PRIMA SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ S. THOMÆ AQUINATIS,

DIVINÆ VOLUNTATIS INTERPRETIS,
ORDINIS PRÆDICATORUM.

De virtutibus & vitiis in genere.
De ultimo fine humanæ vitæ.

IN CUIUS INITIO PRÆFIXI SUNT DUO INDICES: quorum ALTER univerſam iſtius Partis doctrinam ad locos communes, ſeu ſumma Doctrinæ Chriſtianæ capita, alphabeti ordine digeſta, revocatam continet: ALTER omnium eſt Quæſtionum, quibus ii loci communes in eadem Parte explicantur: ſervato eo qui in Auctore eſt ordine.

OLIM QUIDEM EX MANUSCRIPTIS EXEMPLARIBUS quorundam Lovanienſium Theologorum, deinde aliorum doctiſſimorum Virorum, ac poſtremò nonnullorum Duacenſium Theologorum operâ, ab infinitis mendis repurgata, ita ut primævum ſuum nitorem, vel nunc habeat, vel certè ad eum proximè accedat.

LUGDUNI,
Apud ANISSONIOS, JOAN. POSUEL, & CLAUD. RIGAUD.

M. DC. LXXXV.
CUM PRIVILEGIO REGIS CHRISTIANISSIMI.

Digitized by Google

Digitized by Google

PRIOR INDEX

EJUS PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ S. THOMÆ AQUINATIS, QUÆ PRIMA SECUNDÆ

appellatur: qui eſt Locorum communium Theologicorum in ea Parte explicatorum; ut inde Sacrarum literarum ſtudioſi, & quid in ea Parte tractetur, ſtatim videre, & quod in ea quærent, ſine negotio invenire queant.

Actus humani. *Quæſt.* 7
Actus { humani ſequentes rationem bonitatis. 21 / imperati à voluntate. 17 }
Amor. 16
Amoris { cauſa. 27 / effectus. 28 }
Audacia. 45
Beatitudines. 69
Beatitudo. 2. & 3
Bonitas & malitia actuum. 18. 19. & 21.
Circumſtantiæ humanorum actuum. 7
Concupiſcentia. 30
Conſenſus. 15
Conſilium. 14
Decalogus. 100
Delectatio. 31. 32. 33. & 34
Deſperatio. 40
Dolor. 35
Dona. 68
Electio. 13
Finis ultimus hominis. 1
Fructus. 70
Fruitio. 11
Gratia 109. ad finem primæ ſecundæ.
Habitus in generali. 49. uſque 54
Ignorantia. 76
Intentio. 12
Involuntarium. 6
Ira. 46. 47. & 48
Juſtificatio impij. 113. & 114
Lex. 90
Legum diſcrimen. 91
Lex { æterna. 93 / humana. 95 / naturalis. 44 / nova. 106. 107. & 108 / vetus. 98 }
Comparatio novæ legis ad veterem. 107
Legis veteris præcepta. 99
Legis humanæ { poteſtas. 99 / mutatio. 97 }
Malitia actuum { interioris voluntatis. 19 / humanorum { in generali. 18 / exteriorum. 20 } }
Malum circa paſſiones animæ. 24
Meritum. 114
Motivum voluntatis. 9
Odium. 29
Paſſio animæ. 22
Paſſionum animæ diſcrimen. 23
Paſſionum animæ ordo. 25
Peccatum. 71. 72. &c.
Peccati cauſa. 75. uſque 81
Peccatorum diſcrimen. 88
Peccati effectus. 85. 86. 87
Peccatum mortale. 88
Peccatum originale. 82
Peccatorum ſubjectum. 74
Peccatum veniale. 89
Præcepta ceremonialia. 101. 102. & 103.
Præcepta judicialia. 104. & 105
Præcepta moralia. 100
Spes & deſperatio. 40
Timor. 41. 42. 43. & 44
Triſtitia. 35. 36. 37. &c
Triſtitiæ remedia. 38
Virtus. 55. &c.
Virtutum æqualitas. 66
Virtutes Cardinales. 61
Virtutum cauſa. 63
Virtutum connexio. 65
Virtutum diſtinctio. 57. 58. 59. & 60
Virtutum duratio. 67
Virtutum medium. 64
Virtutes Theologicæ. 62
Vitium. 71
Voluntarium. 6
Voluntas. 8
Uſus. 16

POSTERIOR INDEX

EJUSDEM PRIMÆ SECUNDÆ,

continens omnes Quæſtiones, quæ in ea parte explicantur, ſervato eo, qui in Auctore eſt, ordine.

De fine ultimo hominis in communi.
Quæſtio prima.

Vtrum
- homini conveniat agere propter finem. *Articulus.* 1
- agere propter finem ſit proprium rationalis creaturæ. 2
- actus hominis recipiant ſpeciem ex fine. 3
- ſit aliquis finis ultimus humanæ vitę. 4
- unius hominis poſſint eſſe plures ultimi fines. 5
- homo ordinet omnia in ultimum finem. 6
- idem ſit ultimus finis omnium hominum. 7
- in illo ultimo fine creaturę conveniant. 8

De beatitudine hominis, in quibus conſiſtat. *Quæſtio* 2.

Vtrum conſiſtat beatitudo hominis in
- divitiis. 1
- honoribus. 2
- fama ſive gloria. 3
- poteſtate. 4
- aliquo corporis bono. 5
- voluptate. 6
- aliquo bono { animæ. 7 / creato. 8 }

De beatitudine, quid ſit.
Quæſtio 3.

Vtrum
- beatitudo ſit aliquid increatum. 1
- ſit operatio. 2
- ſit operatio ſenſitivæ partis, an intellectivę tantum. 3
- Si eſt
  - intellectivæ partis, ſit operatio intellectus an voluntatis. 4
  - operatio intellectus, ſit operatio intellectus ſpeculativi, an practici. 5
  - operatio intellectûs ſpeculativi, an conſiſtat in ſpeculatione ſcientiarum ſpeculativarum. 6
- ſit in ſpeculatione ſubſtantiarum ſeparatarum ſcilicet Angelorum. 7
- ſit in ſola ſpeculatione Dei, qua per eſſentiam videtur. 8

De his quæ exiguntur ad beatitudinem.
Quæſtio 4.

Vtrum
- delectatio requiratur ad beatitudinem. 1
- in beatitudine ſit principalius viſio, an delectatio. 2
- ad beatitudinem requiratur comprehenſio. 3
- requiratur rectitudo voluntatis. 4
- ad beatitudinem hominis requiratur corpus. 5
- requiratur ad eam perfectio corporis. 6
- requirantur ad eam aliqua exteriora bona. 7
- requiratur ad eam ſocietas amicorum. 8

De adeptione beatitudinis. *Quæſtio* 5.

Vtrum
- homo poſſit conſequi beatitudinem. 1
- unus homo poſſit eſſe beatior alio. 2
- aliquis poſſit eſſe in hac vita beatus. 3
- beatitudo habita poſſit amitti. 4
- Homo
  - per ſua naturalia poſſit acquirere beatitudinem. 5
  - conſequatur beatitudinem per actionem alicujus ſuperioris creaturæ. 6
- requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod homo beatitudinem conſequatur à Deo. 7
- omnis homo appetat beatitudinem. 8

De voluntario et involuntario. *Quæſtio* 6.

Vtrum
- in humanis actibus inveniatur voluntarium. 1
- inveniatur in animalibus brutis. 2
- voluntarium poſſit eſſe abſque omni actu. 3
- violentia { voluntati poſſit inferri. 4 / cauſet involuntarium. 5 }
- metus cauſet involuntarium ſimpliciter. 6
- concupiſcentia cauſet involuntarium. 7
- ignorantia cauſet involuntarium. 8

De circumſtantiis humanorum actuum, *in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.*
Quæſtio 7.

Vtrum
- circumſtantia ſit accidens actus humani, vel quid ſit. 1
- circumſtantiæ humanorum actuum ſint conſiderandæ à Theologo. 2
- convenieter aſſignentur circumſtātię in tertio Ethicorū. 3
- ſint principales circumſtantiæ propter quid, & ea in quibus eſt operatio, ut dicitur in tertio Ethicorum. 4

De voluntate quorum ſit ut volitorum. *Quæſt.* 8.
Vtrum voluntas ſit tantum boni. 1
Vtrum voluntas ſit tantum finis: ac eorum quæ ſunt ad finem. 2
Vtrum voluntas ſi eſt eorum quæ ſunt ad finem, uno actu moveatur in finem, & in ea quę ſunt ad finem. 3

De motivo voluntatis. *Quæſtio* 9.
Vtrum voluntas moveatur ab intellectu. 1
ab appetitu ſenſitivo moveatur. 2
moveat ſeipſam. 3
moveatur ab aliquo exteriori principio. 4
à corpore cœleſti. 5
à Deo ſolo ſicut ab exteriori principio. 6

De modo quo voluntas movetur. *Quæſtio* 10.
Vtrum voluntas moveatur ad aliquid naturaliter. 1
de neceſſitate à ſuo ſubjecto. 2
ab inferiori appetitu. 3
ab exteriori motivo, quod eſt Deus. 4

De fruitione quæ eſt actus voluntatis. *Quæſtio* 11.
Vtrum Frui ſit actus appetitivæ potentiæ. 1
Frui conveniat tantum rationali creaturę, an etiam animalibus brutis. 2
Fruitio ſit tantum ultimi finis. 3
ſit ſolum finis habiti. 4

De intentione quæ eſt actus voluntatis. *Quæſtio* 12.
Utrum intentio ſit actus intellectus, an voluntatis. 1
ſit tantum ultimi finis. 2
aliquis poſſit ſimul duo intendere. 3
intentio finis ſit idem actus cum voluntate ejus, quod eſt ad finem. 4
intentio conveniat brutis animalibus. 5

De electione quæ eſt actus voluntatis in comparatione ad ea quæ ſunt ad finem. *Quæſtio* 13.
Vtrum Electio ſit actus voluntatis an rationis. 1
conveniat brutis animalibus. 2
ſit ſolum eorũ quæ ſunt ad finem, an etiam quandoque ipſius finis. 3
tantum eorum quæ per nos aguntur. 4
ſolùm impoſſibilium. 5
homo ex neceſſitate eligat, an liberè. 6

De conſilio quod præcedit electionem. *Quæſtio* 14.
Vtrum Conſilium ſit inquiſitio. 1
Conſilium ſit de fine, an ſolum de his quæ ſunt ad finem. 2
his ſolum quæ à nobis aguntur. 3
omnibus quæ à nobis aguntur. 4
ordine reſolutorio procedat. 5
procedat in infinitum. 6

De conſenſu qui eſt actus voluntatis in comparatione eorum quæ ſunt ad finem. *Quæſtio* 15.
Vtrum Conſenſus ſit actus appetitivę, an apprehenſivę virtutis. 1
conveniat brutis animalibus. 2
Conſenſus ſit de fine, an de his quæ ſunt ad finem. 3
in actum pertineat ſolum ad ſuperiorem animæ partem. 4

De uſu qui eſt actus voluntatis, in comparatione ad ea quæ ſunt ad finem. *Quæſtio* 16.
Utrum uti ſit actus voluntatis. 1
conveniat brutis animalibus. 2
ſit tantum eorum quæ ſunt ad finem, vel etiam finis. 3
uſus præcedat vel ſequatur electionem. 4

De actibus imperatis a voluntate. *Quæſtio* 17.
Vtrum Imperare ſit actus rationis, an voluntatis. 1
Imperare pertineat ad bruta animalia. 2
Imperium præcedat uſum, an è converſo. 3
& actus imperatus ſint actus unus, an diverſi. 4
imperentur actus voluntatis. 5
rationis. 6
appetitus ſenſitivi. 7
animæ vegetabilis. 8
exteriorum membrorum. 9

De bonitate, et malitia humanorum actuum in generali. *Quæſtio* 18.
Vtrum omnis humana actio ſit bona, an aliqua ſit mala. 1
actio hominis habeat bonitatẽ, vel malitiã ex objecto. 2
hoc habeat ex circumſtantia. 3
ex fine. 4
aliqua actio hominis ſit bona, vel mala in ſua ſpecie. 5
actus habeat ſpeciem boni, vel mali ex fine. 6
ſpecies quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie quæ eſt ex objecto, ſicut ſub genere, vel è converſo. 7
aliquis actus ſit indifferens ſecundum ſuam ſpeciem. 8
individuum. 9
aliqua circumſtantia conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali. 10
omnis circumſtantia augens bonitatem, vel malitiam conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali. 11

De bonitate et malitia humanorum actuum interioris voluntatis. *Quæſtio* 19.
Utrum bonitas dependeat ex objecto. 1
ſolo objecto. 2
ratione. 3
lege æterna. 4
Vtrum ratio errans obliget. 5
voluntas contra legem Dei ſequens rationem errantem ſit mala. 6
bonitas voluntatis in his quæ ſunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 7
quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate ſequatur quantitatem boni, vel mali in intentione. 8
bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 9
neceſſarium ſit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito ad hoc quod ſit bona. 10

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum. *Quæſtio* 20.
Utrum bonitas vel malitia per prius ſit in actu voluntatis, an in actu exteriori. 1
tota bonitas & malitia exterioris actûs dependeat ex bonitate voluntatis. 2
bonitas & malitia ſit eadẽ interioris & exterioris actûs. 3
actus exterior aliquid addat de bonitate & malitia ſupra actum interiorem. 4
eventus ſequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum. 5
idem actus exterior poſſit eſſe bonus & malus. 6

De his quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis & malitiæ. *Quæſtio* 21.
Vtrum actus humanus inquantum eſt bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. 1
Habeat rationem laudabilis vel culpabilis. 2
meriti vel demeriti. 3
meriti vel demeriti apud Deum. 4

De paſſionibus animæ in generali. *Quæſtio* 22.
Vtrum aliqua paſſio ſit in anima. 1
magis ſit in parte appetitiva quàm in apprehenſiva. 2
appetitu ſenſitivo quàm in intellectivo, qui dicitur voluntas. 3

De differentia paſſionum ad invicem. *Quæſtio* 23.
Utrum paſſiones quæ ſunt in concupiſcibili ſint diverſæ ab his quæ ſunt in iraſcibili. 1
contrarietas paſſionum iraſcibilis ſit ſecundum contrarietatem boni & mali. 2
ſit aliqua paſſio animæ non habens contrarium. 3
ſint aliquæ paſſiones differentes ſpecie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem. 4

De bono et malo circa paſſiones animæ. *Quæſtio* 24.
Utrum bonum & malum morale poſſint in paſſionibus animæ inveniri. 1
omnis paſſio animæ ſit mala moraliter. 2
paſſio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actûs. 3
aliqua paſſio ſit bona vel mala ex ſuâ ſpecie. 4

De ordine paſſionum ad invicem. *Quæſtio* 25.
Utrum paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis, vel è converſo. 1
amor ſit prima paſſionum concupiſcibilis. 2
ſpes ſit prima inter paſſiones iraſcibilis. 3
iſtæ quatuor, ſcilicet gaudium, triſtitia, ſpes, & timor ſint principales paſſiones. 4

De paſſionibus animæ in ſpeciali, & primò de paſſionibus appetitus concupiſcibilis. De amore. *Quæſtio* 26.
Vtrum amor ſit in concupiſcibili. 1
ſit paſſio. 2
idem quod dilectio. 3
convenienter dividatur in amorem amicitiæ, & amorem concupiſcentiæ. 4

De cauſa amoris. *Quæſtio* 27.
Vtrum bonum ſit ſola cauſa amoris. 1
cognitio ſit cauſa amoris. 2
ſimilitudo ſit cauſa amoris. 3
aliqua alia paſſionum animæ ſit cauſa amoris. 4

De effectibus amoris. *Quæſtio* 28.
Utrum unio ſit effectus amoris. 1
mutua inhæſio ſit ejus effectus. 2
extaſis ſit ejus effectus. 3
zelus ſit ejus effectus. 4
amor ſit paſſio læſiva amantis. 5
cauſa omnium quæ amans agit. 6

De

De odio.
Quæſtio 29.
Vtrum
- cauſa & objectum odij ſit malum. 1
- odium cauſetur ex amore. 2
- odium ſit fortius quam amor. 3
- aliquis poſſit habere odio ſeipſum. 4
- aliquis poſſit habere odio veritatem. 5
- aliquid poſſit haberi odio in univerſali. 6

De concupiſcentia.
Quæſtio 30.
Vtrum
- concupiſcentia ſit tantum in appetitu ſenſitivo. 1
- concupiſcentia ſit paſſio ſpecialis. 2
- ſint aliquę concupiſcentiæ naturales, & aliquę non naturales. 3
- concupiſcentia ſit infinita. 4

De delectatione ſecundum ſe.
Quæſtio 31.
Vtrum
- delectatio ſit paſſio. 1
- delectatio ſit in tempore. 2
- differat à gaudio. 3
- delectatio ſit in appetitu intellectivo. 4
- delectationes corporales & ſenſibiles ſint majores delectationibus ſpiritualibus & intelligibilibus. 5
- delectationes tactus ſint majores delectationibus quę ſunt ſecundum alios ſenſus. 6
- aliqua delectatio ſit non naturalis. 7
- delectatio poſſit eſſe delectationi contraria. 8

De causa delectationis.
Quæſtio 32.
Vtrum
- operatio ſit cauſa propria delectationis. 1
- motus ſit cauſa delectationis. 2
- ſpes & memoria ſint cauſa delectationis. 3
- triſtitia ſit cauſa delectationis. 4
- actiones aliorum ſint nobis cauſa delectationis. 5
- benefacere alteri ſit cauſa delectationis. 6
- ſimilitudo ſit cauſa delectationis. 7
- admiratio ſit cauſa delectationis. 8

De effectibus delectationis.
Quæſtio 33.
Vtrum
- delectationis ſit dilatare. 1
- delectatio cauſet ſui ſitim vel deſiderium. 2
- delectatio impediat uſum rationis. 3
- delectatio perficiat operationem. 4

De bonitate et malitia delectationum.
Quæſtio 34.
Vtrum
- omnis delectatio ſit mala. 1
- omnis delectatio ſit bona. 2
- aliqua delectatio ſit optima. 3
Vtrum delectatio ſit menſura, vel regula, ſecundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus. 4

De triſtitia ſeu dolore ſecundum ſe.
Quæſtio 35.
Vtrum
- dolor ſit paſſio animæ. 1
- triſtitia ſit idem quod dolor. 2
- triſtitia ſeu dolor ſit contrarius delectationi. 3
- omnis triſtitia omni delectationi contrarietur. 4
- delectationi contemplationis ſit aliqua triſtitia contraria. 5
- magis ſit fugienda triſtitia quam delectatio appetenda. 6
- dolor exterior ſit major quàm interior. 7
- ſint tantum quatuor ſpecies triſtitiæ. 8

De cauſis triſtitiæ ſeu doloris.
Quæſtio 36.
Vtrum
- cauſa doloris ſit bonum amiſſum, vel malum conjunctum. 1
- concupiſcentia ſit cauſa doloris. 2
- appetitus unitatis ſit cauſa doloris. 3
- poteſtas cui non poteſt reſiſti, ſit cauſa doloris. 4

De effectibus doloris, ſeu triſtitiæ.
Quæſtio 37.
Vtrum
- dolor auferat facultatem addiſcendi. 1
- aggravatio animi ſit effectus triſtitię vel doloris. 2
- triſtitia vel dolor debilitet omnem operationem. 3
- triſtitia magis noceat corpori, quam alię animę paſſiones. 4

De remediis triſtitiæ ſeu doloris.
Quæſtio 38.
Vtrum
- dolor & triſtitia mitigetur per quamlibet delectationem. 1
- mitigetur per fletum. 2
- mitigetur per compaſſionem amicorum. 3
- mitigetur per contemplationem veritatis. 4
- mitigetur per ſomnum & balnea. 5

De bonitate et malitia triſtitiæ ſeu doloris.
Quæſtio 39.
Vtrum
- triſtitia ſit mala. 1
- triſtitia poſſit eſſe bonum honeſtum. 2
- triſtitia poſſit eſſe bonum utile. 3
- dolor corporis ſit ſummum malum. 4

De paſſionibus iraſcibilis.
De ſpe & deſperatione.
Quæſtio 40.
Vtrum
- ſpes ſit idem quod deſiderium. 1
- ſpes ſit in vi apprehenſiva, an in vi appetitiva. 2
- ſpes ſit in brutis animalibus. 3
- ſpei contrarietur deſperatio. 4
- cauſa ſpei ſit experientia. 5
- in juvenibus & in ebrioſis abundet ſpes. 6
- ſpes ſit cauſa amoris. 7
- ſpes conferat ad operationem, vel magis impediat. 8

De timore ſecundum ſe.
Quæſtio 41.
Vtrum
- timor ſit paſſio animæ. 1
- ſpecialis paſſio. 2
- aliquis timor naturalis. 3
De ſpeciebus timoris. 4

De objecto timoris.
Quæſtio 42.
Vtrum
- objectum timoris ſit bonum vel malum. 1
- malum naturæ ſit objectum timoris. 2
- timor ſit de malo culpę. 3
- ipſe timor timeri poſſit. 4
- repentina magis timeantur. 5
- ea, contra quę non eſt remedium, magis timeantur. 6

De cauſa timoris. *Quæſtio 43.*
Vtrum cauſa timoris ſit timor. 1
Vtrum cauſa timoris ſit defectus. 2

De effectibus timoris. *Quæſtio 44.*
Vtrum
- timor faciat contractionem. 1
- faciat conſiliativos. 2
- faciat tremorem. 3
- impediat operationem. 4

De audacia. *Quæſtio 45.*
Vtrum
- audacia ſit contraria timori. 1
- audacia ſequatur ſpem. 2
De
- cauſa audacię. 3
- effectu audacię. 4

De ira ſecundum ſe. *Quæſtio 46.*
Vtrum
- ſit ſpecialis paſſio. 1
- objectum iræ ſit bonum, an malum. 2
- ira ſit in concupiſcibili. 3
- ira ſit cum ratione. 4
- ira ſit naturalior, quam concupiſcentia. 5
- ira ſit gravior, quàm odium. 6
- ira ſit ad illos ſolum ad quos eſt juſtitia. 7
- fel, mania, & furor, ſint ſpecies irę.

De cauſa effectiva iræ, et de remediis ejus. *Quæſtio 47.*
Utrum ſemper motivum irę ſit aliquid factum contra eum qui iraſcitur. 1
Vtrum
- ſola parvipenſio vel deſpectio ſit motivum irę. 2
- excellentia iraſcentis ſit cauſa irę. 3
- defectus hominis ſit cauſa quod contra eum aliquis iraſcatur. 4

De effectibus iræ.
Quæſtio 48.
Utrum ira
- cauſet delectationem. 1
- maximè cauſet furorem in corde. 2
- maximè impediat rationis uſum. 3
- cauſet taciturnitatem. 4

De habitibus in generali quantum ad ſubſtantiam eorum.
Quæſtio 49.
Utrum Habitus
- ſit qualitas. 1
- ſit determinata ſpecies qualitatis. 2
- importet ordinem ad actum. 3
De neceſſitate habituum, utrum ſcilicet ſit neceſſarium eſſe habituum. 4

De ſubjecto habituum.
Quæſtio 50.
Utrum
- in corpore ſit aliquis habitus. 1
- anima ſit ſubjectum habitûs ſecundùm ſuam eſſentiam, vel ſecundùm ſuam potentiam. 2
- in potentiis ſenſitivæ partis poſſit eſſe aliquis habitus. 3
- in ipſo intellectu ſit aliquis habitus. 4
- in voluntate ſit aliquis habitus. 5
- in ſubſtantiis ſeparatis ſit aliquis habitus. 6

De cauſa habituum quantum ad generationem ipſorum. *Quæſtio 51.*
Utrum
- aliquis habitus ſit à natura. 1
- aliquis habitus cauſetur ex actibus. 2
- per unum actum poſſit generari habitus. 3
- aliquis habitus ſint hominibus infuſi à Deo. 4

De cauſa habituum quantum ad augmentum. *Quæſtio 52.*
Vtrum
- habitus augeantur. 1
- habitus augeantur per additionem. 2
- quilibet actus augeat habitum. 3

De corruptione et diminutione habituum. *Quæſtio* 53.

Vtrum
habitus corrumpi poſſit. 1
poſſit diminui. 2
habitus corrumpatur, vel diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere. 3

De distinctione habituum. *Quæſtio* 54.

Vtrum
multi habitus poſſint eſſe in una potentia. 1
habitus diſtinguantur ſecundum ſua objecta. 2
habitus diſtinguantur ſecundum bonum & malum. 3
unus habitus ex multis habitibus conſtituatur. 4

De virtutibus quantum ad suas *eſſentias*. *Quæſtio* 55.

Vtrum Virtus humana ſit habitus. 1
Vtrum ſit habitus operativus. 2
Vtrum ſit habitus bonus. 3
De diffinitione virtutis. 4

De subiecto virtutis. *Quæſtio* 56.

Vtrum
virtus ſit in potentia animæ ſicut in ſubjecto. 1
una virtus poſſit eſſe in pluribus potentiis. 2
intellectus poſſit eſſe ſubjectum virtutis. 3
iraſcibilis & concupiſcibilis poſſit eſſe ſubjectum virtutis. 4
Vires apprehenſivæ ſenſitivæ ſint ſubjectum virtutis. 5
voluntas poſſit eſſe ſubjectum virtutis. 6

De distinctione virtutum intellectualium. *Quæſtio* 57.

Vtrum
habitus intellectuales ſpeculativi ſint virtutes. 1
ſint tantum tres, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus. 2
habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus. 3
Prudentia ſit virtus diſtincta ab arte. 4
Prudentia ſit virtus neceſſaria homini. 5
Eubulia, Synеſis, & Gnome ſint virtutes adjunctæ Prudentiæ. 6

De distinctione virtutum moralium ab *intellectualibus*. *Quæſtio* 58.

Vtrum
omnis virtus ſit virtus moralis. 1
virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali. 2
ſufficienter dividatur virtus per moralem & intellectualem. 3
moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali. 4
è converſo intellectualis poſſit eſſe ſine morali. 5

De distinctione virtutum moralium secundum *comparationem ad paſſiones*. *Quæſtio* 59.

Vtrum
virtus moralis ſit paſſio. 1
virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione. 2
virtus moralis poſſit eſſe cum triſtitia. 3
omnis virtus moralis ſit circa paſſiones. 4
aliqua virtus moralis poſſit eſſe ſine paſſione. 5

De distinctione virtutum moralium *ad invicem*. *Quæſtio* 60.

Vtrum
ſit tantum una virtus moralis. 1
virtutes morales quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab his quæ ſunt circa paſſiones. 2
circa operationes ſit una tantum virtus moralis. 3
circa diverſas paſſiones ſint diverſæ virtutes morales. 4
virtutes morales diſtinguantur ſecundum diverſa objecta paſſionum. 5

De virtutibus Cardinalibus. *Quæſtio* 61.

Vtrum virtutes morales debeant dici Cardinales, vel principales. 1
De numero earum, utrum ſcilicet ſint tantum quatuor, ſcilicet prudentia, juſtitia, temperantia, & fortitudo. 2
Quæ ſint virtutes hujuſmodi. 3
Vtrum
differant ad invicem. 4
dividantur convenienter in virtutes politicas purgatorias, purgati animi & exemplares. 5

De virtutibus theologicis. *Quæſtio* 62.

Vtrum
aliquæ virtutes ſint Theologicæ. 1
virtutes Theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus & moralibus. 2
Quot & quæ ſint hujuſmodi. 3
De ordine earum utrum ſcilicet fides ſit prior ſpe, & ſpes ſit prior charitate. 4

De causa virtutum. *Quæſtio* 63.

Vtrum
virtus ſit in nobis à natura. 1
aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum. 2
aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem. 3
virtus quam acquirimus ex aſſuetudine operum ſit ejuſdem ſpeciei cum virtute infuſa. 4

De medio virtutum. *Quæſtio* 64.

Vtrum
virtutes morales ſint in medio. 1
medium virtutis moralis ſit medium rei, vel rationis. 2
virtutes intellectuales conſiſtant in medio. 3
virtutes Theologicæ conſiſtant in medio. 4

De connexione virtutum. *Quæſtio* 65.

Vtrum
virtutes morales ſint ad invicem connexæ. 1
virtutes morales poſſint eſſe ſine charitate. 2
charitas poſſit eſſe ſine eis. 3
fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate. 4
charitas poſſit eſſe ſine eis, ſcilicet fide & ſpe. 5

De æqualitate virtutum. *Quæſtio*

Vtrum
virtus poſſit eſſe major vel minor.
omnes virtutes ſimul in eodem exiſtentes ſint æ
De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.
De comparatione virtutum moralium ad invicem.
De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.
De comparatione virtutum Theologicarum ad invicem

De duratione virtutum post hanc vi *Quæſtio* 67.

Vtrum
virtutes morales maneant poſt hanc vitam.
virtutes intellectuales maneant.
fides maneat.
remaneat ſpes.
aliquid fidei vel ſpei remaneat.
remaneat charitas.

De donis. *Quæſtio* 68.

Utrum dona differant à virtutibus.
De neceſſitate donorum, utrum ſcilicet dona neceſſaria minibus ad ſalutem.
Vtrum dona ſint habitus.
Quæ & quot ſint.
Vtrum
dona ſint connexa.
maneant in patria.
De comparatione eorum ad invicem.
De comparatione eorum ad virtutes.

De beatitudinibus. *Quæſtio* 6

Vtrum
beatitudines à donis & virtutibus diſtinguantur
præmia beatitudinum pertineant ad hanc vitam.
De numero beatitudinum.
De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

De fructibus. *Quæſtio* 70.

Vtrum fructus Spiritus ſancti ſint actus.
Differant à beatitudinibus.
De numero eorum.
De oppoſitione eorum ad opera carnis.

De peccatis et vitiis secundum se *Quæſtio* 71.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.
Vtrum vitium ſit contra naturam.
Vtrum vitium ſit pejus quam actus vitioſus.
Vtrum
actus vitioſus poſſit eſſe ſimul cum virtute.
in omni peccato ſit aliquis actus vitioſus.
De definitione peccati quam Auguſtinus ponit 22. cont ſtum; ſcilicet quod peccatum eſt dictum, vel factum, cupitum contra legem æternam.

De disinctione peccatorum. *Quæſtio* 72.

Vtrum
peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta.
convenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia libus.
peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum cauſas.
ſecundum eos in quos peccatur, ſcilicet in Deum mum, & ſeipſum.
veniale & mortale differant ſpecie.
ſecundum omiſſionem & commiſſionem.
ſecundum diverſum peccati proceſſum.
ſecundum abundantiam & defectum.
ſecundum diverſas circumſtantias.

De comparatione peccatorum *ad invicem*. *Quæſtio* 73.

Vtrum
omnia peccata & vitia ſint connexa.
omnia ſint paria.
gravitas peccatorum attendatur ſecundum object
ſecundum dignitatem virtutum quibus peccata nuntur.
peccata carnalia ſint graviora quàm ſpiritualia.
ſecundum cauſas peccatorum attendatur gravitatum.
ſecundum circumſtantias.
ſecundum quantitatem nocumenti.
ſecundum conditionem perſonæ in quam pecca
propter magnitudinem perſonæ peccantis agg peccatum.

De subiecto peccatorum, sive vitioru *Quæſtio* 74.

Vtrum
voluntas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
ſola voluntas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
ſenſualitas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
poſſit eſſe ſubjectum peccati mortalis.
ratio poſſit eſſe ſubjectum peccati.
peccatum delectationis moroſæ, vel non moroſa ratione inferiori ſicut in ſubjecto.
peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſ ſicut in ſubjecto.

Vtrum
- conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale. 8
- ratio ſuperior poſſit eſſe ſubjectum peccati venialis. 9
- in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale circa proprium objectum, id eſt, ſecundum quod inſpicit rationales æternas. 10

De causis peccatorum in generali. *Quæſtio 75.*

Vtrum
- peccatum habeat cauſam. 1
- habeat cauſam interiorem. 2
- habeat cauſam exteriorem. 3
- peccatum ſit cauſa peccati. 4

De ignorantia quæ eſt cauſa peccati ex parte rationis. *Quæſtio 76.*

Vtrum
- ignorantia ſit cauſa peccati. 1
- ignorantia ſit peccatum. 2
- totaliter excuſet à peccato. 3
- diminuat peccatum. 4

De cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitivi. *Quæſtio 77.*

Vtrum
- paſſio appetitus ſenſitivi poſſit movere, vel inclinare voluntatem. 1
- poſſit ſuperare rationem contra ejus ſcientiam. 2
- peccatum quod ex paſſione provenit, ſit peccatum ex infirmitate. 3
- hæc paſſio quæ eſt amor ſui, ſit cauſa omnis peccati. 4

De his tribus cauſis quæ ponuntur 1. Joannis 3. ſcilicet concupiſcentia oculorum, concupiſcentia carnis, & ſuperbia vitæ. 5

Vtrum
- paſſio quæ eſt cauſa peccati diminuat peccatum. 9
- ipſum totaliter excuſet. 7
- peccatum quod eſt ex paſſione, poſſit eſſe mortale. 8

De cauſa peccati quæ eſt ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia. *Quæſtio 78.*

Vtrum
- aliquis poſſit ex certa malitia vel induſtria peccare. 1
- quicunque peccat ex habitu, ex certa malitia peccet. 2
- peccat ex certa malitia, ex habitu peccet. 3
- ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex paſſione. 4

De cauſis exterioribus peccati ex parte Dei. *Quæſtio 79.*

Vtrum
- Deus ſit cauſa peccati. 1
- à Deo ſit actus peccati. 2
- Deus ſit cauſa excæcationis & obdurationis. 3
- hæc ordinentur ad ſalutem eorum qui excæcantur & obdurantur. 4

De cauſa peccati ex parte diaboli. *Quæſtio 80.*

Vtrum
- diabolus ſit directè cauſa peccati. 1
- diabolus inducat ad peccandum interiùs perſuadendo. 2
- diabolus poſſit neceſſitatem peccandi inducere. 3
- omnia peccata ex diaboli ſuggeſtione proveniant. 4

De cauſa peccati ex parte hominis, et de traductione peccati originalis, cujus homo eſt cauſa per originem. *Quæſtio 81.*

Vtrum
- primum peccatum primi hominis in poſteros derivetur per originem. 1
- omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum per originem in poſteros deriventur. 2
- peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam ſeminis generantur. 3
- peccatum originale ad illos derivaretur qui miraculosè ex aliqua parte hominis formarentur. 4
- ſi fœmina peccaſſet viro non peccante, traduceretur peccatum originale. 5

De peccato originali quantum ad ſuam eſſentiam. *Quæſtio 82.*

Vtrum originale peccatum ſit habitus. 1

Vtrum ſit
- tantum unum in uno homine. 2
- concupiſcentia. 3
- æqualiter in omnibus. 4

De ſubjecto originalis peccati. *Quæſtio 83.*

Vtrum
- ſubjectum originalis peccati per prius ſit caro, an anima. 1
- ſi anima, utrum per eſſentiam, vel per potentias ſuas. 2
- voluntas per prius ſit ſubjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ. 3

Vtrum aliquæ potentiæ animæ ſint ſpecialiter infectæ, ſcilicet generativa, vis concupiſcibilis, & tactus. 4

De cauſa peccati ſecundum quod unum peccatum eſt cauſa alterius. *Quæſtio 84.*

Vtrum
- cupiditas ſit radix omnium peccatorum. 1
- ſuperbia ſit initium omnis peccati. 2
- præter ſuperbiam & avaritiam debeant dici capitalia vitia quædam, alia ſpecialia vitia. 3

Quot, & quæ ſint capitalia vitia. 4

De effectibus peccati quantum ad corruptionem boni naturæ. *Quæſtio 85.*

Vtrum peccatum
- diminuat bonum naturæ. 1
- totaliter tolli poſſit. 2

De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus humana natura vulnerata eſt propter peccatum. 3

Utrum
- privatio modi, ſpeciei & ordinis ſit effectus peccati. 4
- Mors & alij defectus corporales ſint effectus peccati. 5
- Mors & alij defectus corporales ſint homini aliquo modo naturales. 6

De effectu peccati quantum ad maculam animæ. *Quæſtio 86.*

Utrum
- macula animæ ſit effectus peccati. 1
- macula remaneat in anima poſt actum peccati. 2

De effectu peccati quantum ad reatum pœnæ, & de ipſo reatu pœnæ. *Quæſtio 87.*

Utrum
- reatus pœnę ſit effectus peccati. 1
- unum peccatum poſſit eſſe pœna alterius peccati. 2
- aliquod peccatum faciat reum pœnę æternæ. 3
- faciat reum pœnę infinitæ ſecundum quantitatem. 4
- omne peccatum faciat reum æternę & infinitæ pœnę. 5
- reatus pœnæ poſſit remanere poſt peccatum. 6
- omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. 7
- unus puniatur pro peccato alterius. 8

De peccatis quæ diſtinguuntur ſecundum reatum pœnæ, & de venialibus per comparationem ad mortale. *Quæſtio 88.*

Vtrum
- Veniale peccatum dividatur convenienter contra mortale peccatum. 1
- peccatum veniale & mortale diſtinguantur genere. 2
- veniale peccatum ſit diſpoſitio ad mortale. 3
- veniale peccatum poſſit fieri mortale. 4
- circumſtantia aggravans poſſit facere de veniali peccato mortale. 5
- peccatum mortale poſſit fieri veniale. 6

De veniali peccato ſecundum ſe. *Quæſtio 89.*

Vtrum veniale peccatum cauſet maculam in anima. 1

De diſtinctione peccati venialis prout figuratur per lignum, fœnum & ſtipulam, 1. ad Corinth. 2. 2

Vtrum
- homo in ſtatu innocentię potuerit peccare venialiter. 3
- Angelus bonus vel malus poſſit peccare venialiter. 4
- primi motus ſenſualitatis infidelium ſint peccata venialia. 5
- peccatum veniale poſſit eſſe ſimul in aliquo cum ſolo peccato originali. 6

De exteriori principio actuum movente ad bonum, ſcilicet de lege in communi quantum ad ejus eſſentiam. *Quæſtio 90.*

Utrum lex ſit aliquid rationis. 1

De
- fine ejus: utrum ſcilicet lex ordinetur ſemper ad bonum commune ſicut ad finem. 2
- cauſa ejus: utrum ſcilicet cujuſlibet ſit facere leges. 3
- promulgatione ipſius: utrum ſcilicet promulgatio ſit de ratione legis. 4

De legibus quantum ad earum differentiam. *Quæſtio 91.*

Utrum
- ſit aliqua lex æterna. 1
- ſit aliqua lex naturalis. 2
- ſit aliqua lex humana. 3
- ſit aliqua lex divina. 4
- ſit una tantum, an plures. 5
- ſit aliqua lex peccati ſeu fomitis. 6

De lege quantum ad ſuos effectus. *Quæſtio 92.*

Vtrum
- effectus legis ſit, homines facere bonos. 1
- effectus ſeu actus legis ſint, imperare, vetare, permittere & punire, ut legiſperitus dicit. 2

De legibus in ſpeciali quantum ad leges ſingulares, & de ipſa lege æterna. *Quæſtio 93.*

Quæ ſit lex ęterna. 1

Utrum
- ſit omnibus nota. 2
- omnis lex ab ea derivetur. 3
- legi æternę ſubjiciantur omnia neceſſaria & æterna. 4
- legi æternę ſubjiciantur contingentia naturalia. 5
- legi æternę ſubjiciantur omnes res humanę. 6

De lege naturali. *Quæſtio 94.*

Quid ſit lex naturalis 1

Quę ſint præcepta legis naturalis. 2

Utrum
- omnes actus virtutum ſint de lege naturali. 3
- lex naturalis ſit una apud omnes. 4
- ſit mutabilis. 5
- poſſit à mente hominis deleri. 6

De lege humana ſecundum ſe. *Quæſtio 95.*

De utilitate legis humanę. 1

De
- ejus origine, utrum ſcilicet derivetur à lege naturali. 2
- qualitate ejus. 3
- diviſione ejuſdem. 4

De lege humana quantum ad ejus poteſtatem. *Quæſtio 96.*

Vtrum lex humana debeat poni in communi. 1

Vtrum
- lex humana debeat omnia vitia cohibere. 2
- omnium virtutum actus debeat ordinare. 3
- imponat homini neceſſitatē quantū ad forū conſcientię. 4
- omnes homines legi humanę ſubdantur. 5
- his qui ſunt ſub lege liceat agere pręter verba legis. 6

D 2

Digitized by Google

INDEX.

De lege humana quantum ad eius mutationem. *Quæſtio 97.*

Utrum
- lex humana ſit mutabilis. 1
- lex humana
  - debeat ſemper mutari quando aliquid melius occurrit. 2
  - per conſuetudinem aboleatur, & utrum conſuetudo obtineat vim legis. 3
- uſus legis humanæ per diſpoſitionem rectorum debeat immutari. 4

De lege veteri ſecundum ſe. *Quæſtio 98.*

Vtrum
- lex vetus ſit bona. 1
- ſit à
  - Deo. 2
  - Deo mediantibus Angelis. 3
- data ſit omnibus. 4
- omnes obliget. 5
- congruo tempore fuerit data. 6

De lege veteri quantum ad præcepta eius, *ſcilicet de præceptorum eius diſtinctione.* *Quæſtio 99.*

Vtrum
- veteris legis ſint plura præcepta, vel unum tantum. 1
- lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. 2
- præter
  - moralia præcepta contineat aliqua ceremonialia. 3
  - hæc contineat aliqua judicialia præcepta. 4
  - præcepta moralia, ceremonialia, & judicialia contineat aliqua alia. 5

De modo quo lex inducebat ad obſervantiam prædictorum. 6

De præceptis veteris legis, et primò de moralibus. *Quæſtio 100.*

Utrum
- omnia præcepta moralia veteris legis ſint de lege naturæ. 1
- ſint de actibus omnium virtutum. 2
- omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. 3

De
- diſtinctione præceptorum decalogi. 4
- numero præceptorum decalogi. 5
- ordine eorundem. 6
- modo tradendi ipſa. 7

Vtrum
- ſint diſpenſabilia. 8
- modus
  - obſervandi virtutem cadat ſub præcepto. 9
  - charitatis cadat ſub præcepto. 10

De diſtinctione aliorum præceptorum moralium. 11

Vtrum præcepta moralia veteris legis juſtificent. 12

De præceptis cæremonialibus veteris *legis ſecundum ſe.* *Quæſtio 101.*

Quæ ſit ratio præceptorum cæremonialium. 1

Vtrum
- ſint figuralia. 2
- debuerint eſſe multa. 3

De diſtinctione ipſorum. 4

De præceptis cæremonialibus *quantum ad ſuas cauſas.* *Quæſtio 102.*

Vtrum
- præcepta cæremonialia habeant cauſam. 1
- habeant cauſam literalem, vel ſolum figuralem. 2

De cauſis
- Sacrificiorum. 3
- Sacramentorum. 4
- Sacrorum. 5
- Obſervantiarum. 6

De præceptis cæremonialibus *quantum ad eorum durationem.* *Quæſtio 103.*

Vtrum
- præcepta cæremonialia fuerint ante legem. 1
- in lege aliquam virtutem habuerint juſtificandi. 2
- ceſſaverint Chriſto veniente. 3
- ſit peccatum mortale ea obſervare poſt Chriſtum. 4

De præceptis judicialibus in communi. *Quæſtio 104.*

Quæ ſint judicialia præcepta. 1

Vtrum ſint figuralia. 2

De
- duratione eorum, ſcilicet utrum obligent in perpetuum. 3
- diſtinctione ipſorum. 4

De præceptis judicialibus quantum *ad ipſorum rationem.* *Quæſtio 105.*

De ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes. 1

De his quæ pertinent ad
- convictum hominum ad invicem. 2
- extraneos. 3
- domeſticam converſationem. 4

De lege nova, ſcilicet Evangelii *ſecundum ſe.* *Quæſtio 106.*

Vtrum lex nova ſit ſcripta vel indita. 1

De virtute eius, utrum juſtificet. 2

Uutrm
- debuerit dari à principio mundi. 3
- ſit duratura uſque ad finem mundi, an debeat ei alia lex ſuccedere. 4

De comparatione legis novæ ad *veterem.* *Quæſtio 107.*

Utrum
- lex nova, ſit alia res à lege veteri. 1
- lex nova impleat veterem. 2
- contineatur in veteri. 3

Quæ ſit gravior, utrum lex nova, an vetus. 4

De his quæ continentur in lege nova. *Quæſtio 108.*

Vtrum
- lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere. 1
- ſufficienter exteriores actus ordinaverit. 2
- convenienter
  - inſtituat homines, quantùm ad actus exteriores. 3
  - ſuperaddat conſilia præceptis. 4

De principio exteriori humanorum actuum, *per quod movamur ad rectè agendum, ſcilicet de gratia quantum ad eius neceſſitatem.* *Quæſtio 109.*

Utrum
- abſque gratia poſſit homo aliquod verum cognoſcere. 1
- abſque gratia Dei poſſit homo aliquod bonum facere vel velle. 2
- homo abſque gratia
  - poſſit Deum ſuper omnia diligere. 3
  - per ſua naturalia poſſit præcepta legis obſervare. 4
  - poſſit mereri vitam æternam. 5
- homo poſſit ſe ad gratiam præparare ſine gratia. 6
- abſque gratia poſſit homo
  - reſurgere à peccato. 7
  - vitare peccatum. 8
- homo gratiam conſecutus, poſſit abſque alio divino auxilio bonum facere, & vitare peccatum. 9
- poſſit perſeverare in bono per ſeipſum. 10

De gratia Dei quantum ad eius eſſentiam. *Quæſtio 110.*

Utrum gratia
- ponat aliquid in anima. 1
- ſit qualitas. 2
- differat à virtute infuſa. 3

De ſubiecto gratiæ, utrum ſcilicet gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto. 4

De diviſione gratiæ. *Quæſtio 111.*

Vtrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratis datam, & gratum facientem. 1

De diviſione gratiæ gratum facientis
- per operantem & cooperantem. 2
- per prævenientem & ſubſequentem. 3

De diviſione gratiæ gratis datæ. 4

De comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ. 5

De gratia quantum ad eius cauſam. *Quæſtio 112.*

Utrum
- ſolus Deus ſit cauſa efficiens gratiæ. 1
- requiratur aliqua diſpoſitio ad gratiam ex parte recipientis ipſam per actum liberi arbitrij. 2
- ex neceſſitate detur gratia ſe præparanti ad gratiam. 3
- gratia ſit æqualis in omnibus. 4
- aliquis poſſit ſcire ſe habere gratiam. 5

De gratia quantum ad eius effectum. *Quæſtio 113.*

De juſtificatione impij, quæ eſt effectus gratiæ operantis, Et primò quid ſit juſtificatio impij. 1

Vtrum
- ad eam requiratur
  - gratiæ infuſio. 2
  - aliquis motus liberi arbitrij. 3
  - motus fidei. 4
  - motus liberi arbitrij in peccatum. 5
- præmiſſis ſit connumeranda remiſſio peccatorum. 6
- in juſtificatione impij ſit ordo temporis, aut fiat ſubitò. 7

De naturali ordine eorum quæ ad juſtificationem concurrunt. 8

Vtrum juſtificatio impij ſit
- maximum opus Dei. 9
- miraculoſa. 10

De merito quod eſt effectus *gratiæ cooperantis.* *Quæſtio 114.*

Vtrum
- homo poſſit aliquid mereri à Deo. 1
- aliquis
  - ſine gratia poſſit mereri vitam æternam. 2
  - per gratiam poſſit mereri vitam æternam de condigno. 3
- gratia ſit principium merendi, mediante charitate principaliter. 4
- homo poſſit
  - ſibi mereri primam gratiam. 5
  - eam mereri alij. 6
- aliquis poſſit ſibi mereri reparationem poſt lapſum. 7
- poſſit aliquis ſibi mereri
  - augmentum gratiæ, vel charitatis. 8
  - finalem perſeverantiam. 9
- bona temporalia cadant ſub merito. 10

FINIS.

PRIMA

Digitized by Google

PRIMA SECUNDÆ.

ANGELICI DOCTORIS S. THOMÆ AQUINATIS.

PROLOGVS.

QUIA, ſicut Damaſcenus * dicit (lib. 2. fid. orth. c. 12.) homo factus ad imaginem Dei dicitur, ſecundum quod per imaginem ſignificatur *intellectuale & arbitrio liberum, & per ſe poteſtativum*: poſtquam prædictum eſt de exemplari, ſcilicet de Deo, & de his quæ proceſſerunt ex divina poteſtate ſecundum ejus voluntatem, reſtat ut conſideremus de ejus imagine, id eſt, de homine ſecundum quod & ipſe eſt ſuorum operum principium, quaſi liberum arbitrium habens, & ſuorum operum poteſtatem.

QUÆSTIO PRIMA.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos diviſa.

UBI primò conſiderandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ; & deinde de his, per quæ homo ad hunc finem pervenire poteſt, vel ab eo deviare: ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur eſſe beatitudo, oportet primum conſiderare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum hominis ſit agere propter finem.
¶ Secundò, utrum hoc ſit proprium rationalis naturæ.
¶ Tertiò, utrum actus hominis recipiant ſpeciem à fine.
¶ Quartò, utrum ſit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.
¶ Quintò, utrum unius hominis poſſint eſſe plures ultimi fines.
¶ Sextò, utrum omnia homo ordinet in ultimum finem.
¶ Septimò, utrum idem ſit finis ultimus omnium hominum.
¶ Octavò, utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum homini conveniat agere propter finem.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd homini non conveniat agere propter finem. Cauſa enim naturaliter prior eſt ſuo effectu: Sed finis habet rationem ultimi, ut ipſum nomen ſonat: Ergo finis non habet rationem cauſæ, ſed propter illud agit homo quod eſt cauſa actionis, cùm hæc præpoſitio (*propter*) deſignet habitudinem cauſæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt ultimus finis, non eſt propter finẽ: ſed in quibuſdã actiones ſunt ultimus finis, ut patet per Philoſophum in * 1. Ethic. Ergo non omnia homo agit propter finem.

¶ 3. Præterea, Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit abſque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; ſicut cum aliquis movet pedem, vel manum aliis intentus, vel fricat barbam: non ergo omnia agit propter finem.

SED CONTRA, Omnia quæ ſunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis: ſed finis eſt principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philoſophum in * ſecundo Phyſic. (text. 89.) Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

CONCLUSIO.

Cùm hominis proprium ſit per rationem & voluntatem agere; etiam neceſſariò omnes hominis actiones, ut ſunt hominis, propter finẽ ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd actionum, quæ ab homine aguntur, illæ ſolæ propriè dicuntur *humanæ*, quæ ſunt propriæ hominis in quantum eſt homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod eſt ſuorum actuum dominus. Unde illæ ſolæ actiones vocantur propriè *humanæ*, quarum homo eſt dominus. Eſt autem homo dominus ſuorum actuum per rationem & voluntatem: unde & liberum arbitrium eſſe dicitur *facultas voluntatis & rationis*. Illæ ergo actiones propriè *humanæ* dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, poſſunt dici quidem *hominis actiones*, ſed non propriè *humanæ*, cùm non ſint hominis in quantum eſt homo: Manifeſtum eſt autem quòd omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, cauſantur ab ea ſecundum rationem ſui objecti. Objectum autem voluntatis eſt finis & bonũ, unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem ſint.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd finis etſi ſit poſtremus in executione, eſt tamen primus in intentione agentis: & hoc modo habet rationem cauſæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi qua actio humana ſit ultimus finis, oportet eam eſſe voluntariam, aliàs non eſſet humana ut dictum eſt *. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur à voluntate, ſicut ambulare vel loqui: alio modo quia elicitur à voluntate, ſicut ipſum *velle*. Impoſſibile autem eſt quod ipſe actus à voluntate elicitus ſit ultimus finis: nam objectum voluntatis eſt finis, ſicut objectum viſus eſt color. Vnde ſicut impoſſibile eſt, quòd primum viſibile ſit ipſum *videre*, quia omne *videre* eſt alicujus objecti viſibilis; ita impoſſibile eſt quod primum appetibile, quod eſt finis, ſit ipſum *velle*: Vnde relinquitur, quòd ſi qua actio humana ſit ultimus finis, quòd ipſa ſit imperata à voluntate: & ita aliqua actio hominis, ad minus ipſum *velle* eſt propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum eſt dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ eſt ultimus finis. * In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd hujuſmodi actiones non ſunt propriè humanæ, quia non procedunt ex deliberatione rationis: quæ eſt proprium principium humanorũ actuum: & ideo habent quaſi finem imaginatum, non autem per rationem præſtitutum.

ARTICULUS II.

Vtrum agere propter finem ſit proprium rationalis naturæ.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd agere propter finem ſit proprium rationalis naturæ. Homo enim cujus eſt agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum: ſed multa ſunt, quæ non cognoſcunt finem, vel quia omnino carent cognitione, ſicut creaturæ inſenſibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, ſicut bruta animalia; videtur ergo proprium eſſe rationalis naturæ agere propter finem. 1. 2. q. 5 art. 2 ad. & 2. côt. [illegible] & 111. Et vnl. ar. 5. c. & 2. Phyſic. lect. 4. c. 2 princ. & lect. [illegible] princ.

¶ 2. Præterea, Agere propter finem eſt ordinare ſuam actionem ad finem: ſed hoc eſt rationis opus: ergo non convenit his quæ ratione carent.

¶ 3. Præterea, Bonum & finis eſt objectum voluntatis: ſed voluntas in ratione eſt, ut * dicitur in 3. de anima: ergo agere propter finem non eſt niſi rationalis naturæ.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſ. † probat in 2. Phyſic. quòd *non ſolum intellectus, ſed etiam natura agit propter finem.* * tex. 44 tom. 2. † lib. 2. Phyſic. text. 49. tom. 2.

CONCLUSIO.

Quanquam omne agens agat propter finem: proprium tamen eſt rationalis naturæ, ut propter finem agat, quaſi ſe agens, vel ducens in finem.

RESPONDEO dicendum, quòd omnia agentia neceſſe eſt agere propter finem. Cauſarum enim adinvicem ordinatarum ſi prima ſubtrahitur, neceſſe eſt alias ſubtrahi: prima autem inter omnes cauſas eſt cauſa finalis, cujus ratio eſt, quia materia nõ cõſequitur formam, niſi ſecundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit ſe de potentia in actum; agens autem non movet, niſi ex intentione finis: ſi enim agens non eſſet determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud. Ad hoc ergo quòd determinatum effectum producat, neceſſe eſt quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis: Hæc autem determinatio ſicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen conſiderandum eſt, quòd aliquid ſua actione, vel motu tẽdit ad finem dupliciter. Vno modo, ſicut ſeipſum ad finem movens, ut homo. Alio modo, ſicut ab alio motum ad finem, ſicut ſagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur à ſagittante, qui ſuam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, ſeipſa movent ad finem, quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium, quod eſt *facultas voluntatis & rationis*. Illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quaſi ab alio mota, non autem à ſeipſis, cùm non cognoſcant rationẽ finis: & ideo nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolum in finem ab alio ordinantur: nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum ſicut inſtrumentum ad agens principale, ut * ſuprà habitum eſt. Et ideo propriũ eſt naturæ rationalis, ut tendat in finem, quaſi ſe agens, vel ducens ad finem: Naturæ verò irrationalis, quaſi ab alio acta, vel ducta, ſive in finem apprehenſum, ſicut bruta animalia, ſive in finem non apprehenſum, ſicut ea quæ omnino cognitione carent. * 1. p. q. 22 ar. 2. & q. 105. art. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quando homo per ſeipſum agit propter finem, cognoſcit finem: ſed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cùm movetur altero impellente, non eſt neceſſarium quod cognoſcat finem: & ita eſt in creaturis irrationalibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ordinare in finem, eſt ejus quod ſeipſum agit in finem. Ejus verò quod ab alio agitur in

Digitized by Google

finem eſt ordinari in finem; quod poteſt eſſe irrationalis naturæ, ſed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum voluntatis eſt finis, & bonum in univerſali; unde non poteſt eſſe voluntas in his quæ carent ratione & intellectu, cùm non poſſint apprehendere univerſale: ſed eſt in eis appetitus naturalis, vel ſenſitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifeſtum autem eſt quod particulares cauſæ moventur à cauſa univerſali, ſicut, cùm rector civitatis qui intendit bonum commune, movet ſuo imperio omnia particularia officia civitatis: & ideo neceſſe eſt quod omnia quæ carent ratione moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali quæ ſe extendit in bonum univerſale, ſcilicet à voluntate divina.

Articulus III.

Utrum actus humani recipiant ſpeciem ex fine.

Inf. art. 4. & qu. 18. ar. 1. & 3. & q. 72. ar. 2. & 3. Et 2. d. 40. art. 2. Et mal. q. 2. ar. 4. ad 9.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd actus humani non recipiant ſpeciem à fine: finis enim eſt cauſa extrinſeca, ſed unumquodque habet ſpeciem ab aliquo principio intrinſeco. Ergo actus humani non recipiunt ſpeciem à fine.

¶ 2. Præterea, Illud quod dat ſpeciẽ, oportet eſſe prius: ſed finis eſt poſterior in *eſſe*. Ergo actus humanus non habet ſpeciẽ à fine.

¶ 3. Præterea, Idem non poteſt eſſe niſi in una ſpecie, ſed eundem numero actum contingit ordinari ad diverſos fines. Ergo finis non dat ſpeciem actibus humanis.

Sed contra eſt, quod dicit* Aug. in lib. de motib. Eccleſ. & Manichæorum: *Secundum quod finis eſt culpabilis, vel laudabilis, ſecundum hoc ſunt opera noſtra culpabilia, vel laudabilia.*

** lib. 2. c. 13. circa princ. tom. 1.*

Concluſio.

Cùm actus propriè dicantur humani, in quantum procedunt à voluntate deliberata, cuius obiectum eſt bonum & finis, propriè etiam ex fine ſpeciem recipiunt.

Reſpondeo dicendum, quòd unumquodque ſortitur ſpeciem ſecundum actum, & non ſecundum potentiam: unde ea quæ ſunt compoſita ex materia & forma, conſtituuntur in ſuis ſpeciebus per proprias formas. Et hoc etiam conſiderandum eſt in motibus propriis: cùm enim motus quodammodo diſtinguatur per actionem & paſſionem, utrumque horum ab actu ſpeciem ſortitur: actio quidem ab actu, qui eſt principium agendi: paſſio verò ab actu, qui eſt terminus motus noſtri. Unde calefactio actio nihil aliud eſt, quam motio quædam à calore procedens; calefactio verò paſſio nihil eſt aliud, quam motus ad calorem. Definitio autem manifeſtat rationem ſpeciei. Et utroque modo actus humani, ſive conſiderentur per modum actionum, ſive per modum paſſionum, ſpeciem à fine ſortiuntur. Utroque enim modo poſſunt conſiderari actus humani, eò quòd homo movet ſeipſum, & movetur à ſeipſo. Dictum eſt autem* ſupra, quòd actus dicuntur humani in quantum procedunt à voluntate deliberata, obiectum autem voluntatis eſt bonum & finis: & ideo manifeſtum eſt, quod principium humanorum actuum, in quantum ſunt humani, eſt finis; & ſimiliter eſt terminus eorundem. Nam id ad quod terminatur actus humanus, eſt id quod voluntas intendit tanquam finem: ſicut in agentibus naturalibus forma generati eſt conformis formæ generantis. Et quia, ut* Ambroſius dicit ſuper Lucam, *Mores propriè dicuntur humani*; actus morales propriè ſpeciem ſortiuntur ex fine: nam idem ſunt actus morales & actus humani.

** Art. 1. huius q.*

** In præfat. ſuper Lucam nõ procul à princ. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd finis non eſt omnino aliquid extrinſecum ab actu, quia comparatur ad actum, ut principium vel terminus: & hoc ipſum eſt de ratione actus, ut ſcilicet ſit ab aliquo, quantum ad actionem; & ut ſit ad aliquid, quantum ad paſſionem.

Ad ſecundum dicendum, quòd finis ſecundum quod eſt prior in intentione, ut* dictum eſt, ſecundũ hoc pertinet ad voluntatem: & hoc modo dat ſpeciem actui humano ſive morali.

** Art. 1. huius q.*

Ad tertium dicendum, quòd idem actus numero ſecundum quod ſemel egreditur ab agente, non ordinatur niſi ad unũ finem proximũ, à quo habet ſpeciem: ſed poteſt ordinari ad plures fines remotos, quorum unus eſt finis alterius. Poſſibile tamen eſt quod unus actus ſecundũ ſpeciem naturæ ordinetur ad diverſos fines volũtatis. Sicut hoc ipſum quod eſt occidere hominem, quod eſt idem ſecundum ſpeciem naturæ, poteſt ordinari ſicut in finem ad conſervationem iuſtitiæ, & ad ſatisfaciendum iræ: & ex hoc erunt diverſi actus ſecundum ſpeciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit ſpeciem ab eo quod eſt terminus per accidens, ſed ſolum ab eo quod eſt terminus per ſe: fines autem morales accidunt rei naturali, & è converſò ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet, actus qui ſunt iidem ſecundum ſpeciem naturæ, eſſe diverſos ſecundum ſpeciem moris, & è converſò.

Articulus IV.

Utrum ſit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

1. d. 3. q. 2. ar. 3. c.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, ſed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim ſecundum ſuam rationem eſt diffuſivum ſui, ut patet per* Dionyſ. 4. cap. de divin. nomin. Si ergo quod procedit ex bono; ipſum etiam eſt bonum; oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, & ſic proceſſus boni eſt in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus eſt proceſſus in infinitum.

** c. 4. de div. nom. in princ.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſunt rationis in infinitum multiplicari poſſunt, unde & Mathematicæ quantitates in infinitum augẽtur, ſpecies etiam numerorum propter hoc poſſunt eſſe infinitæ; quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes. Sed deſiderium finis ſequitur apprehenſionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

¶ 3. Præterea, Bonum & finis eſt obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities poteſt reflecti ſupra ſeipſam: poſſum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & ſic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, & non eſt aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra eſt, quòd Philoſ.* dicit 2. Met. (text. 8.) quòd qui infinitũ faciunt, auferunt naturam boni. Sed bonum eſt quod habet rationem finis. Ergo contra rationẽ finis eſt quod procedatur in infinitum. Neceſſe eſt ergo ponere unũ ultimum finem.

** lib. 2. Metaph. text. 8. tom. 1.*

Concluſio.

In finibus, & his quæ propter finem ſunt, non eſt proceſſus in infinitum; ſed ſicut eſt aliquid primum, à quo incipit motus ad finem, ita eſt unus ultimus finis.

Reſpondeo dicendum, quòd per ſe loquendo, impoſſibile eſt in finibus procedere in infinitum, ex quacunque parte. In omnibus enim quæ per ſe habent ordinem adinvicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quæ ſunt ad primum. Unde Philoſ.* probat in 8. Phyſic. (text. 34.) quòd *non eſt poſſibile in cauſis movẽtibus procedere in infinitũ*, quia non eſſet primum movẽs, quo ſubtracto alia movere non poſſunt, cùm non moveant niſi per hoc quod moventur à primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, ſcilicet *ordo intentionis*, & *ordo executionis*, & in utroque ordine oportet eſſe aliquid primum. Id enim quod eſt primum in ordine intentionis, eſt quaſi principium movens appetitum: unde ſubtracto principio, appetitus à nullo moveretur. Id autem quod eſt principium in executione, eſt unde incipit operatio: unde iſto principio ſubtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis eſt ultimus finis: principium autem executionis eſt primum eorum, quæ ſunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte poſſibile eſt in infinitum procedere: quia ſi non eſſet ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quieſceret intentio agentis. Si autem non eſſet primum in his quæ ſunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur conſilium, ſed in infinitũ procederet. Ea verò quæ non habent ordinem per ſe, ſed per accidens, ſibi invicẽ coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: cauſæ enim per accidens indeterminatæ ſunt: & hoc etiam modo contingit eſſe infinitatem per accidens in finibus, & his quæ ſunt ad finem.

** lib. 8. Phyſic. text. 34. tom. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione boni eſt quod aliquid ab ipſo effluat, non tamen quod ipſum ab alio procedat: & ideo cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum ſit ultimus finis: ratio iſta non probat quod non ſit ultimus finis, ſed quod à fine primo ſuppoſito procedatur in infinitum inferius verſus ea quæ ſunt ad finem: & hoc quidem competeret, ſi conſideraretur ſola virtus primi boni, quæ eſt infinita. Sed quia primum bonum habet diffuſionem ſecundum intellectum, cuius eſt ſecundum aliquam certam cauſam profluere in cauſata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffuſivam: & ideo diffuſio bonorum non procedit in infinitum, ſed ſicut dicitur Sap. 11. *Deus omnia diſpoſuit in numero, pondere, & menſura.*

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ ſunt per ſe, ratio incipit à principiis naturaliter notis, & ad aliquem terminum progreditur. Unde Philoſophus probat in primo* Poſteriorum (text. 6.) quod *in demonſtrationibus non eſt proceſſus in infinitum*; quia in demonſtrationibus attenditur ordo aliquorum per ſe adinvicem connexorum, & non per accidens: in his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero præexiſtenti in quantum hujuſmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas: unde in hujuſmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

** lib. 1. Poſter. text. 6. tom. 1.*

Ad tertium dicendum, quòd illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ ſupra ſeipſam, per accidens ſe habet ad ordinem finium: quod patet ex hoc quod circa unum & eundem actum indifferenter ſemel, vel pluries ſupra ſeipſam voluntas reflectitur.

Articulus V.

Utrum unius hominis poſſint eſſe plures ultimi fines.

Infra q. 11. ar. 1. ad 1. & q. 13. ar. 3. ad 10. Et 1. d. 1. art. 1. & 3. Et 3. d. 31. q. 1. ar. 1. Et mal. q. 14. art. 2. & ad 5.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd poſſibile ſit voluntatem unius hominis in plura ferri ſimul, ſicut in ultimos fines. Dicit enim Auguſt.* 19. de civit. Dei (cap. 1.) quod *quidam ultimum hominis finem poſuerunt in quatuor, ſcilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute*: hæc autem manifeſtè ſunt plura. Ergo unus homo poteſt conſtituere ultimum finem ſuæ voluntatis in multis.

** lib. 19. c. 1. 5.*

¶ 2. Præterea, Quæ non opponuntur adinvicem, ſe invicem non excludunt: ſed multa inveniuntur in rebus quæ ſibi invicem non opponuntur. Ergo ſi unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

¶ 3. Præterea, Voluntas per hoc quod conſtituit ultimum finem in aliquo, ſuam liberam potentiam non amittit: ſed antequam conſtitueret ultimum finem ſuum in illo, putà in voluptate, poterat conſtituere finem ſuum ultimum in alio, putà in divitiis. Ergo etiam poſtquam conſtituit aliquis ultimum finem in divitiis. Ergo poſſibile eſt unius hominis voluntatem ſimul ferri in diverſa, ſicut in ultimos fines.

Sed contra, Illud in quo quieſcit aliquis ſicut in ultimo fine hominis,

Digitized by Google

hominis, affectui dominatur: quia ex eo totius vitæ ſuæ regulas accipit. Unde de guloſis dicitur Philipp. 3. *Quorum Deus venter eſt*, quia ſcilicet conſtituunt ultimum finem in delitiis ventris. Sed ſicut dicitur Matt. 6. *Nemo poteſt duobus dominis ſervire*, adinvicem ſcilicet non ordinatis: ergo impoſſibile eſt eſſe plures ultimos fines unius hominis adinvicem non ordinatos.

CONCLUSIO.

Cùm illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, & completivum ſui ipſius, non poſſunt unius hominis plures ſimul eſſe fines ultimi.

RESPONDEO dicendum, quod impoſſibile eſt quod voluntas unius hominis ſimul ſe habeat ad diverſa, ſicut ad ultimos fines: cuius ratio poteſt triplex aſſignari.

¶ *Prima* eſt, quia cum unumquodque appetat ſuam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, & completivum ſui ipſius. Unde Auguſt.* dicit 19. de civit. Dei. (cap. 1.) *Finem hominum nunc dicimus, non quod conſumitur ut non ſit, ſed quod perficitur ut plenè ſit.* Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipſum appetendum relinquatur: quod eſſe non poteſt ſi aliquid extraneum ad ipſius perfectionem requiratur. Unde non poteſt eſſe quod in duo ſic tendat appetitus, ac ſi utrumque ſit bonum perfectum ipſius.

** lib. 19. de civit. Dei c. 1. non longè à princ. tom. 5.*

¶ *Secunda* ratio eſt, quia ſicut in proceſſu rationis principium eſt id quod naturaliter cognoſcitur; ita in proceſſu rationalis appetitus, qui eſt voluntas, oportet eſſe principium id quod naturaliter deſideratur: hoc autem oportet eſſe unum, *quia natura non tendit niſi ad unum*: principium autem in proceſſu rationalis appetitus eſt ultimus finis. Unde oportet id, in quod tendit voluntas ſub ratione ultimi finis, eſſe unum.

¶ *Tertia* ratio eſt, quia cùm actiones voluntariæ ex fine ſpeciem ſortiantur, ſicut* ſuprà habitum eſt; (art. 3.) oportet quòd à fine ultimo, qui eſt communis, ſortiantur rationem generis: ſicut & naturalia ponuntur in genere ſecundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujuſmodi, ſint unius generis; oportet ultimum finem eſſe unum: & præcipuè quia in quolibet genere eſt unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum* eſt; (art. 4.) Sicut autem ſe habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem: Unde oportet quòd ſicut omnium hominum eſt naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine ſtatuatur.

** Art. 3.*

** Artic. præced.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his conſtituti, ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etſi plura accipi poſſunt, quæ ad invicem oppoſitionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur quod ſit aliquid de perfectione rei extra ipſam.

AD TERTIUM dicendum, quòd poteſtas voluntatis non habet ut faciat oppoſita eſſe ſimul, quod contingeret ſi tenderet in plura diſparata, ſicut in ultimos fines, ut ex* dictis patet.

** In tot. art.*

ARTICULUS VI.

Vtrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

*Infra q. 60. art. 1. co. & 4. d. 49. q. 1. ar. 3. q. 4. Et cont. cap. 100. * cap. 1. non longè à princ. tom. 3.*

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnia quæcunque vult homo, propter ultimum finem velit: ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, ſerioſa dicuntur: quaſi utilia, ſed iocoſa à ſeriis diſtinguuntur. Ergo ea quæ homo iocosè agit, non ordinat in ultimum finem.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in principio* Metaph. quod *ſcientiæ ſpeculativæ propter ſeipſas quæruntur*: nec tamen poteſt dici, quòd quælibet earum ſit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

¶ 3. Præterea, Quicunque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine: ſed non ſemper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit: non ergo omnia homo appetit, aut facit propter ultimum finem.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Aug.* 19. de civit. Dei. (c. 1.) Illud eſt finis boni noſtri, propter quod amantur cætera, illud autem propter ſeipſum.

** lib. 19. c. 1. non multum à princ. tom. 5.*

CONCLUSIO.

Cùm ultimus finis hoc modo ſe habeat in movendo appetitum, ſicut ſe habet in aliis motionibus primum movens, ſine quo non movent cauſæ ſecundæ: oportet quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem. & hoc apparet duplici ratione. *Primò* quidem, quia quicquid homo appetit, appetit ſub ratione boni: quod quidem ſi non appetitur ut bonum perfectum quod eſt ultimus finis, neceſſe eſt ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia ſemper inchoatio alicuius ordinatur ad conſummationem ipſius; ſicut patet tam in his quæ fiunt à natura, quam in his quæ fiunt ab arte: & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem conſummatam, quæ eſt propter ultimum finem. *Secundò*, quia ultimus finis hoc modo ſe habet in movendo appetitum, ſicut ſe habet in aliis motionibus primum movens. Manifeſtum eſt autem quod cauſæ ſecundæ moventes, non movent niſi ſecundum quod moventur à primo movente, unde ſecunda appetibilia non movent appetitum niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt ultimus finis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinſecum: ſed tantum ordinantur ad bonum ipſius ludentis, prout ſunt delectantes, vel requiem præſtantes: bonum autem conſummatum hominis eſt ultimus finis ejus.

Et ſimiliter dicendum AD SECUNDUM de ſcientia ſpeculativa quæ appetitur ut bonum quoddam ſpeculantis, quòd comprehenditur ſub bono completo & perfecto, quod eſt ultimus finis.

AD TERTIUM dicendum, quòd non oportet ut ſemper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur: ſed virtus primæ intentionis, quæ eſt reſpectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuſcunque rei, etiamſi de ultimo fine actu non cogitetur, ſicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet paſſu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Vtrum ſit unus ultimus finis omnium hominum.

Supr. art. 5. cor. & 1 ... hic. lect. 9. co. 1. fin.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnium hominum ſit unus finis ultimus. Maximè enim videtur ultimus finis eſſe hominis incommutabile bonum: ſed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando: non ergo omnium hominum unus eſt ultimus finis.

¶ 2. Præterea, Secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur: ſi igitur eſſet unus ultimus finis omnium hominum: ſequeretur quod in hominibus non eſſent diverſa ſtudia vivendi: quod patet eſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Finis eſt actionis terminus, actiones autem ſunt ſingularium; homines autem etſi conveniant in natura ſpeciei, tamen differunt ſecundum ea quæ ad individua pertinent; non ergo omnium eſt unus ultimus finis.

SED CONTRA eſt, quod* Auguſtinus dicit 13. de Trinitate, (cap. 3.) quòd *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui eſt beatitudo.*

** lib. 13. de Trin. c. 3. & 4. tom. 3.*

CONCLUSIO.

Tametſi unus eſt ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen ea, quæ per varia ſtudia homines, ut ultimos fines aſſequi conantur.

RESPONDEO dicendum, quòd de ultimo fine poſſumus loqui dupliciter: uno modo ſecundum rationem ultimi finis: alio modo ſecundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt ſuam perfectionem adimpleri, quæ eſt ratio ultimi finis, ut dictum eſt. (art. 5.)* Sed quantum ad id in quo iſta ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tanquam conſummatum bonum, quidam verò voluptatem, quidam verò quodcunque aliud. Sicut & omni guſtui delectabile eſt dulce: ſed quibuſdam maximè delectabilis eſt dulcedo vini, quibuſdam dulcedo mellis, aut alicuius talium: illud tamen dulce oportet ſimpliciter eſſe melius delectabile, in quo maximè delectatur qui habet optimum guſtum: & ſimiliter illud bonum oportet eſſe completiſſimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum benè diſpoſitum.

** Art. 5. huius q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo verè invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipſa ultimi finis intentione, quam quærunt falsò in aliis rebus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd diverſa ſtudia vivendi contingunt in hominibus propter diverſas res, in quibus quæritur ratio ſummi boni.

AD TERTIUM dicendum, quòd etſi actiones ſint ſingularium, tamen primum principium agendi in eis eſt natura, quæ tendit ad unum, ut dictum eſt (art. 5.)*

** Ibid.*

ARTICULUS VIII.

Vtrum in ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Infra q. 101. art. 2. & 2. d. 18 art. 1. & 2. cor. & 1. cont. c. 75 ſ. 1. & lib. 3. c. 17. 25. & 27. fin. & 95. c. 2. & ver. q. 5. ar. 6. ad quartum.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim reſpondet principio: ſed illud quod eſt principium hominum, ſcilicet Deus, eſt etiam principium omnium aliorum: ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

¶ 2. Præterea, Dionyſ. dicit in lib. de divin. nomin.* quod *Deus convertit omnia ad ſeipſum tanquam in ultimum finem*: ſed ipſe eſt ultimus finis hominis, quia ſolo ipſo fruendum eſt; Ergo in ultimo fine hominis etiam alia conveniunt.

** cap. 10. circa pr. & cap. 4. ... med.*

¶ 3. Præterea, Finis ultimus hominis eſt obiectum voluntatis. Sed obiectum voluntatis eſt bonum univerſale, quod eſt finis omnium: Ergo neceſſe eſt, quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

SED CONTRA eſt, quòd ultimus finis hominum eſt beatitudo quam omnes appetunt, ut Auguſt. dicit (ubi ſup.)† ſed *non cadit in animalia expertia rationis, ut beata ſint*, ſicut* Aug. dicit in lib. 83. quæſt. (quæſt. 5.) non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

† lib. 19. de civit. Dei c. 1. & 13. de Trin. c. 3. & 4.

** lib. 83. qq. q. 5. tom. 4.*

CONCLUSIO.

Quamvis Deus ſit ultimus finis omnium rerum, non eſt tamen hominis, & aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis quantum ad illius conſecutionem & adeptionem.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Philoſ. dicit in 5.† Met. (text. 22.) finis dupliciter dicitur, ſcilicet *cuius* & *quo*, id eſt, ipſa res in qua ratio boni invenitur, & uſus ſive adeptio illius rei;

† tex. 22. tom. 3.

Digitized by Google

ſicut ſi dicamus, quod motus corporis gravis finis eſt vel locus inferior, ut res: vel hoc quod eſt eſſe in loco inferiori, ut uſus & finis avari eſt vel pecunia, ut res, vel poſſeſſio pecuniæ, ut uſus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipſam rem; quæ eſt finis: ſic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus eſt ultimus finis hominis & omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad conſecutionem finis, ſic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales, nam homo & aliæ rationales creaturæ conſequuntur ultimum finem, cognoſcendo & amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quæ adipiſcuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam ſimilitudinem Dei, ſecundum quod ſunt vel vivunt, vel etiam cognoſcunt.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUÆSTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo conſiſtit, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de beatitudine.
Primò, quidem in quibus ſit.
Secundò, quid ſit.
Tertiò, qualiter eam conſequi poſſimus.

Circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, utrum Beatitudo conſiſtat in divitiis.
¶ Secundo, utrum in honoribus.
¶ Tertiò, utrum in fama ſive in gloria.
¶ Quartò, utrum in poteſtate.
¶ Quintò, utrum in aliquo corporis bono.
¶ Sextò, utrum in voluptate.
¶ Septimò, utrum in aliquo bono animæ.
¶ Octavò, utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in divitiis.

Sup. cont. c. 30. Et opuſc. 3. cap. 108. 202 & 264. Et opuſc. 20. lib. 1. c. 8. Et Matt. 5. c. 3. a. & 5. Et 1. Ethic. lect. 5 fin.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis in divitiis conſiſtat. Cùm enim beatitudo ſit ultimus finis hominis, in eo conſiſtit quod maximè in hominis affectu dominatur: hujuſmodi autem ſunt propriè divitiæ, dicitur enim Eccl. 10. *Pecuniæ obediunt omnia:* ergo in divitiis beatitudo hominis conſiſtit.

¶ 2. Præterea, Secundum Boëtium in 3. de conſol. (Proſa 2.) *Beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus:* ſed in pecuniis omnia poſſideri videntur; quia ut Philoſophus dicit in 5. Ethic.* *Ad hoc nummus eſt inventus, ut ſit quaſi fideiuſſor habendi pro eo quodcunque homo voluerit.* Ergo in divitiis beatitudo conſiſtit.

Proſa 2. circa princip. † c. 5. & 1. Polit. c. 6 & 7. tom. 7.

¶ 3. Præterea, Deſiderium ſummi boni cum nunquam deficiat, videtur eſſe infinitum: ſed hoc maximè in divitiis invenitur, quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccl. 5. Ergo in divitiis beatitudo conſiſtit.

* lib 2. proſa 5. circa princip.

SED CONTRA, Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis conſiſtit, quàm in emittendo ipſam, ſed ſicut Boët. * in 3. de conſol. dicit (Proſa 5.) *Divitiæ effundendo quam coacervando melius nitent: ſi quidem avaritia ſemper odioſos, claros facit largitas:* ergo in divitiis beatitudo non conſiſtit.

CONCLUSIO.

Cùm beatitudo ſit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis ſuſtentandam; impoſſibile eſt beatitudinem hominis conſiſtere in divitiis.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem hominis in divitiis conſiſtere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philoſophus dicit in 1. Polit. (cap. 9.) * ſcilicet *naturales & artificiales.* Naturales quidem divitiæ ſunt, quibus homini ſubvenitur ad defectus naturales tollendos: ſicut cibus & potus, veſtimenta vehicula & habitacula, & alia hujuſmodi. Divitiæ artificiales ſunt quibus ſecundum ſe natura non iuvatur, ut denarii, ſed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut ſint quaſi menſura rerum venalium. Manifeſtum eſt autem quòd in divitiis naturalibus beatitudo hominis eſſe non poteſt: quæruntur enim hujuſmodi divitiæ ad ſuſtentandum naturam hominis: & ideo non poſſunt eſſe ultimus finis, ſed magis ordinantur ad hominem ſicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujuſmodi ſunt infra hominem & propter hominem facta, ſecundum illud Pſal. 8. *Omnia ſubieciſti ſub pedibus ejus.* Divitiæ autem artificiales non quæruntur niſi propter naturales: non enim quærerentur niſi quia per eas emuntur res ad uſum vitæ neceſſariæ: unde multò minus habent rationem ultimi finis. Impoſſibile eſt igitur beatitudinem, quæ eſt ultimus finis hominis, in divitiis eſſe.

* 1. Pol. cap. 6 a med. t. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem ſtultorum, qui ſola corporalia bona cognoſcunt, quæ pecunia acquiri poſſunt: iudicium autem de bonis humanis non debet ſumi à ſtultis, ſed à ſapientibus, ſicut & iudicium de ſaporibus ab his qui habent guſtum bene moderatum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd pecuniâ poſſunt haberi omnia venalia; non autem ſpiritualia, quæ vendi non poſſunt: unde dicitur Proverb. 17. *Quid prodeſt ſtulto divitias habere, cùm ſapientiam emere non poſſit!*

AD TERTIUM dicendum, quòd appetitus naturalium divitiarum non eſt infinitus, quia ſecundum certam menſuram ſufficiunt naturæ: ſed appetitus divitiarum artificialium eſt infinitus, quia deſervit concupiſcentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut * patet per Philoſophum in 1. Polit. (cap. 9.) aliter tamen eſt infinitum deſiderium divitiarum, & deſiderium ſummi boni. Nam ſummum bonum quantò perfectius poſſidetur, tantò ipſum magis amatur, & alia contemnuntur: quia quantò magis habetur, magis cognoſcitur, ideo dicitur Eccl. 24. *Qui edunt me, adhuc eſurient.* Sed in appetitu divitiarum, & quorumcumque temporalium bonorum eſt econverſò: nam quando iam habentur, ipſa contemnuntur & alia appetuntur, ſecundum quod ſignificatur Ioan. 4. cum Dominus dicit. *Qui bibit ex hac aqua.* (per quam temporalia ſignificantur), *ſitiet iterum:* & hoc ideo quia eorum inſufficientia magis cognoſcitur cùm habentur: & ideo hoc ipſum oſtendit eorum imperfectionem, & quod in eis ſummum bonum conſiſtit.

* 1. Pol. cap. 6. a med. t. 5.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in honoribus.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis in honoribus conſiſtat. Beatitudo enim ſive felicitas eſt *præmium virtutis*, ut Philoſophus dicit in 1. Ethic.* ſed honor maximè videtur eſſe id quod eſt *virtutis præmium*, ut Philoſoph. dicit in 4. Ethic.* ergo in honore maximè conſiſtit beatitudo.

1. Ethic. lect. 5 a. 2.

¶ 2. Præterea, Illud quod convenit Deo, & excellentiſſimis, maximè videtur eſſe beatitudo, quæ eſt bonum perfectum: ſed hujuſmodi eſt honor, ut Philoſophus dicit in 8. Ethic. & primæ Tim. 2. Apoſt. *Soli Deo honor & gloria.* Ergo in honore conſiſtit beatitudo.

* c. 9. t. 5. † c. 3. t. 5. * lib. 4. Ethic. c. 3. tom. 5. & lib. 1. c. 14.

¶ 3. Præterea, Illud quod eſt maximè deſideratum ab hominibus eſt beatitudo: ſed nihil videtur eſſe magis deſiderabile ab hominibus quàm honor, quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum ſui honoris: ergo in honore beatitudo conſiſtit.

† lib. 1. Ethic. c. 4. tom. 5.

SED CONTRA, Beatitudo eſt in Beato, honor autem *non eſt in eo qui honoratur, ſed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philoſophus dicit in 1. Ethic. † Ergo in honore beatitudo non conſiſtit.

CONCLUSIO.

Cùm ſecundum beatitudinem homo conſtituatur in excellentia, cuius ſignum eſt honor & reverentia, non niſi conſecutivè in honoribus beatitudo hominis conſiſtit.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem conſiſtere in honore: honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; & ita eſt ſignum & teſtimonium quoddam illius excellentiæ, quæ eſt in honorato: Excellentia autem hominis maximè attenditur ſecundùm beatitudinem, quæ eſt hominis bonum perfectum, & ſecundum partes ejus, id eſt, ſecundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur: & ideo honor poteſt quidem conſequi beatitudinem, ſed principaliter in eo beatitudo conſiſtere non poteſt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd honor non eſt præmium virtutis propter quod virtuoſi operantur; ſed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quaſi à non habentibus ad dandum maius, verum autem præmium virtutis eſt ipſa beatitudo propter quam virtuoſi operantur; ſi autem propter honorem operarentur, iam non eſſet virtus, ſed magis ambitio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd honor debetur Deo, & excellentiſſimis in ſignum vel teſtimonium excellentiæ præexiſtentis; non quòd ipſe honor faciat eos excellentes.

Q. art. de beat. & honor. à ſapientibus.

AD TERTIUM dicendum, quòd ex naturali deſiderio beatitudinis, quam conſequitur honor, ut dictum eſt, * contingit quòd homines maximè honorem deſiderant: unde quærunt homines maximè honorari à ſapientibus, quorum iudicio credunt ſe eſſe excellentes vel felices.

* In corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in fama, ſive gloria.

3. cont. c. 29. Et opuſc. 3. c. 108. & 164. Et opuſc. 20. lib. 1. cap. 8.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in gloria. In eo enim videtur beatitudo conſiſtere, quod redditur ſanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur: hujuſmodi autem eſt gloria, dicit enim Apoſt. Rom. 8. *Non ſunt condignæ paſſiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis;* ergo beatitudo conſiſtit in gloria.

* c. 4. in ſe prin. † ut habet Aug. in l. 83. q q. q. 31. circa fin. * lib. 1. proſa 7. poſt med.

¶ 2. Præterea, Bonum eſt diffuſivum ſui, ut patet per Dionyſ. 4. cap. de div. nom.* Sed per gloriam bonum hominis maximè diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, ut Ambr. † dicit, nihil aliud eſt quàm clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis conſiſtit in gloria.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt ſtabiliſſimum bonorum. Hoc autem eſſe videtur fama vel gloria, quia per hanc quodam modo homines æternitatem ſortiuntur: Unde Boët. dicit in lib. de conſ.* *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cùm futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo conſiſtit in fama ſeu gloria.

SED CONTRA Beatitudo eſt verum hominis bonum: ſed famam ſeu gloriam contingit eſſe falſam: ut enim dicit Boët. in lib. 3. de conſol. † *Plures magnum ſæpe nomen falſis vulgi opinionibus attulerunt, quo quid turpius excogitari poteſt. nam qui falſo prædicantur, ſuis ipſi neceſſe eſt laudibus erubeſcant:* non ergo beatitudo hominis conſiſtit in fama, ſeu gloria.

† lib. 3. de conſol. proſa 6. circa pr.

CON

CONCLUSIO.

Impoſſibile eſt in fama, ſeu gloria humana, quæ frequenter fallax eſt, conſiſtere hominis felicitatem.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem hominis in fama, ſeu gloria humana conſiſtere: nam gloria nihil aliud eſt quàm *clara notitia cum laude*, ut Ambroſ. dicit * Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enim cognitio à rebus cognitis cauſatur, ſed divina cognitio eſt cauſa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non poteſt cauſari à notitia humana, ſed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, & quodammodo cauſatur ab ipſa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non poteſt conſiſtere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet ſicut ex cauſa ex cognitione Dei: & ideo ex gloria, quæ eſt apud Deum, dependet beatitudo hominis, ſicut ex cauſa ſua, ſecundum illud Pſal. 90. *Eripiam eum, & glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, & oſtendam illi ſalutare meum.* Eſt etiam aliud conſiderandum quod humana notitia ſæpè fallitur, & præcipuè in ſingularibus contingentibus, cuiuſmodi ſunt actus humani: & ideo frequenter humana gloria fallax eſt. Sed quia Deus falli non poteſt, ejus gloria ſemper vera eſt: propter quod dicitur ſecundæ ad Corinth. 10. *Ille probatus eſt quem Deus commendat.*

* lib. 1. Augoſt. in lib. 83 q. q. 35 circe ſiem tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum quòd Apoſtolus non loquitur ibi de gloria quæ eſt ab hominibus, ſed de gloria quæ eſt à Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Matth. 8. *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris ſui coram Angelis ejus.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam eſt in cognitione multorum, ſi cognitio quidem vera ſit, oportet quod derivetur à bono exiſtente in ipſo homine: & ſic præſupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falſa ſit, non concordat rei: & ſic bonum non invenitur in eo, cuius fama celebris habetur, unde patet quòd fama nullo modo poteſt facere hominē beatū.

AD TERTIUM dicendum, quòd fama non habet ſtabilitatem, imo falſo rumore de facili perditur: & ſi ſtabilis aliquando perſeveret hoc eſt per accidens: ſed beatitudo habet per ſe ſtabilitatem & ſemper.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in poteſtate.

3 contra c. 31. Et opuſc. 3. c. 108. & 264.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod beatitudo conſiſtat in poteſtate. Omnia enim appetunt aſſimilari Deo tanquam ultimo fini & primo principio: ſed homines qui in poteſtatibus ſunt, propter ſimilitudinem poteſtatis maximè videntur eſſe Deo conformes, unde in ſcriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. 22. *Diis non detrahes:* ergo in poteſtate beatitudo conſiſtit.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt bonum perfectum; ſed perfectiſſimum eſt, quòd homo etiam alios congruè poſſit regere, quod evenit his qui in poteſtatibus ſunt conſtituti. Ergo beatitudo conſiſtit in poteſtate.

¶ 3. Præterea, Beatitudo, cum ſit maximè appetibilis, opponitur ei quod maximè eſt fugiendum. Sed homines maximè fugiunt ſervitutem, cui contraponitur poteſtas. Ergo in poteſtate beatitudo conſiſtit.

SED CONTRA, Beatitudo eſt perfectum bonum, ſed poteſtas eſt maximè imperfecta: ut enim dicit Boët. 3. de conſolat. (Proſa 5.) * *Poteſtas humana ſolicitudinum morſus expellere formidinum aculeos vitare nequit.* Et Poſtea: *Potentem cenſes, cui ſatellites latus ambiunt, qui quos terret, ipſe plus metuit?* Non igitur beatitudo conſiſtit in poteſtate.

* lib. 3. de conſ. proſe 5 circa med.

CONCLUSIO.

Poteſtas, cùm principium ſit, malum & bonum reſpiciens, in ejus bono uſu magis quam in ipſa, dicendum eſt conſiſtere hominis beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem in poteſtate conſiſtere propter duo. Primò quidem, quia poteſtas habet rationem principii, ut patet in 5. Metaph. (text. 17.) * beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundò, quia poteſtas ſe habet ad bonum & ad malum: beatitudo autem eſt proprium & perfectum hominis bonum. Unde magis poſſet conſiſtere beatitudo aliqua in bono uſu poteſtatis qui eſt per virtutem, quàm in ipſa poteſtate. Poſſunt autem quatuor generales rationes induci ad oſtendendum, quòd in nullo præmiſſorum exteriorum bonorum beatitudo conſiſtat: quarum prima eſt, quod cùm beatitudo ſit ſummum hominis bonum, non compatitur ſecum aliquod malum, omnia autem prædicta poſſunt inveniri, & in bonis, & in malis. Secunda ratio eſt, quia cum de ratione beatitudinis ſit, quòd per ſe ſit ſufficiens, ut patet in 1. Ethic. (cap. 7.) * neceſſe eſt, quòd beatitudinē adepta, nullum bonum neceſſarium homini deſit: Adeptis autem ſingulis præmiſſorum poſſunt adhuc multa bona homini neceſſaria deeſſe, putà ſapientia ſanitas corporis, & hujuſmodi. Tertia, quia cùm beatitudo ſit bonum perfectum, ex beatitudine non poteſt aliquod malum alicui provenire; quòd non convenit præmiſſis: dicitur enim Eccleſ. 5. quod *divitiæ interdum conſervantur in malum domini ſui*, & ſimile patet in aliis tribus. Quarta ratio eſt, quia ad beatitudinē homo ordinatur per principia interiora, cùm ad ipſam naturaliter ordinetur: præmiſſa autem quatuor bona magis ſunt à cauſis exterioribus, & ut plurimum à fortuna, unde & *bona fortunæ* dicuntur. Unde patet, quod in præmiſſis nullo modo beatitudo conſiſtit.

lib. 5. Metaph. c. 17. t. 3.

lib. 1. c. 7. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd divina poteſtas, eſt ſua bonitas: unde uti ſua poteſtate non poteſt, niſi benè: ſed hoc in hominibus non invenitur: unde non ſufficit ad beatitudinem, quod homo aſſimiletur Deo quantum ad poteſtatem, niſi aſſimiletur ei quantum ad bonitatem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut optimum eſt quòd aliquis utatur bene poteſtate in regimine multorum, ita peſſimum eſt, ſi malè utatur: & ita poteſtas ſe habet ad bonum & ad malum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſervitus eſt impedimentum boni uſus poteſtatis: & ideo naturaliter homines eam fugiunt. non quaſi in poteſtate hominis ſit ſummum bonum.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in aliquo corporis bono.

Inf. q. 18 ar. 3. cor. Et 4. d. 49. qu. 1. ar. 1. q. 1. Et 3. cõtr. c. 32. & 37. princ. & opuſc. 3. c. 264. a. Et Pſ. 32. cor. 8. & 1. Eth. lect. 10. cor. 2.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in bonis corporis. Dicitur enim Eccl. 30. *Non eſt cenſus ſupra cenſum ſalutis corporis*, ſed in eo quod eſt optimum, conſiſtit beatitudo: ergo conſiſtit in corporis ſalute.

¶ 2. Præterea, Dionyſ. dicit * 5. cap. de div. nom. quòd *eſſe eſt melius quàm vivere, & vivere melius quàm alia quæ conſequuntur*, ſed ad *eſſe*, vel *vivere* hominis requiritur ſalus corporis: cùm ergo beatitudo ſit ſummum bonum hominis, videtur quòd ſalus corporis maximè pertineat ad beatitudinem.

* cap. 5. non longè à princ.

¶ 3. Præterea, Quantò aliquid eſt communius; tanto ab altiori principio dependet: quia quantò eſt cauſa ſuperior, tantò ejus virtus ad plura ſe extendit. Sed ſicut cauſalitas cauſæ efficientis conſideratur ſecundum influentiam, ita cauſalitas finis attenditur ſecundum appetitum: ergo ſicut prima cauſa efficiens eſt, quæ in omnia influit; ita ultimus finis eſt quod ab hominibus deſideratur. Sed ipſum *eſſe* eſt quod maximè deſideratur ab hominibus: Ergo in his quæ pertinent ad *eſſe* hominis, ſicut eſt ſalus corporis, maximè conſiſtit beatitudo.

SED CONTRA eſt, quod ſecundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia: ſed ſecundum bona corporis à multis animalibus ſuperatur: ſicut ab elephante, in diuturnitate vitæ: à leone in fortitudine, à cervo in curſu. Ergo beatitudo hominis non conſiſtit in bonis corporis.

CONCLUSIO.

Cùm corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impoſſibile eſt in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ eſt ultimus hominis finis, conſiſtere.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem hominis in bonis corporis conſiſtere propter duo. Primò quidem, quia impoſſibile eſt quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud ſicut ad finem, ultimus finis ſit ejuſdem conſervatio in *eſſe*. Unde gubernator non intendit ſicut ultimum finem, conſervationem navis ſibi commiſſæ, eo quod navis ad aliud ordinatur ſicut in finem ſcilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum: ita homo eſt ſuæ voluntati & rationi commiſſus, ſecundum illud quod dicitur Eccl. 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilii ſui.* Manifeſtum eſt autem, quòd homo ordinatur ad aliquid ſicut ad finem, non enim homo eſt ſummum bonum: Unde impoſſibile eſt, quod ultimus finis rationis & voluntatis humanæ ſit conſervatio humani *eſſe*. Secundò, quia dato quod finis rationis & voluntatis humanæ eſſet conſervatio humani *eſſe*, non tamen poſſet dici quòd finis hominis eſſet aliquod corporis bonum. *eſſe* enim hominis conſiſtit in anima & in corpore: & quamvis *eſſe* corporis dependeat ab anima, *eſſe* tamen humanæ animæ non dependet à corpore, * ut ſuprà oſtenſum eſt (1. part. qu. 74. & qu. 95.) ipſúmque corpus eſt propter animam, ſicut materia propter formam, & inſtrumenta propter motorem, ut per ea ſuas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ ſicut ad finem: unde impoſſibile eſt quod in bonis corporis beatitudo conſiſtat, quæ eſt ultimus finis.

* 1. p. q. 73. & 90.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut corpus ordinatur ad animam ſicut ad finem, ita bona exteriora ad ipſum corpus: & ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus quæ per cenſum ſignificantur, ſicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *eſſe* ſimpliciter acceptum, ſecundum quod includit in ſe omnem perfectionem eſſendi, præeminet vitæ & omnibus perfectionibus ſubſequentibus: ſic igitur ipſum *eſſe* præhabet in ſe omnia bona ſubſequētia, & hoc modo Dionyſ. loquitur. Sed ſi conſideretur ipſum *eſſe* prout participatur in hac re, vel in illa quę non capiunt totam perfectionē eſſendi, ſed habent *eſſe* imperfectum, ſicut eſt *eſſe* cuiuſlibet creaturæ; ſic manifeſtum eſt quòd ipſum *eſſe* cum perfectione ſuperaddita eſt eminentius: unde & Dionyſ. * ibidem dicit, quòd *viventia ſunt meliora exiſtentibus, & intelligentia viventibus.*

* eodem loco cit.

AD TERTIUM dicendum; quòd quia finis reſpondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis eſt primum principium eſſendi, in quo eſt omnis eſſendi perfectio: cuius ſimilitudinem appetunt ſecundum ſuam perfectionem; quædam quidem ſecundum *eſſe* tantum, quædam ſecundum *eſſe* vivens, quædam ſecundum *eſſe* vivens, & intelligens, & beatum: & hoc paucorum eſt.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in voluptate.

4 d. 44. q. 1. ar. 3. qu. 4. ad tertiū & quartum

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis in voluptate conſiſtat. Beatitudo enim cum ſit ultimus

Digitized by Google

finis non appetitur propter aliud, ſed alia propter ipſum. Sed hoc maximè convenit delectationi. Ridiculum eſt enim ab aliquo quærere propter quid velit delectari, ut dicitur in 10. Ethic. (cap.2.) * Ergo beatitudo maximè in voluptate & delectatione conſiſtit.

Et 3. Ethic. c.27. & 13. paragraph.3. Et lib.4. q.83. p.4. Et opuſc. 3. c 108. Et Matt. 5. c.3.4. & 5. & 1. Ethic. lect. 3. 10. 1. text. 2. & lect. 10. col. 2.

¶ 2. Præterea, Cauſa prima vehementiùs imprimit quàm ſecunda, ut dicitur in lib. † de cauſis: influentia autem finis attenditur ſecundum ejus appetitum: illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maximè movet appetitum: hoc autem eſt voluptas, cuius ſignum eſt, quod delectatio intantum abſorbet hominis voluntatem & rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quòd ultimus finis hominis, qui eſt beatitudo, maximè in voluptate conſiſtat.

¶ 3. Præterea. Cùm appetitus ſit boni, illud quod omnia appetunt, videtur eſſe bonum optimum: ſed delectationem omnia appetunt, & ſapientes, & inſipientes, & etiam ratione carentia: ergo delectatio eſt optimum, conſiſtit ergo in voluptate beatitudo, quæ eſt ſummum bonum.

* lib.1 c.2. co. 5. † propoſ. 1. tom. 3. * lib. 5. Proſa 6.

Sed contra eſt, quod * Boët. dicit in 3. de conſol. (Proſa 7.) *Triſtes exitus eſſe voluptatum, quiſquis reminiſci libidinum ſuarum volet, intelliget: quæ ſi beatos efficere poſſent, nihil cauſa eſſet quin pecudes quoque beatæ eſſe dicantur.*

Concluſio.

Cùm omnis delectatio ſit quoddam proprium accidens quod conſequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, dici non poteſt hominis beatitudo in delectatione ſeu voluptate conſiſtere.

Respondeo dicendum, quòd quia delectationes corporales pluribus notæ ſunt, aſſumpſerunt ſibi nomen voluptatum, ut dicitur 7. Ethic. (cap. penult.) * In quibus tamen beatitudo principaliter non conſiſtit, quia in unaquaque re aliud eſt quod pertinet ad eſſentiam ejus, aliud eſt proprium accidens ipſius; ſicut in homine aliud eſt quod eſt *animal rationale mortale*, aliud quod eſt riſibile. Eſt igitur conſiderandum, quod omnis delectatio eſt quoddam proprium accidens, quod conſequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod ſibi conveniens, vel in re, vel in ſpe, vel ſaltem in memoria: Bonum autem conveniens ſi quidem ſit perfectum, eſt ipſa hominis beatitudo: ſi autem ſit imperfectum, eſt beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel ſaltem apparens. Unde manifeſtum eſt quod nec ipſa delectatio, quæ ſequitur bonum perfectum eſt ipſa eſſentia beatitudinis, ſed quoddam conſequens ad ipſam ſicut per ſe accidens: voluptas autem corporalis non poteſt etiam modo prædicto ſequi bonum perfectum, nam ſequitur bonum quod apprehendit ſenſus, qui eſt virtus animæ corpore utens: Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur ſecundum ſenſum, non poteſt eſſe perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ eſt ab organo corporeo abſoluta, quandam habet infinitatem reſpectu ipſius corporis & partium animæ corpori concreatarum: ſicut inviſibilia ſunt quodammodo infinita reſpectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur & finitur: unde forma à materia abſoluta, eſt quodammodo infinita. Et ideo ſenſus, qui eſt vis corporalis, cognoſcit ſingulare quod eſt determinatum per materiam: intellectus verò, qui eſt vis à materia abſoluta, cognoſcit univerſale quod eſt abſtractum à materia & continet ſub ſe infinita ſingularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehenſionē ſenſus delectationem corporalem cauſat, non eſt perfectum bonum hominis, ſed minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ, unde Sapient. 7. dicitur, quod *omne aurum in comparatione ſapientiæ, arena eſt exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis eſt ipſa beatitudo, nec eſt per ſe accidens beatitudinis.

† lib. 7. c.14. t.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ejuſdem rationis eſt, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil eſt aliud quàm quietatio appetitus in bono: ſicut ex eadem virtute naturæ eſt quòd grave feratur deorſum, & quòd ibi quieſcat. Unde ſicut bonum propter ſeipſum appetitur, ita & delectatio propter ſe, & non propter aliud appetitur, ſi ly (*propter*) dicat cauſam finalem: ſi verò dicat cauſam formalem, vel potius cauſam motivam, ſic delectatio eſt appetibilis propter aliud, id eſt, propter bonum quod eſt delectationis obiectum; & per conſequens eſt principium ejus, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia eſt quies in bono deſiderato.

Ad secundum dicendum, quòd vehemens appetitus delectationis ſenſibilis contingit ex hoc quod operationes ſenſuum, quia ſunt principia noſtræ cognitionis, ſunt magis perceptibiles: unde etiam à pluribus delectationes ſenſibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo omnes appetunt delectationes ſicut & appetunt bonum: & tamen delectationem appetunt ratione boni: & non è converſò, ut dictum eſt *. Unde non ſequitur quod delectatio ſit maximum & per ſe bonum, ſed quod unaquæque delectatio conſequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio conſequatur id quod eſt per ſe maximum bonum.

* In cor. art.

Articulus VII.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono animæ.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quod beatitudo conſiſtat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim eſt quoddam hominis bonum: hoc autem per tria dividitur, quæ ſunt *bona exteriora, bona corporis, & bona animæ*. Sed beatitudo non conſiſtit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis ſicut ſuprà oſtenſum * eſt (a. 5. & 6.) ergo conſiſtit in bonis animæ.

* Art. 5. huju quæſt.

¶ 2. Præterea, Illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quàm bonum quod ei appetimus; ſicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quàm pecuniam. Sed unuſquiſque quodcunque bonum ſibi appetit: ergo ſeipſum amat magis quàm omnia alia bona. Sed beatitudo eſt quod maximè amatur, quod patet ex hoc quod propter ipſam omnia amantur & deſiderantur: ergo beatitudo conſiſtit in aliquo bono ipſius hominis, ſed non in bonis corporis: ergo in bonis animæ.

¶ 3. Præterea, Perfectio eſt aliquid ejus quod perficitur; ſed beatitudo eſt quædam perfectio hominis: ergo beatitudo eſt aliquid hominis, ſed non eſt aliquid corporis, ut oſtenſum eſt * ergo beatitudo eſt aliquid animæ, & ita conſiſtit in bonis animæ.

* Art. 5.

Sed contra eſt, quod ſicut Auguſt. dicit lib. * de doctrina Chriſtiana (1. cap. 3. & lib. 22.) *id, in quo conſtituitur beata vita, propter ſe diligendum eſt*: ſed homo non eſt propter ſeipſum diligendus, ſed quicquid eſt in homine, eſt diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo conſiſtit.

* lib. 1. de doctr. Chriſt. 3. & 11. tom. 3.

Concluſio.

Beatitudo ipſa, cùm ſit perfectio animæ, eſt quoddam animæ bonum inhærens, ſed id in quo beatitudo conſiſtit, quod ſcilicet beatum facit, eſt aliquid extra animam.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt, (qu. 1. art. 8.) * finis dupliciter dicitur: ſcilicet ipſa res quam adipiſci deſideramus, & uſus, ſeu adeptio, vel poſſeſſio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipſam rem quam appetimus ſicut ultimum finem, impoſſibile eſt quod ultimus finis hominis ſit ipſa anima, vel aliquid ejus. Ipſa enim anima in ſe conſiderata eſt ut in potentia exiſtens; fit enim de potentia ſciente actu ſciens, & de potentia virtuoſa actu virtuoſa: cùm autem potentia ſit propter actum, ſicut propter complementum, impoſſibile eſt, quod id quod eſt ſecundum ſe in potentia exiſtens, habeat rationem ultimi finis: unde impoſſibile eſt quod ipſa anima ſit ultimus finis ſui ipſius. Similiter etiam neque aliquid ejus, ſive ſit potentia, ſive actus, ſive habitus: bonum enim quod eſt ultimus finis, eſt bonum perfectum complens appetitum: appetitus autem humanus, qui eſt voluntas, eſt boni univerſalis: quodlibet autem bonum inhærens ipſi animæ, eſt bonum participatum, & per conſequens particulatum: unde impoſſibile eſt quod aliquod eorum ſit ultimus finis hominis. Sed ſi loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipſam adeptionem, vel poſſeſſionem, ſeu quemcumque uſum ipſius rei quæ appetitur ut finis, ſic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem conſequitur. Res ergo ipſa quæ appetitur ut finis, eſt id in quo beatitudo conſiſtit, & quod beatum facit: ſed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum eſt quod beatitudo eſt aliquid animæ: ſed in quo conſiſtit beatitudo, eſt aliquid extra animam.

* q. præc. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum quod ſub illa diviſione comprehenduntur omnia bona quæ homini ſunt appetibilia, ſic bonum animæ dicitur non ſolum potentia, aut habitus aut actus; ſed & obiectum quod eſt extrinſecum: & hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo conſiſtit, eſſe quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quòd ad propoſitum pertinet, quod beatitudo maximè amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiſcitur bonum; & ſic etiam homo amat ſeipſum: unde non eſt eadem ratio amoris utrobique, utrum autem amore amicitiæ aliquid homo ſupra ſe amet, erit locus conſiderandi cum de charitate agetur, (in 2. 2. qu. 26.)

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo ipſa cum ſit perfectio animæ, eſt quoddam animæ bonum inhærens: ſed id, in quo beatitudo conſiſtit, quod ſcilicet beatum facit, eſt aliquid extra animam, ut dictum eſt. †

* 12. p. 2. c. 1. † Art. 3. 1. q. 11. ar. 12. & q. 12. a. 2. 4. & 1. 2. q. 13. ar. 1. Et 4. dist. 4. 7. & c. 54. & 2. Et. q. 22. & 26. Et a. 1. 2. Et 3. 8. & Pſal. 32. c. 8.

Articulus VIII.

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono creato.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono creato. Dicit enim Dion. 4. cap. divin. nom. * quod *divina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum*: ex quo poteſt accipi quod ſummum inferioris naturæ ſit attingere infimum naturæ ſuperioris, ſed ſummum hominis bonum eſt beatitudo: cùm ergo Angelus naturæ ordine ſit ſupra hominem, ut in primo habitum eſt (vel 1. part. quæſt. 108. art. 8.) † videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in hoc quod aliquo modò attingit ad Angelum.

¶ 2. Præterea, Ultimus finis cuiuſlibet rei eſt in ſuo opere perfecto: unde pars eſt propter totum, ſicut propter finem: ſed tota univerſitas creaturarum, quæ dicitur *maior mundus*, comparatur ad hominem, qui in 8. Phyſic. (text. 17.) dicitur *minor mundus*, ſicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis conſiſtit in tota univerſitate creaturarum.

* c. 4. p. 1. aliquot ralem ante fi. † qu. 71. art. 2. & 108. a. 8. & q. 111. * lib. 8. Phyſic. text. 17. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale deſiderium quietatur: ſed deſiderium hominis non extenditur ad maius bonum quàm ipſe capere poteſt: cùm ergo homo non ſit capax boni quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri poſſit: & ita beatitudo hominis in aliquo bono creato conſiſtit.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit 19. de civit Dei (cap. 26.)

* I3

* Vt vita carnis anima eſt: ita beata vita hominis, Deus eſt, de quo dicitur, Pſalm. 143. *Beatus populus cuius Dominus Deus ejus eſt.* [* lib. 19. c. 26. & in princ. tom. 5.]

CONCLUSIO.

Cùm appetitum humanum qui eſt voluntas, nihil quietum reddere aut ſatiare poſſit præter univerſale bonum quod eſt illius objectum, omne autem bonum creatum ſit bonum particulare, non poteſt hominis beatitudo conſiſtere in aliquo bono creato.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt beatitudinem hominis eſſe in aliquo bono creato, beatitudo enim eſt bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum, alioquin non eſſet ultimus finis, ſi adhuc reſtaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis quæ eſt appetitus humanus, eſt univerſale bonum, ſicut objectum intellectus eſt univerſale verum. Ex quo patet quod nihil poteſt quietare voluntatem hominis niſi bonum univerſale, quòd non invenitur in aliquo creato, ſed ſolum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Vnde ſolus Deus voluntatem hominis implere poteſt; ſecundum quod dicitur in Pſal. 102. *Qui replet in bonis deſiderium*, &c. In ſolo igitur Deo beatitudo hominis conſiſtit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ſuperius hominis* attingit quidem *infimum angelicæ* naturæ per quandam ſimilitudinem, non tamen ibi ſiſtit ſicut in ultimo fine, ſed procedit uſque ad ipſum univerſalem fontem boni: qui eſt univerſale objectum beatitudinis omnium beatorum tanquam infinitum & perfectum bonum exiſtens.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi totum aliquod non ſit ultimus finis, ſed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non eſt ipſum totum, ſed aliquid aliud: univerſitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non eſt ultimus finis: ſed ordinatur in Deum ſicut in ultimum finem: unde bonum univerſi non eſt ultimus finis hominis, ſed ipſe Deus.

AD TERTIUM dicendum, quòd bonum creatum non eſt minus quàm bonum, cuius eſt homo capax, ut rei intrinſecæ, & inhærentis: eſt tamen minus quàm bonum, cuius eſt capax ut objecti, quod eſt infinitum: bonum autem quod participatur ab Angelo & à toto univerſo, eſt bonum finitum & contractum.

QUÆSTIO III.

Quid ſit beatitudo, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt quid ſit beatitudo, & quæ requiruntur ad ipſam.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primo, utrum beatitudo ſit aliquid increatum.

¶ Tertiò, utrum ſit operatio ſenſitivæ partis, an intellectivæ tantum.

¶ Quartò, ſi eſt operatio intellectivæ partis, utrum ſit operatio intellectus, an voluntatis.

¶ Quintò, ſi eſt operatio ſpeculativi intellectus, aut practici.

¶ Sextò, ſi eſt operatio intellectus ſpeculativi; utrum conſiſtat in ſpeculatione ſcientiarum ſpeculativarum.

¶ Septimò, utrum conſiſtat in ſpeculatione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſcilicet Angelorum.

¶ Octavò, utrum in ſola ſpeculatione Dei, qua per eſſentiam videtur.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum beatitudo ſit aliquid increatum.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo ſit aliquid increatum. Dicit enim Boët. in 3. de conſol. (Proſa 10.) *eſſe Deum ipſam beatitudinem neceſſe eſt confiteri.*

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt ſummum bonum: ſed eſſe ſummum bonum convenit Deo, cùm ergo non ſunt plura ſumma bona, videtur quod beatitudo ſit idem quod Deus.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt ultimus finis in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit, ſed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet niſi in Deum quo ſolo fruendum eſt: ut Aug. dicit † Ergo beatitudo eſt idem quod Deus.

SED CONTRA, Nullum factum eſt increatum, ſed beatitudo hominis eſt aliquid factum: quia ſecundum Auguſt.* 1. de doct. Chri. *Illis rebus fruendum eſt quæ nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non eſt aliquid increatum.

CONCLUSIO.

Beatitudo hominis quantum ad cauſam vel objectum, eſt aliquid increatum: quantum verò ad ipſam eſſentiam beatitudinis, eſt aliquid creatum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7.) * finis dicitur dupliciter. Uno modo ipſa res, quam cupimus adipiſci, ſicut avaro eſt finis pecunia. Alio modo, ipſa adeptio vel poſſeſſio, ſeu uſus aut fruitio ejus rei, quæ deſideratur: ſicut ſi dicatur quod poſſeſſio pecuniæ eſt finis avari, & frui re voluptuoſa eſt finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis eſt bonum increatum, ſcilicet Deus, qui ſolus ſua infinita bonitate poteſt voluntatem hominis perfectè implere. Secundò autem modo ultimus finis hominis eſt creatum aliquid in ipſo exiſtens, quod nihil eſt aliud quàm adeptio vel fruitio finis; ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis conſideretur, quantum ad cauſam vel objectum, ſic eſt aliquid increatum: ſi autem conſideretur quantum ad ipſam eſſentiam beatitudinis, ſic eſt aliquid creatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus eſt beatitudo per eſſentiam ſuam, non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus eſt, ſed per eſſentiam ſuam: homines autem ſunt beati, ſicut ibidem dicit Boët.* per participationem: ſicut & dii per participationem dicuntur. Ipſa autem participatio beatitudinis, ſecundum quam homo dicitur beatus; aliquid creatum eſt. [* Eadem proſa 10. lib. 3. de conſ.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd beatitudo dicitur eſſe ſummum hominis bonum: quia eſt adeptio vel fruitio ſummi boni.

AD TERTIUM dicendum, quòd beatitudo dicitur ultimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II.

Vtrum beatitudo ſit operatio.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo non ſit operatio. Dicit enim Apoſt. Rom. 6. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione, finem vero vitam æternam*, ſed vita non eſt operatio, ſed eſt ipſum eſſe viventium. Ergo ultimus finis qui eſt beatitudo, non eſt operatio. [1. d. 1. q. 1. ar. 1. & 3. d. 34. q. 1. ar. 5. co. & 4. d 49. q. 1. ar. 2. q. 2. & qu 4. art. 2 Et quodl. 8. ar. 19. co. & 1 Eth. lect 1 & 9 Met. lect 9 fini]

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit in tertio de conſol. (Proſa 2.) * quod *beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus*, ſed ſtatus non nominat operationem. Ergo beatitudo non eſt operatio. [* Proſa 2. circa princip.]

¶ 3. Præterea, Beatitudo ſignificat aliquid in beato exiſtens, cum ſit ultima perfectio hominis, ſed operatio non ſignificat ut aliquid exiſtens in operante, ſed magis ut ab ipſo procedens. Ergo beatitudo non eſt operatio.

¶ 4. Præterea, Beatitudo permanet in beato: operatio autem non permanet, ſed tranſit. Ergo beatitudo non eſt operatio.

¶ 5. Præterea, Unius hominis eſt una beatitudo, operationes autem ſunt multæ. Ergo beatitudo non eſt operatio.

¶ 6. Præterea, Beatitudo ineſt beato abſque interruptione: ſed operatio humana frequenter interrumpitur, putà ſomno vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo nō eſt operatio.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 1. Eth. † quod *felicitas eſt operatio ſecundum virtutem perfectam.* [† lib. 1. Eth. c. 7. poſt med. tom. 5.]

CONCLUSIO.

Cùm beatitudo conſiſtat in ultimo hominis actu, neceſſe eſt ipſam eſſe aliquam hominis operationem.

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundum quod beatitudo hominis eſt aliquid creatum in ipſo exiſtens, neceſſe eſt dicere, quòd beatitudo hominis ſit operatio. Eſt enim beatitudo ultima hominis perfectio, unumquodque autem intantum perfectum eſt, inquantum eſt actu, nam potentia ſine actu imperfecta eſt: oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis conſiſtere. Manifeſtum eſt autem quòd operatio eſt ultimus actus operantis: unde & *actus ſecundus* à Philoſopho nominatur in ſecundo de anima.* nam habens formam, poteſt eſſe in potentia operans, ſicut ſciens eſt in potentia conſiderans: & inde eſt quod in aliis rebus *unaquæque dicitur eſſe propter ſuam operationem*, ut dicitur in 2. de cœlo. (text. 17.) † neceſſe eſt ergo beatitudinem hominis operationem eſſe. [* lib. 2. text. 2. ad. ... 3 & 6. tom. 2.] [† lib. 2. text. 17. tom. 2.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vita dicitur dupliciter. Uno modo ipſum *eſſe* vivētis: & ſic beatitudo non eſt vita. Oſtenſum eſt enim quòd *eſſe* unius hominis qualecunque ſit, non eſt hominis beatitudo: ſolius enim Dei beatitudo eſt ſuum *eſſe*. Alio modo dicitur *vita* ipſa operatio viventis ſecundum quam principium vitæ in actum reducitur: & ſic nominamus vitam activam, vel *contemplativam*, vel *voluptuoſam*: & hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis: quod patet per hoc quod dicitur Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum & unum.* [* qu. 2. art. 5.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd Boët.* definiendo Beatitudinem conſideravit ipſam communem beatitudinis rationem, eſt enim communis beatitudinis ratio, quòd ſit bonum commune perfectum, & hoc ſignificavit, cùm dixit, quod eſt *ſtatus omnium bonorum aggregationē perfectus*: per quod nihil aliud ſignificatur, niſi quod beatus eſt in ſtatu boni perfecti. Sed Ariſt.* expreſſit ipſam eſſentiam beatitudinis, oſtendens per quid homo ſit in hujuſmodi ſtatu: quia per operationem quandam, & ideo in 1. Ethic. (ut ſup.) ipſe etiam oſtendit, quod *beatitudo eſt bonum perfectum.* [* Loco in arg. cit.] [* Ibidi] [* cap. 7. tom. 5.]

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dicitur in 9. Metaph. (text. 16.) * duplex eſt actio: una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, ſicut urere & ſecare: & talis operatio non poſſet eſſe beatitudo, nam talis operatio non eſt actus & perfectio agentis, ſed magis patientis, ut ibidem dicitur*. Alia eſt actio manens in ipſo agente, ut *ſentire*, *intelligere*, & *velle*, & hujuſmodi actio eſt perfectio, & actus agentis: & talis operatio poteſt eſſe beatitudo. [* text. 16. tom. 3.] [* Eodem tom. 16.]

AD QUARTUM dicendum, quòd cùm beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, ſecundum quod diverſæ res beatitudinis capaces, ad diverſos gradus perfectionis pertingere poſſunt: ſecundum hoc neceſſe eſt quod diverſimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo eſt beatitudo per eſſentiam, quia ipſum *eſſe* ejus, eſt operatio ejus, quia non fruitur alio ſed ſeipſo. In Angelis autem beatitudo eſt ultima perfectio ſecundum aliquam operationem qua coniunguntur bono increato: & hæc operatio eſt in eis unica & ſempiterna. In hominibus autem ſecundum ſtatum præſentis vitæ eſt ultima perfectio ſecundum operationem qua homo coniungitur Deo: ſed hæc operatio nec continua poteſt eſſe, & per conſequens nec unica eſt, quia operatio interciſſione multiplicatur: & propter hoc in ſtatu præſentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non poteſt. Unde Philoſophus in 1. Eth. (ut ſuprà) * ponens beatitudinem hominis in hac vita dicit eam *imperfectam*, poſt multa concludens. *Beatos autem dici-* [* c. 10. in fine. 5.]

Digitized by Google

tranſ, ut homines: ſed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando *erimus ſicut Angeli in cœlo*: ſicut dicitur Matth. 22. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam ceſſat objectio: quia una & continua & ſempiterna operatione in illo beatitudinis ſtatu mens hominis Deo conjungitur: ſed in præſenti vita quantum deficimus ab unitate & continuitate talis operationis, tantum deficimus à beatitudinis perfectione, eſt tamen aliqua participatio beatitudinis: & quantò operatio poteſt eſſe magis continua & una, tantò plus habet rationem beatitudinis: & ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, eſt minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ verſatur circa unum, id eſt, circa veritatis contemplationem: etſi aliquando homo actu non operetur hujuſmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, ſemper poteſt operari. Et quia etiam ipſam ceſſationem, putà ratione ſomni, vel occupationis alicuius naturalis ad operationem prædictam ordinat, quaſi videtur operatio continua eſſe.

Et per hoc patet ſolutio ad QUINTUM & ad SEXTUM.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo ſit operatio ſenſitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

3. q. cont. c. 33. & 37 prin. & opuſc. 3. c. 264. & 1. Eth. lect. 10. cor. 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo conſiſtat etiam in operatione ſenſus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione ſenſitiva, niſi intellectiva: ſed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione ſenſitiva, *quia non poſſumus intelligere ſine phantaſmate*, ut dicitur in tertio de anima. † Ergo beatitudo conſiſtit etiam in operatione ſenſitiva.

*† tex. 30. tom. 2. * Proſa 2. circa princip.*

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit in 3.* de conſol. (Proſa. 2.) quòd *beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed quædam bona ſunt ſenſibilia, quæ attingimus per ſenſus operationem: Ergo videtur quod operatio ſenſus requiratur ad beatitudinem.

† lib. 1. Ethic. c. 7. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt bonum perfectum, ut probatur in 1. Ethicor.† quod non eſſet, niſi homo perficeretur per ipſam ſecundum omnes partes ſuas. Sed per operationes ſenſitivas quædam partes animæ perficiuntur: Ergo operatio ſenſitiva requiritur ad beatitudinem.

SED CONTRA, In operatione ſenſitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non conſiſtit in operatione ſenſitiva.

CONCLUSIO.

Cum homo per ſenſus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non eſt ſenſitivæ partis operatio.

RESPONDEO dicendum, quòd ad beatitudinem poteſt aliquid pertinere tripliciter. Uno modo eſſentialiter. Alio modo, antecedenter. Tertiò modo conſequenter. *Eſſentialiter* quidem non poteſt pertinere operatio ſenſus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis conſiſtit eſſentialiter in conjunctione ipſius ad bonum increatum, quod eſt ultimus finis, ut ſuprà oſtenſum eſt. (art. 1.) * cui homo conjungi non poteſt per ſenſus operationem. Similiter etiam, quia oſtenſum eſt (qu. 2. art. 5.) † in corporalibus bonis beatitudo hominis non conſiſtit, quæ tamen ſola per ſenſus operationem attingimus. Poſſunt autem operationes ſenſus pertinere ad beatitudinem antecedenter & conſequenter: *antecedenter* quidem ſecundum beatitudinem imperfectam, qualis in præſenti vita haberi poteſt: nam operatio intellectus præexigit operationem ſenſus. *Conſequenter* autem in illa perfecta beatitudine quæ expectatur in cœlo; quia poſt reſurrectionem ex ipſa beatitudine animæ, ut Auguſtinus dicit in Epiſtola ad Dioſcorum, * fiet quædam refluentia in corpus & in ſenſus corporeos, ut in ſuis operationibus perficiantur, ut infrà magis patebit, cùm de † reſurrectione agetur: non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur, à ſenſu dependebit.

** Art. 1. huius q. † qu. 2. art. 5.*

** aliquã tulum ante med. epiſt. & epiſt. 56. tom. 2. † In 3. p. jed non compl.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectio illa probat, quòd operatio ſenſus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi poteſt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad univerſalem fontem totius boni; non quod indigeat ſingulis particularibus bonis: ſed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum, ſufficientium ad perfectiſſimam operationem huius vitæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd in perfecta beatitudine perficitur totus homo, ſed in inferiori parte per redundantiam à ſuperiori: in beatitudine autem imperfecta præſentis vitæ econverſò à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem ſuperioris.

*Infrà q. 26 art. 2. & art. 3. cor. Et 2. con. c. 25. & 26. & 27. paragraph. 2. Et mal. q. 16. art. 2. ad 6. & verit. q. 1. ar. 5. ad 6. Et quodl. 8. ar. 19. Et opuſc. 3. c. 107. * lib. 19. c. 10. & 11. t. 5.*

ARTICULUS IV.

Utrum ſi beatitudo eſt intellectivæ partis, ſit operatio intellectus an voluntatis.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo conſiſtat in actu voluntatis. Dicit enim * Aug. 19. de Civit. Dei (cap. 11.) quòd *beatitudo hominis in pace conſiſtit.* Unde in Pſal. 147. *Qui poſuit fines tuos pacem:* ſed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate conſiſtit.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt ſummum bonum. Sed bonum eſt objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione conſiſtit.

¶ 3. Præterea, Primò moventi reſpondet ultimus finis: ſicut ultimus finis totius exercitus eſt victoria, quæ eſt finis ducis, qui omnes movet: ſed primum movens ad operandum eſt voluntas; quia movet alias vires, ut infrà dicetur. (qu. 9. art. 1.) Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

¶ 4. Præterea, Si beatitudo eſt aliqua operatio, oportet, quod ſit nobiliſſima operatio hominis; ſed nobilior eſt Dei dilectio, quæ eſt actus voluntatis, quam cognitio, quæ eſt operatio intellectus, ut patet per Apoſtolum 1. ad Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo conſiſtat in actu voluntatis.

*† lib. 13. de Trin. c. 5. in fi. tom. 3. * eod. lib. c. 6. circa medium. tom. 3.*

¶ 5. Præterea, † Auguſt. dicit in 13. de Trin. quòd *beatus eſt qui habet omnia quæ vult, & nihil vult malè.* Et poſt * pauca ſubdit: *Et appropinquat beato qui bene vult quodcumque vult, bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipſã ſcilicet bonã voluntatem.* Ergo beatitudo in actu voluntatis cõſiſtit.

SED CONTRA eſt, quòd Dominus dicit Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te Deum verum, unum:* vita autem æterna eſt ultimus finis, ut dictum eſt. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei conſiſtit, quæ eſt actus intellectus.

CONCLUSIO.

Cum finem intelligibilem non conſequamur, niſi per hoc quod ſit nobis præſens per actum intellectus: oportet beatitudinem eſſentialiter in actu intellectus conſiſtere, & non niſi accidentaliter (ſecundum ipſam ſcilicet delectationem quæ beatitudinem conſequitur) in actu voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quòd ad beatitudinem, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 2. art. 6.) * duo requiruntur. Unum, quod eſt *eſſe* beatitudinis: aliud quod eſt quaſi per ſe accidens eius, ſcilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod quantum ad id quod eſt eſſentialiter ipſa beatitudo, impoſſibile eſt quod conſiſtat in actu voluntatis. Manifeſtum eſt enim ex præmiſſis *, quod beatitudo eſt conſecutio finis ultimi: conſecutio autem finis non conſiſtit in ipſo actu voluntatis: voluntas autem fertur in finem, & abſentem, cùm ipſum deſiderat, & præſentem, cùm in ipſo requieſcens delectatur. Manifeſtum eſt autem quod ipſum deſiderium finis non eſt conſecutio finis, ſed eſt motus ad finem: delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis eſt præſens, non autem econverſò ex hoc aliquid fit præſens, quia voluntas delectatur in ipſo; oportet igitur aliquid aliud eſſe quàm actum voluntatis, per quod fit finis ipſe præſens voluntati: Et hoc manifeſtè apparet circa fines ſenſibiles. Si enim conſequi pecuniam eſſet per actum voluntatis, ſtatim à principio cupidus conſecutus eſſet pecuniam, quando eam vult habere; ſed à principio quidem eſt abſens ei, conſequitur autem ipſam per hoc quod manu ipſam apprehendit, vel aliquo hujuſmodi, & tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur & circa intelligibilem finem contingit: nam à principio volumus conſequi finem intelligibilem, conſequitur autem ipſum per hoc quod fit præſens nobis per actum intellectus, & tunc voluntas delectata conquieſcit in fine jam adepto. Sic igitur eſſentia beatitudinis in actu intellectus conſiſtit, ſed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem conſequens, ſecundum quod Aug. dicit. 10. confeſſ. (cap. 23.) * quod *beatitudo eſt gaudium de veritate:* quia ſcilicet ipſum gaudium eſt conſummatio beatitudinis.

** qu. 2. art. 6.*

** Art. 1. huius. & q. 2.*

** lib. 10. confeſſ. c. 23. circ. medium tom. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quaſi eſſentialiter ſit ipſa beatitudo, ſed quia antecedenter & conſequenter habet ſe ad ipſam. *Antecedenter* quidem, inquantum jam ſunt remota omnia perturbantia & impedientia ab ultimo fine; *conſequenter* verò, in quantum jam homo adepto ultimo fine, remanet pacatus, deſiderio quietato.

AD SECUNDUM dicendum, quòd primum objectum voluntatis non eſt actus: ſicut nec primum objectum viſus eſt viſio, ſed viſibile. Unde ex hoc ipſo quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum objectum ejus, ſequitur quòd non pertineat ad ipſam tanquam actus ipſius.

AD TERTIUM dicendum, quòd finem primò apprehendit intellectus quàm voluntas, tamen motus ad finem incipit in voluntate: & ideo voluntati debetur id quod ultimo conſequitur conſecutionem finis, ſcilicet delectatio vel fruitio.

AD QUARTUM dicendum, quòd dilectio præeminet cognitioni in movendo. Sed cognitio prævia eſt dilectioni in attingendo. Non enim diligitur niſi cognitum, ut dicit Aug. in 10. de Trin. (cap. 1.) * & ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, ſicut & finem ſenſibilem primò attingimus per actionem ſenſus.

** lib. 10. de Trin. c. 1. tom. 3.*

AD QUINTUM dicendum, quòd ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc eſt beatus quòd habet ea quæ vult, quod quidem eſt per aliud quàm per actum voluntatis. Sed nihil malè velle requiritur ad beatitudinem, ſicut quædam debita diſpoſitio ad ipſam, voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciunt, prout eſt inclinatio quædam in ipſa: ſicut motus reducitur ad genus ſui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo ſit operatio intellectus ſpeculativi, an practici.

1. q. 18 art. 1. & 4. d. 49. q. 1. ar. 1. qu. 1. & opuſc. 3. c. 154. & 1. Ethic. lect. 10. cot. 3.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo conſiſtat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturæ conſiſtit in aſſimilatione ad Deum. Sed homo magis aſſimilatur Deo per intellectum practicum, qui eſt cauſa rerum intellectarum, quàm per intellectum ſpeculativum, cuius ſcientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis conſiſtit in operatione intellectus practici, quàm ſpeculativi.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quàm ſpeculativus

Digitized by Google

vus, qui ordinatur ad verum: *Vnde & ſecundum* perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem ſecundum perfectionem ſpeculativi intellectus, ſed ſecundum eam dicimur ſcientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis conſiſtit in actu intellectus practici quàm ſpeculativi.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt quoddam bonum ipſius hominis. Sed ſpeculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ ſunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ ſunt ipſius hominis, ſcilicet circa operationes & paſſiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis conſiſtit in operatione intellectus practici, quàm intellectus ſpeculativi.

(* lib. 1. de Trin. c. 10. in princ. & c. 8. parũ ant. med. tom. 3.) SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit in primo de Trin. (cap. 8.) * quod *contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.*

CONCLUSIO.

Principaliter in ſpeculativa intellectus operatione, ut in optima, & maximè propter ſeipſam quæſita, & qua homo cum Deo Angeliſque communicat, beatitudo noſtra reperitur, licet ſecundariò in practici intellectus operatione conſiſtat.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo magis conſiſtit in operatione ſpeculativi intellectus quam practici: quod patet ex tribus. *Primò* quidem ex hoc, quod ſi beatitudo hominis eſt operatio, oportet quod ſit optima operatio hominis: optima autem operatio hominis eſt, quæ eſt optimæ potentiæ reſpectu optimi objecti. Optima autem potentia eſt intellectus, cujus objectum optimum eſt bonum divinum, quod quidem non eſt objectum practici intellectus, ſed ſpeculativi. Unde in tali operatione, ſcilicet in contemplatione divinorum maximè conſiſtit beatitudo: & quia *unuſquiſque videtur eſſe id, quod eſt optimum in eo,* ut dicitur in 9. & 10. Ethicor. * ideo talis operatio eſt maximè propria homini, & maximè delectabilis. (* lib. 9. c. 4. & 8. lib. 10. c. 7. ad fin. tom. 5.) *Secundò* apparet idem ex hoc, quod contemplatio maximè quæritur propter ſe ipſam: actus autem intellectus practici non quæritur propter ſeipſum, ſed propter actionem: ipſæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem, unde manifeſtum eſt, quòd ultimus finis non poteſt conſiſtere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. *Tertiò*, idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum ſuperioribus, ſcilicet cum Deo & Angelis, quibus per beatitudinem aſſimilatur: ſed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfectè; & ideo ultima & perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota conſiſtit in contemplatione: beatitudo autem imperfecta qualis hîc haberi poteſt, primò quidem & principaliter conſiſtit in contemplatione, ſecundariò verò in operatione practici intellectus ordinantis actiones & paſſiones humanas, ut dicitur in 10. * Ethicorum. (* lib. 10. Eth. c. 7. & 8. t. 5.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſimilitudo prædicta intellectus practici ad Deum eſt ſecundum proportionalitatem, quia ſcilicet habet ſe ad ſuum cognitum, ſicut Deus ad ſuum: ſed aſſimilatio intellectus ſpeculativi ad Deum, eſt ſecundum unionem vel informationem, quæ eſt multò maior aſſimilatio: & tamen dici poteſt quod reſpectu principalis cogniti, quod eſt ſua eſſentia, non habet Deus practicam cognitionem, ſed ſpeculativam tantum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus practicus habet bonum, quod eſt extra ipſum. Sed intellectus ſpeculativus habet bonum in ſeipſo, ſcilicet contemplationem veritatis: & ſi illud bonum ſit perfectum, ex eo totus homo perficitur, & fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, ſed ad illud ordinat.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi ipſemet homo eſſet ultimus finis. Tunc enim conſideratio & ordinatio actuum & paſſionum ejus eſſet beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis eſt aliud bonum extrinſecum: ſcilicet Deus, ad quem per operationem intellectus ſpeculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus ſpeculativi conſiſtit quàm in operatione intellectus practici.

ARTICULUS VI.

Vtrum beatitudo conſiſtat in conſideratione ſcientiarum ſpeculativarum.

(1. qu. … art. 4. … & … 3. … 10. … & … 3. à … 5. … 16. … 2. …) AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in conſideratione ſcientiarum ſpeculativarum, Philoſophus enim * dicit in lib. Ethicor. quod *felicitas eſt operatio ſecundum perfectam virtutem:* & diſtinguens virtutes ſpeculativas non ponit niſi tres, *ſcientiam, ſapientiam, & intellectum,* quæ omnes pertinent ad conſiderationem ſcientiarum ſpeculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in conſideratione ſcientiarum ſpeculativarum conſiſtit.

¶ 2. Præterea, Illud videtur eſſe ultima hominis beatitudo, quod naturaliter deſideratur ab omnibus propter ſe ipſum: ſed huiuſmodi eſt conſideratio ſpeculativarum ſcientiarum, quia † ut dicitur in primo Metaph. *Omnes homines naturâ ſcire deſiderant:* & poſt pauca * ſubditur, quod *ſpeculativæ ſcientiæ propter ſeipſas quæruntur.* Ergo in conſideratione ſcientiarum ſpeculativarum conſiſtit beatitudo.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt ultima hominis perfectio, unumquodque autem perficitur ſecundum quod reducitur de potentia in actum: intellectus autem humanus reducitur in actum per conſiderationem ſcientiarum ſpeculativarũ. Ergo videtur quod in ejuſmodi conſideratione ultima hominis beatitudo conſiſtat.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Hier. 9. *Non glorietur ſapiens in ſapientia ſua* & loquitur de ſapientia ſpeculativarum ſcientiarum: non ergo conſiſtit in harum conſideratione ultima hominis beatitudo.

CONCLUSIO.

Cùm conſideratio ſcientiarum ſpeculativarum non poſſit ultra extendi, quàm ſenſibilium cognitio, quæ eſt earum principium, ducere poſſit: idcirco in ſpeculativis ſcientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, ſed tantum eius participatio quædam.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut (art. 2. & 4.) * ſuprà dictum eſt, duplex eſt hominis beatitudo, una perfecta & alia imperfecta. (* Art. 2. huius q. ad 4. arg.) Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem: beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, ſed participat quandam particularem beatitudinis ſimilitudinem: ſicut eſt perfecta prudentia in Homine, apud quem eſt ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia eſt in quibuſdam animalibus brutis in quibus ſunt quidam particulares inſtinctus ad quædam opera ſimilia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in conſideratione ſcientiarum ſpeculativarum eſſentialiter conſiſtere non poteſt. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod conſideratio ſpeculativæ ſcientiæ non ſe extendit ultra virtutem principiorum illius ſcientiæ, quia in principiis ſcientiæ virtualiter tota ſcientia continetur. Prima autem principia ſcientiarum ſpeculativarum ſunt per ſenſum accepta, ut patet per Philoſophum in principio * Metaph. & in fine Poſter. Unde tota conſideratio ſcientiarum ſpeculativarum non poteſt ultra extendi, quàm ſenſibilium cognitio ducere poteſt. (* lib. 1. Metaph. nõ procul a princ. lib. 2. Poſter. text. ult. parum ante med. eiusd. tom. 5.) In cognitione autem ſenſibilium non poteſt conſiſtere ultima hominis beatitudo, quæ eſt ultima ejus perfectio: non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, niſi ſecundum quod in inferiori eſt aliqua participatio ſuperioris. Manifeſtum eſt autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei ſenſibilis, eſt inferior homine: Unde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum eſt talis forma, ſed inquantũ in ea participatur aliquid ſimile alicui quod eſt ſupra intellectum humanum, ſcilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiuſmodi. Omne autem quod eſt per aliud, reducitur ad id quod eſt per ſe: unde patet quod ultima perfectio hominis ſit per cognitionem alicuius rei quæ ſit ſupra intellectum humanum. * Oſtenſum eſt autem quod per ſenſibilia non poteſt deveniri in cognitionem ſubſtantiarum ſeparatarum, quæ ſunt ſupra intellectum humanum: unde relinquitur quod hominis ultima beatitudo non poſſit eſſe in conſideratione ſpeculativarum ſcientiarum. (* 1. p. q. 88 art. 2.) Sed ſicut in formis ſenſibilibus participatur aliqua ſimilitudo ſubſtantiarum ſuperiorum, ita conſideratio ſcientiarum ſpeculativarum eſt quædam participatio veræ & perfectæ beatitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi poteſt, ut ſuprà * dictum eſt. (* Art. 2. ad 4. arg.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd naturaliter deſideratur non ſolùm perfecta beatitudo, ſed etiam qualiſcunque ſimilitudo vel participatio ipſius.

AD TERTIUM dicendum, quòd per conſiderationem ſcientiarum ſpeculativarum reducitur intellectus noſter aliquo modo in actum, non autem in ultimum & completum.

ARTICULUS VII.

Vtrum beatitudo conſiſtat in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſcilicet Angelorum.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis conſiſtat in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, id eſt Angelorum. Dicit enim Greg. in quadam hom. (26. ſuper Evangelia) *Nihil prodeſt intereſſe feſtis hominum, ſi non contingat intereſſe feſtis Angelorum:* per quod finalem beatitudinem deſignat. Sed feſtis angelorum intereſſe poſſumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quòd in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo conſiſtat. (1. qu. 64. art. 1. ad 1. & qu. 89. art. 2. ad 3. Et 3. contra c. 44. Et veris. q. 2. art. 3. ad 5. & opuſc. 10. cap. 3. Et c. 108 & 264.)

¶ 2. Præterea, Ultima perfectio uniuſcuiuſque rei eſt, ut conjungatur ſuo principio: unde & circulus dicitur eſſe figura perfecta, quia habet idem principium & finem. Sed principium cognitionis humanæ eſt ab ipſis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionyſ. 4. cap. † de cœleſt. Hierar. Ergo perfectio humani intellectus eſt in contemplatione Angelorum. (* Homil. 26. in Evang. poſt med. illius. † c. 4. non procul à princ. illius.)

¶ 3. Præterea. Unaquæque natura perfecta eſt, quando conjungitur ſuperiori naturæ; ſicut ultima perfectio corporis eſt, ut conjugatur naturæ ſpirituali. Sed ſupra intellectum humanum ordine naturæ ſunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus eſt, ut conjungatur per contemplationem ipſis Angelis.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Hierem. 9. *In hoc glorietur, qui gloriatur, ſcire & noſſe me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non conſiſtit in cognitione Dei.

CONCLUSIO.

Quia ſubſtantiæ ſeperatæ omnes, præter Deum, per participationem quandam eſſe habent, idcirco, neque veriſſima obiecta humani intellectus eſſe poſſunt, neque in eorum contemplatione poteſt perfecta hominis beatitudo conſiſtere.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * dictum eſt, (art. 6.) perfecta hominis beatitudo non conſiſtit in eo quod eſt perfectio intellectus, ſecundum alicuius participationem, ſed in eo quod eſt per eſſentiam tale. (* Art. præced.) Manifeſtum eſt autem quòd unumquodque in tantum eſt perfectio alicuius potentiæ, inquantum ad

ipſum

Digitized by Google

ipſum pertinet ratio proprij objecti illius potentiæ: proprium autem objectum intellectus eſt *verum*: quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione: cùm autem eadem ſit diſpoſitio rerum in *eſſe* ſicut in veritate, ut dicitur in 2. * Metaph. quæcunque ſunt entia per participationem, ſunt vera per participationem. Angeli autem habent eſſe participatum, quia ſolius Dei ſuum *eſſe* eſt ſua eſſentia, ut in primo † oſtenſum eſt: unde relinquitur quòd ſolus Deus ſit veritas per eſſentiam, & quòd ejus contemplatio faciat perfectè beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum: & etiam altiorem quàm in conſideratione ſcientiarum ſpeculativarum.

(* lib. 2. Metaph. text. 4. tom. 5. † 1. p. q. 3. art. 4. & q. 61. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quòd feſtis Angelorum interimus non ſolum contemplantes Angelos, ſed ſimul cum ipſis Deum.

Ad secundum dicendum, quòd ſecundum illos qui ponunt animas humanas eſſe ab Angelis creatas, ſatis conveniens videtur, quòd beatitudo hominis ſit in contemplatione Angelorum, quaſi in conjunctione ad ſuum principium: ſed hoc eſt erroneum, ut in primo * dictum eſt. (qu. 90. art. 3.) Unde ultima perfectio intellectus humani eſt per conjunctionem ad Deum, qui eſt principium & creationis animæ & illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam miniſter, ut in primo * habitum eſt. Unde ſuo miniſterio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat, non autem eſt humanæ beatitudinis objectum.

(* 1. p. q. 90. art. 3. * 1. p. q. 111.)

Ad tertium dicendum, quòd attingi ſuperiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, ſecundum gradum potentiæ participantis: & ſic ultima perfectio hominis erit in hoc quòd homo attinget ad contemplandum ſicut Angeli contemplantur. Alio modo: ſicut objectum attingitur à potentia: & hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ eſt, ut attingat ad id in quo plenè invenitur ratio ſui objecti.

Articulus VIII.

Utrum beatitudo hominis ſit in viſione divinæ eſſentiæ.

(Sup. ar. 4. Et 1. q. 12. ar. 4. q. 26. ar. 2. & 3. & 2. d. 4. a. 1. Et 4. d. 49. qu. 1. ar. 2. q. 1. Et qu. 4. ar. 5. q. 1. Et 3. cõt. c. 25. & 37. Et opuſc. 3. cor. 14. 106. 107. 108. 133. 166. 167. 168. 195. 262. & 304.)

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo hominis non ſit in viſione ipſius divinæ eſſentiæ. Dicit enim * Dion. in 1. cap. Myſticæ Theologiæ, quod *per id quod eſt ſupremum intellectûs, homo Deo conjungitur, ſicut omnino ignoto*, ſed id quod videtur per eſſentiam, non eſt omnino ignotum: Ergo ultima intellectus perfectio ſeu beatitudo non conſiſtit in hoc quòd Deus per eſſentiam videtur.

¶ 2. Præterea, Altioris naturæ perfectio altior eſt: ſed hæc eſt perfectio divini intellectus propria, ut ſuam eſſentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, ſed infrà ſubſiſtit.

Sed contra eſt, quòd dicitur 1. Ioan. 3. *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt.*

Conclusio.

Cùm Deus ſit omnium prima cauſa, ad cujus eſſentiam cognoſcendam remanet naturaliter homini effectum cognoſcendi deſiderium, non niſi in illius eſſentiæ viſione ponenda eſt hominis beatitudo.

(* c. 1. in fin. illius † lib. 3. de anima, text. 26. tom. 2.)

Respondeo dicendum, quòd ultima & perfecta beatitudo non poteſt eſſe niſi in viſione divinæ eſſentiæ. Ad cujus evidentiam duo conſideranda ſunt. Primò quidem, quòd homo non eſt perfectè beatus, quandiu reſtat ſibi aliquid deſiderandum & quærendum. Secundum eſt, quòd uniuſcujuſque potentiæ perfectio attenditur ſecundum rationem ſui objecti. Objectum autem intellectus eſt *quod quid* eſt, id eſt, eſſentia rei, ut † dicitur in 3. de anima. (text. 26.) Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoſcit eſſentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoſcat eſſentiam alicujus effectus, per quam poſſit cognoſci eſſentia cauſæ, ut ſcilicet ſciatur de cauſa, quid eſt, non dicitur intellectus attingere ad cauſam ſimpliciter, quamvis per effectum cognoſcere poſſit de cauſa an ſit. Et ideo remanet naturaliter homini deſiderium, cum cognoſcit effectum, & ſcit eum habere cauſam ut etiam ſciat de cauſa quid eſt: & illud deſiderium eſt *admirationis*, & cauſat inquiſitionem, ut dicitur in principio * Metaphyſicæ: Putà ſi aliquis cognoſcens eclipſim ſolis, conſiderat quod ex aliqua cauſa procedit, de qua, quia neſcit quid ſit, admiratur, & admirando inquirit: nec iſta inquiſitio quieſcit quouſque perveniat ad cognoſcendum eſſentiam cauſæ. Si igitur intellectus humanus cognoſcens eſſentiam alicujus effectus creati non cognoſcat de Deo niſi an eſt, nondum perfectio ejus attingit ſimpliciter cauſam primam, ſed remanet ei adhuc naturale deſiderium inquirendi cauſam: unde nondum eſt perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipſam eſſentiam primæ cauſæ: & ſic perfectionem ſuam habebit per unionem ad Deum ſicut ad objectum, in quo ſolo beatitudo hominis conſiſtit, ut ſuprà * dictum eſt.

(* lib. 1. Metaph. c. 2. circa medium tom. 3. * Art. 1. hujus q.)

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionyſ. loquitur de cognitione eorum qui ſunt in via, tendentes ad beatitudinem.

(* Ibid. * qu. 1. art. 8.)

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ſuprà * dictum eſt, finis poteſt accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipſam quæ deſideratur: & hoc modo idem eſt finis ſuperioris & inferioris naturæ, imò omnium rerum: ut ſuprà * dictum eſt. Alio modo, quantum ad conſecutionem hujus rei: & ſic diverſus eſt finis ſuperioris & inferioris naturæ, ſecundum diverſam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior eſt beatitudo Dei ſuam eſſentiam intellectu comprehendentis, quàm hominis vel Angeli videntis, & non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.
¶ Secundò, quid ſit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel viſio.
¶ Tertiò, utrum requiratur comprehenſio.
¶ Quartò, utrum requiratur rectitudo voluntatis.
¶ Quintò, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
¶ Sextò utrum perfectio corporis.
¶ Septimò, utrum aliqua exteriora bona.
¶ Octavò, utrum requiratur ſocietas amicorum.

Articulus Primus.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Aug. in 1. de Trin. * quòd *viſio eſt tota merces fidei*: ſed id quod eſt præmium vel merces virtutis, eſt beatitudo, ut patet per Philoſophum in 1. † Ethicor. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, niſi ſola viſio. (Sup. q. 3. art. 4. inf. & 3. d. 31. a. 2. col. & 4. d. 49. q. 1. a. 1. q. 1. & opuſc. 3. cap. 107. 166. * cap. 8. à med. † c. 9. 2. 5.)

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt per ſe ſufficientiſſimum bonum, ut Philoſophus dicit 1. * Ethic. quod autem eget aliquo alio, non eſt perfectè ſufficiens. Cùm igitur eſſentia beatitudinis in viſione Dei conſiſtat, ut † oſtenſum eſt (qu. 3. art. 8.) videtur quòd ad beatitudinem non requiratur delectatio. (* c. 7. & 8. tom. 5. † qu. 3. art. 8.)

¶ 3. Præterea, Operationem felicitatis ſeu beatitudinis oportet eſſe non impeditam, ut dicitur in 10. * Ethic. Sed delectatio impedit actionem intellectus, corrumpit enim æſtimationem prudentiæ, ut dicitur in 6. † Ethic. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem. (* lib. 10. cap. 6. † lib. 6. c. 5. tom. 5.)

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit 10. * Confeſſ. (cap. 23.) quòd *beatitudo eſt gaudium de veritate.* (* lib. 10. confeſſ. c. 23. ante medium tom. 1.)

Conclusio.

Cùm delectatio cauſetur ex hoc quod appetitus requieſcit in bono adepto, ipſa ad beatitudinem ſicut aliquid concomitans requiritur.

Respondeo dicendum, quòd quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, ſicut præambulum vel præparatorium ad ipſum: ſicut diſciplina requiritur ad ſcientiam. Alio modo, ſicut perficiens aliquid: ſicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, ſicut coadjuvans extrinſecus: ſicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, ſicut aliquid concomitans: ut ſi dicamus quòd calor requiritur ad ignem: & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim cauſatur ex hoc quod appetitus requieſcit in bono adepto: unde cùm beatitudo nihil aliud ſit quam adeptio ſummi boni, non poteſt eſſe beatitudo ſine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipſo quòd merces alicui redditur, voluntas merentis quieſcit, quod eſt delectari: unde in ipſa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quòd ex ipſa viſione Dei cauſatur delectatio: unde ille, qui Deum videt, delectatione indigere non poteſt.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipſam, ſed magis eam confortat, ut dicitur in 10. * Ethicor. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius & perſeverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis diſtractione, quia (ſicut * dictum eſt) ad ea quibus delectamur, magis intenti ſumus, & dum uni vehementer intendimus, neceſſe eſt quòd ab alio intentio retrahatur: quandoque autem etiam ex contrarietate, ſicut delectatio ſenſus contraria rationi impedit æſtimationem prudentiæ, magis quam ſpeculativi intellectus. (* lib. 10. Ethic. c. 4. tom. 5. * ibidem.)

Articulus II.

Utrum in beatitudine ſit principalius viſio quàm delectatio.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur, quòd delectatio ſit principalis in beatitudine quam viſio. Delectatio, enim ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 4.) eſt perfectio operis: ſed perfectio eſt potior perfectibili. Ergo delectatio eſt potior operatione intellectus, quæ eſt viſio. (Sup. art. 1. & inf. ibi ante. * lib. 10. cap. 4. à med. t. 5.)

¶ 2. Præterea, Illud propter quod aliquid eſt appetibile, eſt potius: ſed operationes appetuntur propter delectationem ipſarum, unde & natura in operationibus neceſſariis ad conſervationem individui & ſpeciei delectationem appoſuit, ut hujuſmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio eſt potior in beatitudine, quàm operatio intellectus, quæ eſt viſio.

¶ 3. Præterea, Viſio reſpondet fidei, delectatio autem ſive fruitio charitati. Sed charitas eſt major fide, ut dicit Apoſtolus primæ ad Corinthios 13. Ergo delectatio ſive fruitio eſt potior viſione.

Sed contra, Cauſa eſt potior effectu: ſed viſio eſt cauſa delectationis, ergo viſio eſt potior, quàm delectatio.

CON-

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Cùm cauſa ſit effectu potior. principalius bonum eſt viſio in beatitudine quàm delectatio ipſa concomitans.

RESPONDEO dicendum, quòd iſtam quæſtionem movet Philoſophus in 10. * Ethicorum, & eam inſolutam dimittit: ſed ſi quis diligenter conſideret, ex neceſſitate oportet quod operatio intellectus, quæ eſt viſio, ſit potior delectatione. Delectatio enim conſiſtit in quadam quietatione voluntatis: quòd autem voluntas in aliquo quietetur, non eſt niſi propter bonitatem eius in quo quietatur: ſi ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem, ſic enim ipſe actus voluntatis eſſet finis, quod eſt contra * præmiſſa: ſed ideo quærit quod quietatur in operatione, quia operatio eſt bonum eius. Unde manifeſtum eſt quod principalius bonum eſt ipſa operatio, in qua quietatur voluntas, quàm quietatio voluntatis in ipſo.

* lib. 10. Ethic. c. 6 7. & 8 tom. 5.

* q. 1. ar. 1. ad 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Philoſophus ibidem * dicit, *delectatio perficit operationem, ſicut decor juventutem*, qui eſt ad juventutem conſequens: unde delectatio eſt quædam perfectio concomitans viſionem, non ſicut perfectio faciens viſionem in ſua ſpecie perfectam eſſe.

* ead. lib Eth. c. 4. p ſi med. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd apprehenſio ſenſitiva non attingit ad communem rationem boni, ſed ad aliquod bonum particulare quod eſt delectabile: & ideo ſecundum appetitum ſenſitivum, qui eſt in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit univerſalem rationem boni ad cujus conſecutionem ſequitur delectatio: unde principalius intendit bonum, quàm delectationem. Et inde eſt quòd divinus intellectus, qui eſt inſtitutor naturæ, delectationes appoſuit propter operationes. Non eſt autem aliquid æſtimandum ſimpliciter ſecundum ordinem ſenſitivi appetitus, ſed magis ſecundum ordinem appetitus intellectivi.

AD TERTIUM dicendum, quòd charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem, ſed hoc eſt ei conſequens, ut delectetur in bono adepto quod amat: & ſic delectatio non reſpondet ei ut finis, ſed magis viſio per quam primò finis fit ei præſens.

ARTICULUS III.

Vtrum ad beatitudinem requiratur comprehenſio.

1. d. 1. q. 1 art. 1. cor. ar. 4. 49. q. 4. ar. 5. q. 2. cor. * Epiſt 112. c 9. tom. 2. † q. 79. per 4. & ſeq.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ad beatitudinem non requiratur comprehenſio. Dicit enim * Auguſt. ad Paulinam, de videndo Deum: *attingere mente Deum, magna eſt beatitudo; comprehendere autem eſt impoſſibile*: Ergo ſine comprehenſione eſt beatitudo.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt perfectio hominis ſecundum intellectivam partem, in qua non ſunt aliæ potentiæ quàm intellectus & voluntas, ut in primo † dictum eſt: ſed intellectus ſufficienter perficitur per viſionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipſo: ergo non requiritur comprehenſio tanquam aliquod tertium.

¶ 3. Præterea, Beatitudo in operatione conſiſtit: operationes autem determinantur ſecundum objecta: objecta autem generalia ſunt duo, *verum & bonum*: verum correſpondet viſioni, & bonum correſpondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehenſio quaſi aliquod tertium.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 6. *Sic currite ut comprehendatis*: ſed ſpiritualis curſus terminatur ad beatitudinem, unde ipſe dicit 2. ad Timoth. ult. *Bonum certamen certavi, curſum conſummavi, fidem ſervavi, in reliquo repoſita eſt mihi corona juſtitiæ.* Ergo comprehenſio requiritur ad beatitudinem.

CONCLUSIO.

Ad beatitudinem non ſolum requiritur viſio, quæ perfecta eſt ultimi & intelligibilis finis cognitio, ſed etiam comprehenſio, quæ finis præſentiam reſpicit: & fruitio, quæ rei amantis in amato quietationem importat.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm beatitudo conſiſtat in conſecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem ſunt conſideranda ex ipſo ordine hominis ad finem: ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem in quantum in intellectu præexiſtit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primò quidem per amorem, qui eſt primus motus voluntatis in aliquid: ſecundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum, quæ quidem poteſt eſſe triplex: quandoque enim amatum eſt præſens amanti, & tunc jam non quæritur: quandoque autem non eſt præſens, ſed impoſſibile eſt ipſum adipiſci, & tunc jam non quæritur: quandoque autem poſſibile eſt ipſum adipiſci, ſed eſt elevatum ſupra facultatem adipiſcentis, ita ut ſtatim haberi non poſſit, & hæc eſt habitudo ſperantis ad ſperatum, quæ ſola habitudo facit finis inquiſitionem. Et iſtis tribus reſpondent aliqua in ipſa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis, reſpondet imperfectæ: præſentia verò ipſius finis, reſpondet habitudini ſpei: Sed delectatio in præſentia, conſequitur dilectionem, ut * ſuprà dictum eſt. (art. 1.) Et ideo neceſſe eſt ad beatitudinem iſta tria concurrere, ſcilicet *viſionem*, quæ eſt cognitio perfecta intelligibilis finis: *comprehenſionem*, quæ importat præſentiam finis: *delectationem* vel *fruitionem*, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *comprehenſio* dicitur dupliciter. Uno modo *incluſio comprehenſi in comprehendente*, & ſic omnia quod comprehenditur à finito, eſt finitum: unde hoc modo Deus comprehendi non poteſt ab aliquo intellectu creato. Alio modo *comprehenſio* nihil aliud nominat quàm tentionem *alicuius rei*, quæ jam præſentialiter habetur: ſicut aliquis conſequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum: & hoc modo comprehenſio requiritur ad beatitudinem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut ad voluntatem pertinet ſpes & amor, quia eiuſdem eſt amare aliquid, & tendere in illud non habitum: ita etiam ad voluntatem pertinet comprehenſio & delectatio, quia eiuſdem eſt habere aliquid, & quieſcere in illo.

AD TERTIUM dicendum, quòd comprehenſio non eſt aliqua operatio præter viſionem; ſed quædam habitudo ad finem jam habitum: unde etiam ipſa viſio, vel res viſa, quæ præſentialiter adeſt, objectum comprehenſionis eſt.

ARTICULUS IV.

Vtrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim conſiſtit in operatione intellectus, ut * dictum eſt: ſed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines *mundi* dicuntur: dicit enim † Auguſt. in lib. retractationum. (lib. 1. cap. 4.) *Non approbo quod in oratione dixi*: Deus qui non niſi mundos verum ſcire voluiſti: *reſponderi enim poteſt multos etiam non mundos multa ſcire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

Inf. d 9. 5. art. 47. cor. Et opuſc. 3. c. 171. * qu. 3. art. 4. † lib. 1. retract. c. 4 . . longè a princ. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Prius non dependet à poſteriori, ſed operatio intellectus eſt prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ eſt perfecta operatio intellectus, non dependet à rectitudine voluntatis.

¶ 3. Præterea, Quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non eſt neceſſarium adepto jam fine, ſicut navis poſtquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ eſt per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo adepta beatitudine non eſt neceſſaria rectitudo voluntatis.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt*, & Hebr. 12. *Pacem ſequimini cum omnibus, & ſanctimoniam, ſine qua nemo videbit Deum.*

CONCLUSIO.

Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut ſine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea eſſe poſſit.

RESPONDEO dicendum, quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter & concomitanter. *Antecedenter* quidem, quia rectitudo voluntatis eſt per debitum ordinem ad finem ultimum, finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, ſicut forma ad materiam: unde ſicut materia non poteſt conſequi formam niſi ſit debito modo diſpoſita ad ipſam, ita nihil conſequitur finem, niſi ſit debito modo ordinatum ad ipſum: & ideo nullus poteſt ad beatitudinem pervenire, niſi habeat rectitudinem voluntatis. *Concomitanter* autem, quia ſicut * dictum eſt (qu. 3. art. 8.) beatitudo ultima conſiſtit in viſione divinæ eſſentiæ, quæ eſt ipſa eſſentia bonitatis: & ita voluntas videntis Dei eſſentiam, ex neceſſitate amat quicquid amat ſub ordine ad Deum: ſicut voluntas non videntis Dei eſſentiam, ex neceſſitate amat quicquid amat ſub communi ratione boni quam novit: & hoc ipſum eſt quod facit voluntatem rectam. Unde manifeſtum eſt, quod beatitudo non poteſt eſſe ſine recta voluntate.

* qu. 3. art. 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de cognitione vel, quòd non eſt ipſa eſſentia bonitatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis eſt prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui eſt beatitudo: ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, ſicut rectus motus ſagittæ ad percuſſionem ſigni.

AD TERTIUM dicendum, quòd non omne quod ordinatur ad finem, ceſſat adveniente fine: ſed id tantum quod ſe habet in ratione imperfectionis, ut motus: unde inſtrumenta motus non ſunt neceſſaria poſtquam pervenitur ad finem: ſed debitus ordo ad finem eſt neceſſarius.

ARTICULUS V.

Vtrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

3. q. 7 ar. 4. ad 2. & qu. 15 art. 10. ad 2. & 4. diſt. 49. qu. 4. ar. 5. q. 2. cor. & ad 1. & 4. cōt. c. 47. fin. & po. q. 5. ar. 10 cor. & opuſc. 3. c. 152. Et Iob. 19. fi. * qu. 3. art. 2.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis & gratiæ ſupponit perfectionem naturæ: ſed beatitudo eſt perfectio virtutis & gratiæ: anima autem ſine corpore non habet perfectionem naturæ, cùm ſit pars naturaliter humanæ naturæ, omnis autem pars eſt imperfecta à ſuo toto ſeparata. Ergo anima ſine corpore non poteſt eſſe beata.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt operatio quædam perfecta, ut * ſupra dictum eſt (qu. 3. art. 2.) Sed operatio perfecta ſequitur eſſe perfectum: quia nihil operatur niſi ſecundum quod eſt in actu. Cùm ergo anima non habeat eſſe perfectum, quando eſt à corpore ſeparata, ſicut nec pars ſeparata à toto, videtur quod anima ſine corpore non poſſit eſſe beata.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt perfectio hominis: ſed anima ſine corpore

Digitized by Google

corpore non eſt homo ; ergo beatitudo non poteſt eſſe in anima ſine corpore.

† cap. 6. lib. 10.

§ 4. Præterea, Secundum Philoſophum in 10. † Ethicor. operatio felicitatis in qua conſiſtit beatitudo, eſt non impedita : ſed operatio animæ ſeparatæ eſt impedita : quia ut dicit * Auguſt. 12. ſuper Geneſ. ad litteram, (cap. 35.) *ineſt ei naturalis quidam appetitus corpus adminiſtrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud ſummum cælum*, id eſt, in viſionem eſſentiæ divinæ. Ergo anima ſine corpore non poteſt eſſe beata.

** lib. 12. ſuper Geneſ. c. 35. ad med. tom. 3.*

§ 5. Præterea, Beatitudo eſt ſufficiens bonum, & quietat deſiderium. Sed hoc non convenit animæ ſeparatæ, quia adhuc appetit corporis unionem, ut * Auguſt. dicit : (ubi ſup.) ergo anima ſeparata à corpore non eſt beata.

** Ibid.*

§ 6. Præterea, Homo in beatitudine eſt Angelis æqualis : ſed anima ſine corpore non æquatur Angelis, ut * Auguſt. dicit (ubi ſup.) ergo non eſt beata.

** Ibid.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur Apocal. 14. *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

CONCLUSIO.

Cùm perfecta hominis beatitudo conſiſtat in viſione eſſentiæ divinæ, quæ per phantaſmata non videtur, ad ipſam non neceſſario corpus requiritur quaſi illius eſſentiam conſtituens : beatitudo tamen quæ in hac vita poſſibilis nobis eſt cùm in ſpeculatione conſiſtat, neceſſariò corpus exigit.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex eſt beatitudo. Una *imperfecta*, quæ habetur in hac vita : & alia *perfecta*, quæ in Dei viſione conſiſtit. Manifeſtum eſt autem, quòd ad beatitudinem hujus vitæ de neceſſitate requiritur corpus. Eſt enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel ſpeculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non poteſt eſſe ſine phantaſmate, quod non eſt niſi in organo corporeo, ut in 1. * habitum eſt : (qu. 84. art. 7.) & ſic beatitudo quæ in hac vita haberi poteſt, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei viſione conſiſtit, aliqui poſuerunt quòd non poteſt animæ advenire ſine corpore exiſtenti, dicentes quòd animæ ſanctorum à corporibus ſeparatæ, ad illam beatitudinem non perveniunt uſque ad diem judicij, quando corpora reſument : quod quidem apparet eſſe falſum & auctoritate & ratione. Auctoritate quidem : quia Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 5. *Quamdiu ſumus in corpore, peregrinamur à Domino* : & quæ ſit ratio peregrinationis oſtendit, ſubdens. *Per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*, Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, & non per ſpeciem, carens viſione divinæ eſſentiæ, nondum eſt Deo præſens. Animæ autem ſanctorum à corporibus ſeparatæ ſunt Deo præſentes, unde ſubditur : *Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, & præſentes eſſe ad Deum* : unde manifeſtum eſt, quod animæ ſanctorum ſeparatæ à corporibus *ambulant per ſpeciem* Dei eſſentiam videntes, in quo eſt vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet : nam intellectus ad ſuam operationem non indiget corpore niſi propter phantaſmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo * dictum eſt. (qu. 84. art. 7.) Manifeſtum eſt autem quòd divina eſſentia per phantaſmata videri non poteſt, ut in primo * oſtenſum eſt. (qu. 12. art. 8.) Unde cùm in viſione divinæ eſſentiæ perfecta hominis beatitudo conſiſtat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore : unde ſine corpore poteſt anima eſſe beata. Sed ſciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad conſtituendam eſſentiam rei : ſicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad benè eſſe ejus : ſicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenij pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen ſecundo modo. Cùm enim operatio dependat ex natura rei, quantò anima perfectior erit in ſua natura, tantò perfectiùs habebit ſuam propriam operationem, in qua fœlicitas conſiſtit. Unde * Auguſtinus in 12. ſuper Geneſ. ad literam (cap. 35. ubi ſupra) cum quæſiviſſet, *utrum ſpiritibus defunctorum ſine corporibus poſſit ſumma illa beatitudo præberi*, reſpondet, quod *non ſic poſſunt videre incommutabilem ſubſtantiam, ut ſancti Angeli vident: ſive alia latentiore cauſa: ſive ideo quia eſt in eis naturalis quidam appetitus corpus adminiſtrandi.*

** 1. p. q. 84. art. 7.*
** q. 84. art. 7.*
** 1. p. q. 12.*
** lib. 12. ſuper Geneſ. c. 35. tom. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd beatitudo eſt perfectio animæ ex parte intellectus, ſecundum quem anima tranſcendit corporis organa, non autem ſecundum quod eſt forma naturalis corporis : & ideo illa naturalis perfectio manet, ſecundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturæ perfectio, ſecundum corporis formam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd anima aliter ſe habet ad *eſſe*, quàm aliæ partes : nam *eſſe* totius non eſt alicuius ſuarum partium : unde vel pars omnino deſinit *eſſe* deſtructo toto, ſicut partes animalis deſtructo animali : vel ſi remanent, habent aliud *eſſe* in actu, ſicut pars lineæ habet aliud *eſſe* quàm tota linea : ſed animæ humanæ remanet *eſſe* compoſiti poſt corporis deſtructionem, & hoc ideo, quia idem eſt *eſſe* formæ & materiæ, & hoc idem eſt *eſſe* compoſiti : anima autem ſubſiſtit in ſuo *eſſe*, ut in primo * oſtenſum eſt. (qu. 75. art. 2.) unde relinquitur quod poſt ſeparationem à corpore perfectum *eſſe* habeat : unde perfectam operationem habere poteſt, licet non habeat perfectam naturam.

** 1. p. q. 75. art. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd beatitudo eſt hominis ſecundum intellectum : & ideo remanente intellectu poteſt ineſſe ei beatitudo : ſicut dentes Æthiopis poſſunt eſſe albi, etiam poſt evulſionem, ſecundum quos Æthiops dicitur albus.

AD QUARTUM dicendum, quòd dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, ſicut frigus impedit actionem caloris : & tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiuſdam defectus, quia ſcilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur : & tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, ſed omnimodæ perfectioni ipſius, & ſic ſeparatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in viſionem divinæ eſſentiæ : appetit enim anima ſic frui Deo, quòd etiam ipſa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, ſicut eſt poſſibile, & ideo quandiu ipſa fruitur Deo ſine corpore, appetitus eius ſic quieſcit in eo, quòd tamen adhuc ad participationem ejus vellet ſuum corpus pertingere.

AD QUINTUM dicendum quòd deſiderium animæ ſeparatæ totaliter quieſcit *ex parte appetibilis*, quia habet id quod ſuo appetitui ſufficit : ſed non totaliter requieſcit *ex parte appetentis*, quia illud bonum non poſſidet ſecundum omnem modum quo poſſidere vellet : & ideo corpore reſumpto beatitudo creſcit, non intenſivè ſed extenſivè.

AD SEXTUM dicendum, quòd id quod ibidem dicitur, quòd *ſpiritus defunctorum non ſic vident Deum ſicut Angeli*, non eſt intelligendum ſecundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modò, aliquæ animæ beatorum ſunt aſſumptæ ad ſuperiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quàm inferiores Angeli : ſed intelligitur ſecundum inæqualitatem proportionis : quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam ſunt habituri, non autem animæ ſeparatæ ſanctorum.

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

*Sup. art. 5. & in eodem dict. * q. 2. art. 5. per tot.*

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis eſt quoddam corporale bonum ; ſed * ſuprà oſtenſum eſt (qu. 2. art. 5.) quod beatitudo non conſiſtit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta diſpoſitio corporis.

§ 2. Præterea, Beatitudo hominis conſiſtit in viſione divinæ eſſentiæ, † ut oſtenſum eſt : (qu. 3. art. 8.) ſed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut * dictum eſt : (art. 5.) ergo nulla diſpoſitio corporis requiritur ad beatitudinem.

*† qu. 3. art. 8. * art. præced.*

§ 3. Præterea, Quantò intellectus eſt magis abſtractus à corpore, tantò perfectiùs intelligit : ſed beatitudo conſiſtit in perfectiſſima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam eſſe abſtractam à corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua diſpoſitio corporis ad beatitudinem.

SED CONTRA, Præmium virtutis eſt beatitudo, unde dicitur Joan. 13. *Beati eritis ſi feceritis ea* : ſed ſanctis repromittitur pro præmio non ſolum viſio Dei, & delectatio, ſed etiam corporis bona diſpoſitio : dicitur enim Iſai. ult. *Videbitis, & gaudebit cor veſtrum, & oſſa veſtra quaſi herba germinabunt.* Ergo bona diſpoſitio corporis requiritur ad beatitudinem.

CONCLUSIO.

Ad omnem beatitudinem quocunque modo ſumptam conveniens corporis humani antecedit & ſequitur diſpoſitio, ut illius decor & perfectio.

RESPONDEO dicendum, quòd ſi loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita poteſt haberi, manifeſtum eſt, quòd ad eam ex neceſſitate requiritur bona diſpoſitio corporis : conſiſtit enim hæc beatitudo, ſecundum Philoſophum (Eth. 7. ut jam ſuprà) in operatione virtutis perfectæ : manifeſtum eſt autem quòd per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri poteſt. Sed ſi loquamur de beatitudine perfecta, ſic quidam poſuerunt quòd non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis diſpoſitio, imò requiritur ad eam, ut omnino anima ſit à corpore ſeparata : unde Aug. * 12. de Civit. Dei (cap. 26.) introducit verba Porphyrij dicentis : Quòd *ad hoc quod ſit beata anima, omne corpus fugiendum eſt.* Sed hoc eſt inconveniens : cùm enim naturale ſit animæ corpori uniri, non poteſt eſſe quod perfectio animæ naturalem eius perfectionem excludat, Et ideo dicendum eſt, quòd ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta diſpoſitio corporis & antecedenter, & conſequenter. Antecedenter quidem, quia ut Auguſt. * dicit 12. ſuper Geneſ. ad literam (cap. 35. ubi ſup.) *ſi tale ſit corpus, cuius ſit difficilis & gravis adminiſtratio, ſicut caro quæ corrumpitur & aggravat animam, avertitur mens ab illa viſione ſummi cæli.* Unde concludit, quod cum *hoc corpus jam non erit animale, ſed ſpirituale, tunc Angelis adæquabitur, & erit ei ad gloriam quod ſarcina fuit.* Conſequenter verò, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut & ipſum ſua perfectione potiatur : unde * Aug. dicit in Epiſt. ad Dioſcorum. (epiſt. 66.) *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius pleniſſima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

** lib. 12. c. 26 in princ. & lib. 11. c. 26. tom. 5.*
** lib. 12. c. 35.*
** alias quæſt. med. & eſt Epiſt. 56.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in corporali bono non conſiſtit beatitudo ſicut in obiecto beatitudinis, ſed corporale bonum poteſt facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etſi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei eſſentia videtur, tamen poſſet ab hac impedire : & ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

AD

AD TERTIUM dicendum, quòd ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abſtractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam: non autem à ſpirituali corpore, quod erit totaliter ſpiritui ſubjectum, de quo in tertia parte hujus operis dicetur.

ARTICULUS VII.

Vtrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

1.q.18. .3. ad AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet: ſed Sanctis repromittuntur exteriora bona, ſicut cibus & potus, divitiæ & regnum: dicitur enim Luc. 22. *Vt edatis & bibatis ſuper menſam meam in regno meo*, & Matth. 6. *Theſaurizate vobis theſaurum in cælo*, & Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete regnum*: ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

¶ 2. Præterea, Secundum Boëtium in 3. de * conſolatione, (Proſa 2.) *Beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*: ſed exteriora ſunt aliqua hominis bona, licet minima, ut † Aug. dicit: (lib. 2. de lib. arb. cap. 19. & lib. 1. Retr. cap. 9.) ergo ipſa etiam requiruntur ad beatitudinem.

¶ 3. Præterea, Dominus Matth. 5. dicit, *Merces veſtra multa eſt in cælis*: ſed eſſe in cœlis ſignificat eſſe in loco: ergo ſaltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſal. 72. *Quid enim mihi eſt in cælo, & à te quid volui ſuper terram*; quaſi dicat, *nihil volo, niſi hoc quod ſequitur, mihi adhærere Deo bonum eſt*: ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

CONCLUSIO.

Ad beatitudinem patriæ, exteriora bona, quæ vitæ animali, non ſpirituali deſerviunt, nullo modo requiruntur: ad eam tamen beatitudinem, quæ in vita activa ac contemplativa operibus perficitur, neceſſaria ſunt ut inſtrumenta.

RESPONDEO dicendum, quòd ad beatitudinem imperfectam qualiter in hac vita poteſt haberi, requiruntur exteriora bona, non quaſi de eſſentia beatitudinis exiſtentia, ſed quaſi inſtrumentaliter deſervientia beatitudini, quæ conſiſtit in operatione virtutis, ut dicitur in primo * Ethicor. (cap. 14. vel 10.) indiget enim homo in hac vita neceſſariis corporis, tam ad operationem virtutis contemplativæ, quàm etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam quæ in viſione Dei conſiſtit, nullo modo hujuſmodi bona requiruntur. Cujus ratio eſt, quia omnia hujuſmodi bona exteriora vel requiruntur ad ſuſtentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt, illa autem perfecta beatitudo quæ in viſione Dei conſiſtit, vel erit in anima ſine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, ſed ſpirituali: & ideo nullo modo hujuſmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cùm ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad ſimilitudinem illius perfectæ beatitudinis fœlicitas contemplativa, quàm activa, ut utpote etiam Deo ſimilior, ut ex † dictis patet; (qu. 3. art. 5.) ideo minus indiget hujuſmodi bonis corporis, ut dicitur in 10. * Ethicorum. (cap. 9. vel 13. & lib. 1. ubi ſuprà.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnes illæ corporales promiſſiones quæ in ſacra Scriptura continentur, ſunt metaphoricè intelligendæ, ſecundum quod in ſcripturis ſolent ſpiritualia per corporalia deſignari, *ut ex his quæ novimus, ad deſiderandum incognita conſurgamus*; ſicut Gregor. dicit in quadam * homilia, Sicut per *cibum & potum* intelligitur delectatio beatitudinis, per divitias ſufficientia qua homini ſufficiet Deus: per *regnum*, exaltatio hominis uſque ad conjunctionem cum Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bona iſta deſervientia animali vitæ, non competunt vitæ ſpirituali, in qua beatitudo perfecta conſiſtit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum invenitur in illis, totum habebitur in ſummo fonte bonorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſecundum * Aug. in lib. de ſerm. Domini in monte, *Merces Sanctorum non dicitur eſſe in corporeis cælis: ſed per cælos in eligitur altitudo ſpiritualium bonorum.* Nihilominus tamen locus corporeus, ſcilicet cœlum empyreum aderit beatis: non propter neceſſitatem beatitudinis, ſed ſecundum quandam congruentiam & decorem.

ARTICULUS VIII.

Vtrum ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd amici ſint neceſſarij ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in ſcripturis frequenter nomine gloriæ deſignatur: ſed gloria conſiſtit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur; ergo ad beatitudinem requiritur ſocietas amicorum.

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit, quod *nullius boni ſine conſortio jucunda eſt poſſeſſio*, ſed ad beatitudinem requiritur delectatio: ergo etiam requiritur ſocietas amicorum.

¶ 3. Præterea, Charitas in beatitudine perficitur: ſed charitas extendit ſe ad dilectionem Dei & proximi: ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Sapient. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, ſcilicet cum divina ſapientia, quæ conſiſtit in contemplatione Dei: & ſic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

CONCLUSIO.

Etiam ſi ad præſentis vitæ beatitudinem amicorum ſocietas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ & contemplativæ præſtanda juvetur, oblectetur & exerceatur homo: non autem ad perfectam ſequentis vitæ beatitudinem neceſſaria eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſi loquamur de felicitate præſentis vitæ, ſicut Philoſoph. dicit in 8. Ethicor. * *Felix indiget amicis*, non quidem propter utilitatem, cùm ſit ſibi ſufficiens: nec propter delectationem, quia habet in ſe ipſo delectationem perfectam in operatione virtutis: ſed propter bonam operationem, ut ſcilicet eis beneficiat, & ut eos inſpiciens benefacere delectetur, & ut eis benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad benè operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quàm in operibus vitæ contemplativæ. Sed ſi loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur ſocietas amicorum de neceſſitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem ſuæ perfectionis in Deo: ſed ad benè eſſe beatitudinis facit ſocietas amicorum. Unde Aug. * dicit 8. ſuper Geneſ. ad literam (cap. 26.) quòd *creatura ſpiritualis, ad hoc quòd ſit beata, non niſi intrinſecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris: extrinſecus verò ſi adjuvari dicenda eſt, fortaſſe hoc ſolo adjuvatur quod ſe invicem vident, & de ſua ſocietate gaudent.*

* lib. 9. Eth. c. 9. & 11. tom. 5.

* lib. 8. c. 25. poſt med. t. 3

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gloria quæ eſt eſſentialis beatitudini, eſt quam habet homo, non apud hominem, ſed apud Deum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non eſt plena ſufficientia: quod in propoſito dici non poteſt, quia omnis boni ſufficientiam habet homo in Deo.

AD TERTIUM dicendum, quòd perfectio charitatis eſt eſſentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde ſi eſſet una ſola anima fruens Deo, beata eſſet non habens proximum quem diligeret: ſed ſuppoſito proximo ſequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quaſi concomitanter ſe habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ipſa adeptione beatitudinis. Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum homo poſſit conſequi beatitudinem.

¶ Secundò, utrum unus homo poſſit eſſe alio beatior.

¶ Tertiò, utrum aliquis poſſit eſſe in hac vita beatus.

¶ Quartò, utrum beatitudo habita poſſit amitti.

¶ Quintò, utrum homo per ſua naturalia poſſit acquirere beatitudinem.

¶ Sextò, utrum homo conſequatur beatitudinem per actionem alicujus ſuperioris creaturæ.

¶ Septimò, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quòd homo beatitudinem conſequatur à Deo.

¶ Octavò, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum homo poſſit conſequi beatitudinem.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd homo beatitudinem adipiſci non poſſit. Sicut enim natura rationalis eſt ſupra ſenſibilem, ita natura intellectualis eſt ſupra rationalem, ut patet per * Dionyſ. in lib. de divin. nomini in multis locis: (cap. 4. 5. 6. 7. & 8.) ſed bruta animalia quæ habent naturam ſenſibilem tantum, non poſſunt pervenire ad finem rationalis naturæ: ergo nec homo qui eſt rationalis naturæ, poteſt pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui eſt beatitudo. * c. 5. de div. nom.

¶ 2. Præterea, Beatitudo vera conſiſtit in viſione Dei, quæ eſt veritas pura: ſed homini eſt connaturale, ut veritatem intueatur in rebus materialibus, unde ſpecies intelligibiles in phantaſmatibus intelligit, ut dicitur in * 3. de anima: ergo non poteſt ad beatitudinem pervenire. * lib. 3. de anim. text. 39.

¶ 3. Præterea, Beatitudo conſiſtit in adeptione ſummi boni: ſed aliquis non poteſt pervenire ad ſummum, niſi tranſcendat media: cum igitur inter Deum & naturam humanam media ſit natura angelica, quam homo tranſcendere non poteſt; videtur quod non poſſit beatitudinem adipiſci.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in Pſalm. 93. *Beatus homo quem tu erudieris Domine.*

CONCLUSIO.

Cùm homo ſit univerſalis boni per intellectum capax, quod & voluntate appetere poteſt; poſſibile eſt hominem adipiſci beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo eſt capax perfecti boni, poteſt ad beatitudinem pervenire. Quòd autem homo boni perfecti ſit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus poteſt comprehendere univerſale & perfectum bonum, & ejus voluntas appetere illud: & ideo homo poteſt beatitudinem adipiſci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo eſt capax viſionis divinæ eſſentiæ: ſicut in primo * habitum eſt, (ſc. 1. part. 12. art. 1.) in qua quidem viſione perfectam hominis beatitudinem conſiſtere diximus. * qu. 12. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliter excedit natura rationalis ſenſitivam, & aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit ſenſitivam quantum ad cognitionis ob-

Digitized by Google

jectum : quia ſenſus nullo modo poteſt cognoſcere univerſale, cujus ratio eſt cognoſcitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem, quantum ad modum cognoſcendi intelligibilem veritatem : nam intellectualis natura ſtatim apprehendit veritatem ad quam rationalis natura per inquiſitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo * dicta ſunt (1. part. qu. 79. art. 8.) & ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendem motum pertingit ; unde rationalis natura conſequi poteſt beatitudinem, quæ eſt perfectio intellectualis naturæ : tamen alio modo quàm Angeli. Nam Angeli conſecuti ſunt eam ſtatim poſt principium ſuæ conditionis : homines autem per tempus ad ipſam perveniunt : ſed natura ſenſitiva ad hunc finem nullo modo pertingere poteſt.

** qu. 79. art. 8.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd homini ſecundum ſtatum præſentis vitæ eſt connaturalis modus cognoſcendi veritatem intelligibilem per phantaſmata : ſed poſt huius vitæ ſtatum habet alium modum connaturalem, ut in primo * dictum eſt (qu. 74. art. 7. & qu. 89. art. 1.)

** qu. 74. art. 7. & q. 89. ar. 1.*

AD TERTIUM dicendum, quod homo non poteſt tranſcendere Angelos gradu naturæ, ut ſcilicet naturaliter eis ſit ſuperior : poteſt tamen eos tranſcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid ſuper Angelos eſſe, quod homines beatificat ; quòd cùm perfectè conſequetur, perfectè beatus erit.

ARTICULUS II.

Utrum unus homo poſſit eſſe beatior altero.

4. d. 49. q. 1. art. 4. q. 2.
** lib. 1. Eth. c. 6. tom. 5.*
† Homil. 19. in Evang. parum ante med.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd unus homo alio non poſſit eſſe beatior. Beatitudo enim eſt præmium virtutis, ut Philoſophus dicit in 1. * Ethic. ſed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur : dicitur enim Matth. 20. quòd *omnes qui operati ſunt in vinea, acceperunt ſingulos denarios*, quia, ut dicit † Gregor. (homil. 19. in Evang.) *æqualem æternæ vitæ retributionem ſortiti ſunt* : ergo unus non erit beatior alio.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt ſummum bonum : ſed ſummo non poteſt eſſe aliquid majus, ergo beatitudine unius hominis non poteſt eſſe alia major beatitudo.

¶ 3. Præterea, Beatitudo cùm ſit perfectum & ſufficiens bonum, deſiderium hominis quietat : ſed non quietatur deſiderium, ſi aliquod bonum deeſt quod ſuppleri poſſit ; ſi autem nihil deeſt quod ſuppleri poſſit, non poterit eſſe aliquid aliud majus bonum : ergo vel homo non eſt beatus ; vel ſi eſt beatus, non poteſt alia major beatitudo eſſe.

** De ſancta Virgin. c. 26. tract. 67. in Ioan. ante medium, tom. 9.*

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Joan. 14. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt* ; per quas, ut Aug. * dicit, *diverſæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna* : dignitas enim vitæ æternæ, quæ pro merito datur, eſt ipſa beatitudo : ergo ſunt diverſi gradus beatitudinis, & non omnium eſt æqualis beatitudo.

CONCLUSIO.

Non poteſt beatitudo una ex parte objecti alia maior eſſe : ſed ſecundum fruitionem eius, quia alius eſt alio melius diſpoſitus ad eam unus altero beatior eſſe poteſt.

† q. 1. ar. 8. & q. 2. art. 7.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut † ſupra dictum eſt, (qu. 1. art. 8. & 2. art. 7.) in ratione beatitudinis duo includuntur, ſcilicet ipſe finis ultimus, qui eſt ſummum bonum, & adeptio vel fruitio ipſius boni. Quantum igitur ad ipſum bonum quod eſt beatitudinis objectum & cauſa, non poteſt eſſe una beatitudo alia major, quia non eſt niſi unum ſummum bonum ; ſcilicet Deus, cuius fruitione homines ſunt beati. Sed quantum ad adeptionem hujuſmodi boni vel fruitionem, poteſt aliquis alio eſſe beatior : quia quantò magis hoc bono fruitur, tanto beatior eſt. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod eſt melius diſpoſitus vel ordinatus ad ejus fruitionem : & ſecundum hoc poteſt aliquis alio beatior eſſe.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd unitas denarij ſignificat unitatem beatitudinis ex parte objecti : ſed diverſitas manſionum ſignificat diverſitatem beatitudinis ſecundum diverſum gradum fruitionis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd beatitudo dicitur eſſe ſummum bonum, in quantum eſt ſummi boni perfecta poſſeſſio, ſive fruitio.

** Ep. 59. parū ante med. tom. 2. & 11 de Triv. c. 7. tom. 3.*
† lib 5. conf. c. 4. circa pr. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd nulli beato deeſt aliquod bonum deſiderandum, cùm habeat ipſum bonum infinitum, quòd eſt *bonum omnis boni*, ut * Aug. dicit : ſed dicitur aliquis alio beatior, ex diverſa eiuſdem boni participatione : additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem, unde Auguſtinus dicit in 5. † Confeſſ. (cap. 6.) *Qui te & alia novit, non propter illa beatior, ſed propter te ſolum beatus.*

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita poſſit eſſe beatus.

Infr. art. 5. cor. & q. 62. ar. 1. 10. & 3. d. 27. q. 1. art. 2. cor. & 4. d. 49. q. 1 ar. 2. q. 2. ad 5. & verit. q. 14. art. 2. cor. Et 1. Ethic. lect. 16. fine.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo poſſit in hac vita haberi. Dicitur enim in Pſalm. 118. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini* : hoc autem in hac vita contingit : ergo aliquis in hac vita poteſt eſſe beatus.

¶ 2. Præterea, Imperfecta participatio ſummi boni non adimit rationem beatitudinis, alioquin unus non eſſet beatior alio : ſed in hac vita homines poſſunt participare ſummum bonum cognoſcendo & amando Deum, ſcilicet imperfectè, ergo homo in hac vita poteſt eſſe beatus.

¶ 3. Præterea, Quod ab omnibus dicitur, non poteſt totaliter falſum eſſe. Videtur enim naturale quod in pluribus eſt : natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Pſal. 143. *Beatum dixerunt populum, cui hæc ſunt*, ſcilicet præſentis vitæ bona : ergo aliquis in hac vita poteſt eſſe beatus.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Iob. 14. *Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletur multis miſeriis*, ſed beatitudo excludit miſeriam : ergo in hac vita non poteſt eſſe beatus.

CONCLUSIO.

Cùm perfecta beatitudo in viſione divinæ eſſentiæ conſiſtens omne malum excludat, hæc autem vita miſeriis variis ſit obnoxia, conſtat eam in hac vita haberi non poſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi poteſt, perfecta autem & vera beatitudo non poteſt haberi in hac vita : & hoc quidem conſiderari poteſt dupliciter. *Primò* quidem ex ipſa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cùm ſit perfectum & ſufficiens bonum, omne malum excludit, & omne deſiderium implet : in hac autem vita non poteſt omne malum excludi ; multis enim malis præſens vita ſubjacet, quæ vitari non poſſunt, & ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Auguſt. diligenter proſequitur 19. * de Civitate Dei. Similiter etiam boni deſiderium in hac vita ſatiari non poteſt : naturaliter enim homo deſiderat permanentiam ejus boni quod habet ; bona autem præſentis vitæ tranſitoria ſunt, cùm & ipſa vita tranſeat, quam naturaliter deſideramus, & eam perpetuò manere vellemus ; quia naturaliter homo refugit mortem : inde impoſſibile eſt quod in hac vita vera beatitudo habeatur. *Secundò*, ſi conſideretur id in quo ſpecialis beatitudo conſiſtit, ſcilicet viſio divinæ eſſentiæ, quæ non poteſt homini provenire in hac vita, ut in * primo oſtenſum eſt (ſeu 1. part. qu. 12. art. 11.) Ex quibus manifeſtè apparet, quòd non poteſt aliquis in hac vita veram & perfectam beatitudinem adipiſci.

** lib 19. c. 5. 6. 7. & 8. tom. 5.*
** q. 12. art. 11.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter ſpem beatitudinis adipiſcendæ in futura vita, ſecundum illud Rom. 8. *Spe ſalvi facti ſumus* : vel propter aliquam participationem beatitudinis ſecundum aliqualem ſummi boni fruitionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd participatio beatitudinis, poteſt eſſe imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipſius objecti beatitudinis, quod quidem ſecundum ſui eſſentiam non videtur : & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo poteſt eſſe imperfecta ex ipſius parte participantis, qui quidem ad ipſum objectum beatitudinis ſecundum ſeipſum attingit, ſcilicet Deum : ſed imperfectè per reſpectum ad modum, quo Deus ſeipſo fruitur : & talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis ; quia cùm beatitudo ſit operatio quædam, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 3. art. 1.) vera ratio beatitudinis conſideratur ex objecto, quod dat ſpeciem actui, non autem ex ſubjecto.

** qu. 3. art. 1.*

AD TERTIUM dicendum, quòd homines reputant in hac vita eſſe aliquam beatitudinem propter aliquam ſimilitudinem veræ beatitudinis : & ſic non ex toto in ſua æſtimatione deficiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita amitti poſſit.

1. q. 64. ar. 2. cor. & 1. d. 8. q. 3. ar. 2. cor. fin. & 3. contr. c. 61 & 62. & opuſc. 14. 169 161. & 154. Et lib. 10 lect. 5. to. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo poſſit amitti. Beatitudo enim eſt perfectio quædam : ſed omnis perfectio ineſt perfectibili ſecundum modum ipſius : cùm igitur homo ſecundum naturam ſuam ſit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur : & ita videtur quòd homo beatitudinem poſſit amittere.

¶ 2. Præterea, Beatitudo conſiſtit in actione intellectus qui ſubjacet voluntati, ſed voluntas ſe habet ad oppoſita : ergo videtur quòd poſſit deſiſtere ab operatione, qua homo beatificatur : & ita homo deſinet eſſe beatus.

¶ 3. Præterea, Principio reſpondet finis : ſed beatitudo hominis habet principium, quia non ſemper fuit beatus : ergo videtur quòd habeat finem.

** Art. 1. huius q.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur Matth. 25. de juſtis, quòd *ibunt in vitam æternam*, quæ, ut dictum eſt (art. 2.) * eſt beatitudo Sanctorum : quod autem eſt æternum, non deficit : ergo beatitudo non poteſt amitti.

CONCLUSIO.

Poſſibile eſt quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi poteſt, deficere : non autem à perfecta, quæ, quoniam in viſione divinæ eſſentiæ conſiſtit, omne malum excludit.

RESPONDEO dicendum, quòd ſi loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita poteſt haberi, ſic poteſt amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur, vel per oblivionem, putà cum corrumpitur ſcientia ex aliqua ægritudine : vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abſtrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa : voluntas enim hominis tranſmutari poteſt, ut videlicet degeneret à virtute, in cuius actu principaliter conſiſtit felicitas : ſi autem virtus remanet integra, exteriores tranſmiſſiones poſſunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum ; non tamen poſſunt eam totaliter auferre ; quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipſas adverſitates homo laudabiliter ſuſtinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti poteſt, quod videtur eſſe contra rationem beatitudinis ; ideo Philoſophus dicit in 1. Ethic. (cap. 16. vel 11. ut jam ſuprà) * *aliquos eſſe in hac vita beatos non ſimpliciter, ſed ſicut homines*, quorum natura mutationi ſubjecta eſt. Si verò loquamur de beatitudine perfecta, quæ exſpectatur poſt hanc vitam,

** lib. 1. ethic. 10 in fin.*

ſciendum

Digitized by Google

ſcitndum eſt quod Origenes poſuit, * quorundam Platonicorum † errorem ſequens, quod poſt ultimam beatitudinem homo poteſt fieri miſer: Sed hoc manifeſtè apparet falſum eſſe dupliciter.

* lib. 1. Periarchon c. 5. a medio, & l. 2. c. 3. tom. 4. † Alias quorumdam Philoſoph.

¶ Primò quidem ex ipſa communi ratione beatitudinis. Cùm enim ipſa beatitudo ſit *perfectum bonum & ſufficiens* (ut jam ſupra) oportet quòd deſiderium hominis quietet, & omne malum excludat: naturaliter autem homo deſiderat retinere bonum quod habet, & quod eius retinendi ſecuritatem obtineat, alioquin neceſſe eſt quod timore amittendi vel dolore de certitudine amiſſionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quòd homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquam ſe amiſſurum, quæ quidem opinio ſi vera ſit, conſequens eſt quòd beatitudinem nunquam amittet: ſi autem falſa ſit, hoc ipſum eſt quoddam malum, falſam opinionem habere, nam *falſum* eſt malum intellectus, ſicut *verum* eſt bonum ipſius, ut dicitur in 6. Ethic. (cap. 2. & 3.) * Non igitur jam verè erit beatus: ſi aliquod malum ei ineſt.

* lib. 6. Ethic. cap. 2. & 3.

¶ Secundò idem apparet, ſi conſideretur ratio beatitudinis in ſpeciali. Oſtenſum eſt enim ſupra (qu. 13. art. 8.) † quòd perfecta beatitudo hominis in viſione divinæ eſſentiæ conſiſtit: eſt autem impoſſibile quod aliquis videns divinam eſſentiam, velit eam non videre: quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult, aut eſt inſufficiens, & quæritur aliquid ſufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in faſtidium venit. Viſio autem divinæ eſſentiæ replet animam omnibus bonis, cùm conjungat fonti totius bonitatis: unde dicitur in Pſalm. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*: & Sap. 7. dicitur, *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, ſcilicet cum contemplatione ſapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum: quia de contemplatione ſapientiæ dicitur, Sapient. 8. *Non habet amaritudinem converſatio illius, nec tædium convictus eius*. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non poteſt beatitudinem deſerere. Similiter etiam non poteſt eam perdere Deo ſubtrahente, quia cùm ſubtractio beatitudinis ſit quædam pœna, non poteſt talis ſubtractio à Deo juſto judice provenire, niſi pro aliqua culpa, in quam cadere non poteſt qui Dei eſſentiam videt, cùm ad hanc viſionem ex neceſſitate ſequatur rectitudo voluntatis, ut ſupra oſtenſum eſt. (qu. 4. art. 4.) * Similiter etiam nec aliquod aliud agens poteſt eam ſubtrahere, quia mens Deo conjuncta ſuper omnia alia elevatur, & ſic ab huiuſmodi conjunctione nullum aliud agens poteſt ipſam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quaſdam alterationes temporum tranſeat homo de beatitudine ad miſeriam, & è converſò: quia huiuſmodi temporales alternationes eſſe non poſſunt, niſi circa ea quæ ſubjacent tempori & motui.

† qu. 3. art. 8.

* qu. 4. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo eſt perfectio conſummata, quæ omnem defectum excludit à beato: & ideo abſque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem ſublevat in participationem æternitatis tranſcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas ad oppoſita ſe habet in his quæ ad finem ordinantur: ſed ad ultimum finem naturali neceſſitate ordinatur: quod patet ex hoc quod homo non poteſt non velle eſſe beatus.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo habet principium ex conditione participantis: ſed caret fine propter conditionem boni cuius participatio facit beatum, unde ab alio eſt initium beatitudinis: & ab alio eſt quod caret fine.

Articulus V.

Vtrum homo per ſua naturalia poſſit acquirere beatitudinem.

Inf. q. 62. a. 1. 2. & 3. & 1. q. 12. ar. 4. & q. 94. a. 1. & 4. & q. 95. a. 1. & 3. contra gent. 52. 147. 159. per. 1. & 159. princip. & l. 1. 4. 12. 4. 5. & 9. En. c. 7. rom. 3.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd homo per ſua naturalia poſſit beatitudinem conſequi. Natura enim non deficit in neceſſariis: (ut dicitur lib. 3. de anima text. 45.) ſed nihil eſt homini tam neceſſarium, quàm id per quod finem ultimum conſequitur: ergo hoc naturæ humanæ non deeſt: poteſt igitur homo per ſua naturalia beatitudinem conſequi.

¶ 2. Præterea, Homo cum ſit nobilior irrationalibus creaturis, videtur eſſe ſufficientior: ſed irrationales creaturæ per ſua naturalia poſſunt conſequi ſuos fines: ergo multo magis homo per naturalia poteſt beatitudinem conſequi.

¶ 3. Præterea, Beatitudo eſt operatio perfecta, ſecundum Philoſophum: * eiuſdem autem eſt incipere rem, & perficere ipſam. Cùm igitur operatio imperfecta, quæ eſt quaſi principium in operationibus humanis; ſubdatur naturali hominis poteſtati, qua ſuorum actuum eſt dominus; videtur quòd per naturalem potentiam poſſit pertingere ad operationem perfectam, quæ eſt beatitudo.

Sed contra, Homo eſt principium naturaliter actuum ſuorum per intellectum & voluntatem: ſed ultima beatitudo ſanctis præparata excedit intellectum hominis & voluntatem, dicit enim Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non aſcenderunt quæ præparavit Deus diligentibus ſe*. Ergo homo per ſua naturalia non poteſt beatitudinem conſequi.

Conclusio.

Non poteſt homo ſuis naturalibus viribus beatitudinem illam quæ in viſione divinæ eſſentiæ conſiſtit, adipiſci, ſicut illam, quæ in hac vita haberi poteſt.

Respondeo dicendum, quòd beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi poteſt, poteſt ab homine acquiri per ſua naturalia, eo modo quo & virtus in cuius operatione conſiſtit, de quo infrà dicetur: (quæſtione 63.) * ſed beatitudo hominis perfecta (ſicut ſupra dictum eſt) (qu. 3. art. 8.) † conſiſtit in viſione divinæ eſſentiæ. Videre autem Deum per eſſentiam eſt ſupra naturam non ſolum hominis, ſed etiam omnis creaturæ, ut in primo * oſtenſum eſt (1. part. qu. 12. art. 4.) Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturæ eſt ſecundum modum ſubſtantiæ eius, ſicut de intelligentia dicitur in lib. de cauſis, quod *cognoſcit ea quæ ſunt ſupra ſe, & ea quæ ſunt infra ſe ſecundum modum ſubſtantiæ ſuæ*: omnis autem cognitio, quæ eſt ſecundum modum ſubſtantiæ creatæ, deficit à viſione divinæ eſſentiæ, quæ in infinitum excedit omnem ſubſtantiam creatam: unde nec homo, nec aliqua creatura poteſt conſequi beatitudinem ultimam per ſua naturalia.

* qu. 63. † qu. 3. art. 2. * q. 12. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut natura non deficit homini in neceſſariis, quamvis non dederit ſibi arma & tegumenta ſicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem & manus quibus poſſit hæc ſibi acquirere; ita nec deficit homini, in neceſſariis, quamvis non daret ſibi aliquod principium quo poſſet beatitudinem conſequi: hoc enim erat impoſſibile. Sed dedit ei liberum arbitrium quo poſſit converti ad Deum, qui eum faceret beatum: *quæ enim per amicos poſſumus, per nos aliqualiter poſſumus*, ut dicitur in 3. Ethicorum. *

* lib. 3. c. 3. poſt med. illius tom. 1.

Ad secundum dicendum, quòd nobilioris conditionis eſt natura quæ poteſt conſequi perfectum bonũ, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc conſequendum, quam natura quæ non poteſt conſequi perfectum bonum, ſed conſequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad conſecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philoſophus dicit in 2. de cœlo *: ſicut melius eſt diſpoſitus ad ſanitatem, qui poteſt conſequi perfectã ſanitatem, licet hoc ſit per auxilium medicinæ, quàm qui ſolum poteſt conſequi quandam imperfectam ſanitatem ſine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ poteſt conſequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, eſt perfectior quàm creatura irrationabilis, quæ huiuſmodi boni non eſt capax: ſed quoddam bonum imperfectum conſequitur virtute ſuæ naturæ.

* lib. 2. de cœlo à tex. 60. uſque ad 66. to. 2.

Ad tertium dicendum, quòd quando *imperfectum & perfectum* ſunt eiuſdem ſpeciei; ab eadem virtute cauſari poſſunt: non autem hoc eſt neceſſe ſi ſint alterius ſpeciei: non enim quicquid poteſt cauſare diſpoſitionem materiæ, poteſt ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio quæ ſubjacet naturali hominis poteſtati, non eſt eiuſdem ſpeciei cum operatione illa perfecta quæ eſt hominis beatitudo, cum operationis ſpecies dependat ex objecto: unde ratio non ſequitur.

Articulus VI.

Vtrum homo conſequatur beatitudinem per actionem alicuius ſuperioris creaturæ.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd homo poſſit fieri beatus per actionem alicuius ſuperioris creaturæ, ſcilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium univerſi ad invicem; alius totius univerſi ad bonum, quod eſt extra univerſum; primus ordo ordinatur ad ſecundum, ſicut ad finem, ut dicitur 12. Metaph. (text. 52. & 53.) * ſicut ordo partium exercitus adinvicem eſt propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium univerſi adinvicem attenditur ſecundum quod ſuperiores creaturæ agunt in inferiores, ut in primo dictum eſt (ſeu 1. part. qu. 100. art. 1.) † beatitudo autem conſiſtit in ordine hominis ad bonum, quod eſt extra univerſum, quod eſt Deus. Ergo per actionem ſuperioris creaturæ, ſcilicet Angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

* lib. 12. Metaph. text. 52. & 53. † 1. p. q. 21. ar. 1. ad 3. arg.

¶ 2. Præterea, Quod eſt in potentia tale, poteſt reduci in actum per id quod eſt actu tale, ſicut quod eſt potentia calidum, fit actu calidum per id quod eſt actu calidum: ſed homo eſt in potentia beatus: Ergo poteſt fieri actu beatus per Angelum qui eſt actu beatus.

¶ 3. Præterea, Beatitudo conſiſtit in operatione intellectus, ut ſupra dictum eſt (qu. 3. art. 4. *) ſed Angelus poteſt illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum eſt. Ergo Angelus poteſt facere hominem beatum.

* qu. 3. art. 5.

Sed contra eſt, quòd dicitur in Pſalm. 83. *Gratiam & gloriam dabit Dominus.*

Conclusio.

Cùm beatitudo ſit quoddam bonum excedens naturam creatam, impoſſibile eſt homini eam conferri actione alicuius naturæ creatæ: ſed fit ſolo Deo agente homo beatus.

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis creatura naturæ legibus ſit ſubjecta (utpote habens limitatam virtutem & actionem) illud quod excedit naturam, non poteſt fieri virtute alicuius creaturæ, & ideo ſi quid fieri oporteat quod ſit ſupra naturam hoc fit immediatè à Deo; ſicut ſuſcitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera huiuſmodi. Oſtenſum eſt * autem (art. 5.) quòd beatitudo eſt quoddam bonum excedens naturam creatã, unde impoſſibile eſt quòd per actionem alicuius creaturæ conferatur; ſed homo beatus fit ſolo Deo agente, ſi loquamur de beatitudine perfecta: ſi verò loquamur de beatitudine imperfecta: ſic eadem ratio eſt de ipſa & de virtute, in cuius actu conſiſtit.

* artic. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quòd perducere ad ultimum finẽ pertinet ad ſupremam potentiam: inferiores verò potentiæ coadjuvant ad conſecutionem illius ultimi finis, diſponendo: ſicut ad

Digitized by Google

artem gubernativam, quæ præeſt navi factivæ, pertinet uſus navis propter quem navis ipſa fit. Sic igitur in ordine univerſi homo quidem adjuvatur ab Angelis ad conſequendum ultimum finem ſecundum aliqua præcedentia, quibus diſponitur ad eius conſecutionem: ſed ipſum ultimum finem conſequitur per ipſum primum agentem qui eſt Deus.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua forma actu exiſtit in aliquo ſecundum *eſſe* perfectum & naturale, poteſt eſſe principium actionis in alterum; ſicut calidum per calorem calefacit: ſed ſi forma exiſtit in aliquo imperfectè, & non ſecundum *eſſe* naturale, non poteſt eſſe principium communicationis ſui ad alterum: ſicut intenſio coloris qui eſt in pupilla, non poteſt facere album. Neque etiam omnia quæ ſunt illuminata aut calefacta, poſſunt alia calefacere & illuminare: ſic enim illuminatio & calefactio eſſent uſque ad infinitum. Lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem eſt perfectè & ſecundum *eſſe* naturale: in qualibet autem creatura eſt imperfectè & ſecundum *eſſe* ſimilitudinarium vel participatum: unde nulla creatura beata poteſt communicare ſuam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli quantum ad aliquas rationes divinorum operum: non autem quantum ad viſionem divinæ eſſentiæ, ut in primo dictum eſt: (ſeu 1. part. qu. 106.
* 1. p. q. 106. a. 1. ad 1. & 2, arg.
art. 1.)* ad eam enim videndam omnes immediatè illuminantur à Deo.

Articulus VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc, quòd homo beatitudinem conſequatur à Deo.

Inf. q. 6. in introductione Et 1. qu. 62. a. . ad 1. Et op. 3. c. 173.
* ar. præced.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem conſequatur à Deo. Deus enim cùm ſit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam aut diſpoſitionem materiæ, ſed ſtatim poteſt totum producere: ſed opera hominis cùm non requirantur ad beatitudinem eius ſicut cauſa efficiens (ut dictum eſt ar. 6.)* non poſſunt requiri ad eam niſi ſicut diſpoſitiones. Ergo Deus qui diſpoſitiones non præexigit in agendo, beatitudinem ſine præcedentibus operibus confert.

¶ 2. Præterea, Sicut Deus eſt auctor beatitudinis immediatè; ita & naturam immediatè inſtituit: ſed in prima inſtitutione naturæ produxit creaturas nulla diſpoſitione præcedente, vel actione creaturæ, ſed ſtatim fecit unumquodque perfectum in ſua ſpecie: Ergo videtur quòd beatitudinem conferat homini ſine aliquibus operationibus præcedentibus.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit Rom. 4. *beatitudinem hominis eſſe, cui Deus confert juſtitiam ſine operibus:* non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem conſequendam.

Sed contra eſt, quòd dicitur Joan. 13. *Si hæc ſcitis, beati eritis, ſi feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Conclusio.

Solus Deus natura beatus eſt: Angeli verò divinæ naturæ proximiores, unico motu beatitudinem ſunt conſecuti: quam pluribus motibus, ſeu actionibus meritoriis Deus voluit ut homines conſequerentur.

* q. 4. art. 4.

Respondeo dicendum quòd rectitudo voluntatis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 4. art. 4.)* requiritur ad beatitudinem, cùm nihil aliud ſit quam *debitus ordo voluntatis ad ultimum finem*, quæ ita exigitur ad conſecutionem ultimi finis ſicut debita diſpoſitio materiæ ad conſecutionem formæ. Sed ex hoc non oſtenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere eius beatitudinem: poſſet enim Deus ſimul facere voluntatem rectè tendentem in finem, & finem conſequentem; ſicut quandoque ſimul materiam diſponit, & inducit formam: ſed ordo divinæ ſapientiæ exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in 2. de cœlo. (ubi ſup.)* *Eorum quæ nata ſunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipſum ſine motu, aliquid uno motu, & aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum ſine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud*: habere autem beatitudinem naturaliter eſt ſolius Dei: unde ſolius Dei proprium eſt quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cùm autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem conſequitur abſque motu operationis per quam tendit in ipſam: ſed Angelus qui eſt ſuperior ordine naturæ, quàm homo, conſecutus eſt eam ex ordine divinæ ſapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expoſitum eſt*: homines autem conſequuntur ipſam multis motibus operationum qui merita dicuntur. Unde etiam ſecundum Philoſophum †, *beatitudo eſt præmium virtuoſarum operationum.*

* lib. 2. de cœlo, text. 64. 65. 66. tom. 2.
* qu. 56. art. 2.
† lib. 1. Eth. c. 9. & l. 10. c. 6. 7. & 8. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio hominis non præexigitur ad conſecutionem beatitudinis propter inſufficientiam divinæ virtutis beatificantis: ſed ut ſervetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quòd primas creaturas ſtatim Deus perfectas produxit abſque aliqua diſpoſitione, vel operatione creaturæ præcedente: quia ſic inſtituit prima individua ſpecierum, ut per ea natura propagaretur ad poſteros. Et ſimiliter quia per Chriſtum, qui eſt Deus & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, ſecundum illud Apoſtoli ad Hebr. 2. *Qui multos filios in gloriam adduxerat:* ſtatim à principio ſuæ conceptionis, abſque aliqua operatione meritoria præcedente, anima eius fuit beata: ſed hoc eſt ſingulare in ipſo. Nam pueris baptizatis ſubvenit meritum Chriſti ad beatitudinem conſequendam, licet deſint in eis merita propria, eò quòd per baptiſmum ſunt Chriſti membra effecti.

Ad tertium dicendum, quòd Apoſtolus loquitur de beatitudine ſpei quæ habetur per gratiam juſtificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus ut beatitudo, ſed magis eſt principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

Articulus VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim poteſt appetere quod ignorat, cùm bonum apprehenſum ſit objectum appetitus, ut dicitur in 3. de anima: (text. 29. 34. 44.)* ſed multi neſciunt quod ſit beatitudo. Quod ſicut Aug. dicit in 13. de Trin. (cap. 4.) † patet ex hoc quod quidam poſuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis: quidam in virtute animæ: quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

¶ 2. Præterea, Eſſentia beatitudinis eſt viſio eſſentiæ divinæ, ut dictum eſt (qu. 3. art. 8.) ſed aliqui opinantur hoc eſſe impoſſibile, quod Deus per eſſentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 13. de Trinit. (cap. 4.) † Quod *beatus eſt qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult*, ſed non omnes hoc volunt: quidam enim mala aliqua volunt, & tamen volunt illa ſe velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit 13. de Trinit.* *Si mimus dixiſſet*, Omnes beati eſſe vultis, miſeri eſſe non vultis, *dixiſſet aliquid quod nullus in ſua non cognoſceret voluntate:* quilibet ergo vult eſſe beatus.

Conclusio.

Quamquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera conſiſtit, omnes tamen univerſale & perfectum bonum naturaliter appetere certum eſt, in quo conſiſtit communis ratio beatitudinis.

Respondeo dicendum, quòd beatitudo dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum communem rationem beatitudinis, & ſic neceſſe eſt quòd omnis homo beatitudinem velit: ratio autem beatitudinis communis eſt, ut ſit bonum perfectum ſicut dictum eſt †. Cùm autem bonum ſit objectum voluntatis, perfectum bonum eſt alicujus quod totaliter eius voluntati ſatisfacit: unde appetere beatitudinem, nihil aliud eſt quàm appetere, ut voluntas ſatietur: quod quilibet vult. Alio modo poſſumus loqui de beatitudine ſecundum ſpecialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo conſiſtit: & ſic non omnes cognoſcunt beatitudinem, quia neſciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat: & per conſequens quantum ad hoc non omnes eam volunt. Unde patet reſponſio. Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm voluntas ſequatur apprehenſionem intellectus ſeu rationis, ſicut contingit quod aliquid eſt idem ſecundum rem, quod tamen eſt diverſum ſecundum rationis conſiderationem: ita contingit quod aliquid eſt idem ſecundum rem, & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo poteſt conſiderari ſub ratione finalis boni & perfecti, quæ eſt communis ratio beatitudinis: & ſic naturaliter & ex neceſſitate voluntas in illud tendit, ut dictum eſt.* Poteſt enim conſiderari ſecundum illas ſpeciales conſiderationes, vel ex parte ipſius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti: & ſic non ex neceſſitate voluntas tendit in ipſam.

Ad tertium dicendum, quòd iſta diffinitio beatitudinis quàm quidam poſuerunt, *Beatus eſt qui habet omnia quæ vult*, vel *cui omnia optata ſuccedunt*, quodammodo intellecta eſt bona & ſufficiens: alio verò modo eſt imperfecta. Si enim intelligatur ſimpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, ſic verum eſt, quod *qui habet omnia quæ vult, eſt beatus*: nihil enim ſatiat naturalem hominis appetitum, niſi bonum perfectum, quod eſt beatitudo. Si verò intelligatur de his quæ homo vult ſecundum apprehenſionem rationis, ſic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, ſed magis ad miſeriam: inquantum hujuſmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcunque vult naturaliter: ſicut etiam ratio interdum accipit ut vera quæ impediunt à cognitione veritatis. Et ſecundum hanc conſiderationem Aug.* addit ad perfectionem beatitudinis, quòd *nihil mali velit*: quamvis primum poſſet ſufficere, ſi rectè intelligeretur, ſcilicet quòd *qui beatus eſt habet omnia quæ vult*.

QUÆSTIO VI.

De voluntario & involuntario, in octo articulos diviſa.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos neceſſe eſt pervenire; oportet conſequenter de humanis actibus conſiderare: ut ſciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes & actus circa ſingularia ſunt: ideo omnis operativa ſcientia in particulari conſideratione perficitur. Moralis igitur conſideratio quia eſt humanorum actuum: Primò quidem tradenda eſt in univerſali: Secundò verò in particulari.

¶ Circa univerſalem autem conſiderationem humanorum actuum. Primò quidem conſiderandum occurrit de ipſis actibus humanis. Secundò, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam ſunt hominis proprii, quidam ſunt homini & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo eſt proprium hominis bonum

Digitized by Google

bonum propinquius ſe habet ad beatitudinem actus qui ſunt propriè humani, quam actus qui ſunt homini aliiſque animalibus communes. Primò ergo conſiderandum eſt de actibus qui ſunt proprij hominis: Secundò, de actibus qui ſunt homini atque animalibus communes qui dicuntur animæ paſſiones.

¶ Circa primum duo conſideranda occurrunt. Primò de conditione humanorum actuum. Secundò, de diſtinctione eorum actuum. Cùm autem actus humani propriè dicantur, qui ſunt voluntarij, eò quòd voluntas eſt rationalis appetitus, qui eſt proprius hominis oportet, conſiderare de actibus in quantum ſunt voluntarij. Primò ergo conſiderandum eſt de voluntario, & involuntario in communi. Secundò, de actibus qui ſunt voluntarij, quaſi ab ipſa voluntate eliciti, ut immediatè ipſius voluntatis exiſtentes. Tertiò, de actibus qui ſunt voluntarij, quaſi à voluntate imperati, qui ſunt ipſius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarij habent quaſdam circumſtantias, ſecundum quas dijudicantur, primò conſiderandum eſt de voluntario & involuntario, & conſequenter de circumſtantiis ipſorum actuum, in quibus *voluntarium* & *involuntarium* invenitur.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum in humanis actibus inveniatur *voluntarium*.
¶ Secundò, utrum inveniatur in animalibus brutis.
¶ Tertiò, utrum *voluntarium* eſſe poſſit abſque omni actu.
¶ Quartò, utrum violentia voluntati poſſit inferri.
¶ Quintò, utrum violentia cauſet *involuntarium*.
¶ Sextò, utrum metus cauſet *involuntarium*.
¶ Septimò, utrum concupiſcentia *involuntarium* cauſet.
¶ Octavò, utrum ignorantia.

Articulus Primus.

Vtrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd in humanis actibus non inveniatur *voluntarium*. Voluntarium enim eſt cuius principium eſt in ipſo, ut patet per Greg. Nyſſenum *, & Damaſc. † & Ariſt.* ſed principium humanorum actuum non eſt in ipſo homine, ſed eſt extra: Nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod eſt extra, quod eſt ſicut movens non motum, ut dicitur in 3. de anima: (text. 44.) † ergo in humanis actibus non invenitur *voluntarium*.

(* Nyſſen. lib. 5. c. 3. circa pr. † Dam. l. 2. orth. fid. c. 24. * Ariſt. 3. Eth. c. 1. tom. 5. † lib. 3. text. 54. tom. 2. * text. 45.)

¶ 2. Præterea, Philoſophus in 6. Phyſ. *(text. 22.) probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus qui non præveniatur ab alio motu exteriori: ſed omnes actus hominis ſunt novi, nullus enim actus hominis æternus eſt: ergo principium omnium humanorum actuum eſt ab extra, non igitur in eis invenitur *voluntarium*.

¶ 3. Præterea, Qui voluntariè agit, per ſe agere poteſt: ſed hoc homini non convenit, dicitur enim Joan. 15. *Sine me nihil poteſtis facere.* Ergo *voluntarium* in humanis actibus non invenitur.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Damaſc. in 2. lib. (cap. 24.) * quod *voluntarium eſt actus qui eſt operatio rationalis*, tales autem ſunt actus humani; ergo in actibus humanis, invenitur *voluntarium*.

(* lib. 2. orth. fid. c. 24.)

Concluſio.

Cùm homo maximè ſui operis finem cognoſcat, & ſeipſum ad illum moveat, in illius actibus maximè voluntarium invenitur.

RESPONDEO dicendum, quòd oportet in actibus humanis voluntarium eſſe. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod quorundam actuum ſeu motuum, principium eſt in agente, ſeu in eo quod movetur: quorundam autem motuum vel actuum principium eſt extra. Cùm enim lapis movetur ſurſum principium huius motionis eſt extra lapidem: ſed cùm movetur deorſum, principium huius motionis eſt in ipſo lapide. Eorum autem quæ à principio intrinſeco moventur, quædam movent ſeipſa, quædam autem non: Cùm enim omne agens ſeu motum agat, ſeu moveatur propter finem (ut ſuprà habitum eſt) (qu. 1. art. 2.) * illa perfectè moventur à principio intrinſeco, in quibus eſt aliquod intrinſecum principium non ſolum ut moveantur, ſed ut moveantur in finem: Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur ſic agit, vel movetur à principio intrinſeco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in ſe ipſo principium ſui actus non ſolum ut agat, ſed etiam ut agat propter finem: quod autem nullam notitiam finis habet, etſi in eo ſit principium actionis motus; non tamen eius quod eſt agere vel moveri propter finem, eſt principium in ipſo: ſed in alio, à quo ei imprimitur principium ſuæ motionis in finem: unde huiuſmodi non dicuntur movere ſe ipſa, ſed ab aliis moveri. Quæ verò habent notitiam finis dicuntur ſeipſa movere, quia in eis eſt principium non ſolum ut agant, ſed etiam ut agant propter finē: & ideo cum utrumque ſit ab intrinſeco principio, ſcilicet quod agunt, & quod propter finem agunt; horum motus & actus dicuntur voluntarij: hoc enim importat nomen *voluntarij*, quod motus & actus ſit à propria inclinatione; & inde eſt quod *voluntarium* dicitur eſſe ſecundum diffinitionem Ariſtot. Greg. Nyſſen. & Damaſc. * non ſolum *cuius principium eſt intra*, ſed cum additione *ſcientiæ*. Unde cum homo maximè cognoſcat finem ſui operis, & moveat ſeipſum, in eius actibus maximè *voluntarium* invenitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non omne principium eſt principium primum. Licet ergo de ratione voluntarij ſit quod principium eius ſit intra: non tamen eſt contra rationem voluntarij, quod principium intrinſecum cauſetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non eſt de ratione voluntarij quòd principium intrinſecum ſit principium primum. Sed tamen ſciendum, quod contingit aliquod principium motus eſſe primum in genere, quod tamen non eſt primum ſimpliciter: ſicut in genere alterabilium primum alterans eſt corpus cœleſte, quod tamen non eſt primum movens ſimpliciter, ſed movetur motu locali à ſuperiori movente. Sic igitur principium intrinſecum voluntarij actus, quod eſt vis cognoſcitiva & appetitiva, eſt primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori ſecundum alias ſpecies motus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo in quantum per motum exteriorem præſentatur ſenſui animalis aliquod ſenſibile, quod apprehenſum movet appetitum: ſicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipſum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem: corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus ſenſitivus, qui eſt virtus organi corporei, ſicut cùm ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiſcentiam alicujus rei: ſed hoc non eſt contra rationem voluntarij, ut dictum eſt *: huiuſmodi enim motiones ab exteriori principio ſunt alterius generis.

(* ad præced. arg.)

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus movet hominem ad agendum, non ſolum ſicut proponens ſenſui appetibile, vel ſicut immutans corpus, ſed etiam ſicut movens ipſam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis, quàm naturæ ab eo procedit ſicut à primo movente. Et ſicut non eſt contra rationem naturæ quod motus naturæ ſit à Deo, ſicut à primo movente, in quantum natura eſt quoddam inſtrumentum Dei moventis: ita non eſt contra rationem actus voluntarij, quod ſit à Deo, inquantum voluntas à Deo movetur, eſt tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarij motus, quod ſint à principio intrinſeco.

Articulus II.

Vtrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntarium non ſit in brutis animalibus. *Voluntarium* enim à voluntate dicitur: voluntas autem cum ſit in ratione, ut dicitur in 3. de anima (text. 42.) * non poteſt eſſe in brutis animalibus. Ergo neque *voluntarium* in eis invenitur.

¶ 2. Præterea, Secundum hoc quod actus humani ſunt voluntarij, homo dicitur eſſe dominus ſuorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium ſui actus: non enim agunt, ſed magis aguntur, ut Damaſc. dicit: (lib. 2. cap. 27.) ergo in brutis animalibus non eſt *voluntarium*.

¶ 3. Præterea, Damaſc. (ut ſupra) † dicit, quòd *actus voluntarios ſequitur laus vel vituperium*. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium: Ergo in eis non eſt *voluntarium*.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Philoſ. in 3. Ethic. * quod *pueri & bruta animalia communicant voluntario*: & idem dicunt Gregor. Nyſſenus, & Damaſc. †

(2. diſt. 25. q. 1. ad 6. Et 3. diſt. 27. q. 1. a. 4. ad 3. Et ver. q. 24. a. 2. ad 1. Et 3. Ethic. lect. 4. & lect. 5. col. 1. * text. 42. tom. 2. † lib. 2. cap. 24. * lib. 3. Eth. c. 1. non longè à fin. † Dam. l. 2. c. 24. Nyſſen. l. 5. c. 4. circa pr. * ar. præced.)

Concluſio.

In ſolis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium ſecundum perfectam rationem invenitur, in brutis verò animalibus non niſi ſecundum imperfectam.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.) * ad rationem *voluntarij* requiritur quòd principium actus ſit intra cum aliqua cognitione finis. Eſt autem duplex cognitio finis, perfecta ſcilicet & imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio eſt, quando non ſolum apprehenditur res quæ eſt finis, ſed etiam cognoſcitur ratio finis, & proportio eius quòd ordinatur ad finem ipſum, & talis cognitio finis competit ſoli rationali naturæ: Imperfecta autem cognitio finis eſt, quæ in ſola finis apprehenſione conſiſtit, ſine hoc quod cognoſcatur ratio finis, & proportio actus ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per ſenſum & æſtimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis ſequitur *voluntarium* ſecundum rationem perfectam, prout ſcilicet apprehenſo fine aliquis poteſt deliberans de fine & de his quæ ſunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri: imperfectam autem cognitionem finis ſequitur *voluntarium* ſecundum rationem imperfectam, prout ſcilicet apprehendens finem non deliberat, ſed ſubitò movetur in ipſum. Unde ſoli rationali naturæ competit *voluntarium* ſecundum rationem perfectam: ſed ſecundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *voluntas* nominat rationalem appetitum, & ideo non poteſt eſſe in his quæ ratione carent: *voluntarium* autem denominativè dicitur à voluntate, & poteſt trahi ad ea in quibus eſt aliqua participatio voluntatis ſecundum aliquam convenientiam ad voluntatem: & hoc modo *voluntarium* attribuitur animalibus brutis, inquantum ſcilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hoc contingit quod homo eſt dominus ſui actus, quòd habet deliberationem de ſuis actibus; ex hoc enim quòd ratio deliberans ſe habet ad oppoſita, voluntas in utrumque poteſt: ſed ſecundum hoc *voluntarium* non eſt in animalibus, ut dictum eſt. *

(* In cor. art.)

AD TERTIUM dicendum, quòd laus & vituperium conſequuntur actum voluntarium, ſecundum perfectam *voluntarij* rationem, qualis non invenitur in brutis.

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Vtrum voluntarium poſſit eſſe abſque omni actu.

Inf. q. 71. art. 5. ad 2. Et 2. d. 25. art. 3. 10. & ad 5. Et mal. q. 2. art. 1. ad 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd *voluntarium* non poſſit eſſe ſine actu. *Voluntarium* enim dicitur quod eſt à voluntate: ſed nihil poteſt eſſe à voluntate niſi per aliquem actum, ad minus ipſius voluntatis. Ergo *voluntarium* non poteſt eſſe ſine actu.

§ 2. Præterea, Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita ceſſante actu voluntatis dicitur non velle: ſed non velle, *involuntarium* cauſat. quod opponitur *voluntario*. Ergo *voluntarium* non poteſt eſſe actu voluntatis ceſſante.

§ 3. Præterea, De ratione *voluntarij* eſt cognitio, ut dictum eſt* (art. 2.) ſed cognitio eſt per aliquem actum. Ergo *voluntarium* non poteſt eſſe abſque aliquo actu.

** Artic. præced.*

SED CONTRA, Illud cuius domini ſumus, dicitur eſſe *voluntarium*. Sed nos domini ſumus eius quod eſt agere & non agere, velle & non velle: ergo ſicut agere & velle eſt voluntarium; ita & non agere, & non velle.

CONCLUSIO.

Poteſt nonnunquam voluntarium eſſe ſine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere, quandoque verò abſque interiori actu, ut cùm non vult.

RESPONDEO dicendum, quòd *voluntarium* dicitur, quod eſt à voluntate. Ab aliquo autem dicitur eſſe aliquid dupliciter. Uno modo directè, quod ſcilicet procedit ab aliquo inquantum eſt agens, ſicut calefactio à calore. Alio modo indirectè, ex hoc ipſo quòd non agit, ſicut ſubmerſio navis dicitur eſſe à gubernatore in quantum deſiſtit à gubernando.

Sed ſciendum, quòd non ſemper id quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens ex eo quod non agit: ſed ſolum tunc, cùm poteſt & debet agere. Si enim gubernator non poſſet navem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio navis; non imputaretur ei navis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo & agendo poteſt impedire hoc quod eſt *non velle & non agere*, & aliquando debet: hoc quod eſt *non velle & non agere* imputatur ei, quaſi ab ipſa exiſtens: & ſic *voluntarium* poteſt eſſe abſque actu: quandoque quidem abſque actu exteriori, cum actu interiori, ſicut cùm vult non agere: aliquando autem etiam abſque actu interiori, ſicut cum non vult.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *voluntarium* dicitur non ſolum quod procedit à voluntate directè, ſicut ab agente: ſed etiam quod eſt ab ea indirectè, ſicut à non agente.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *non velle* dicitur dupliciter. Uno modo prout ſumitur in vi unius dictionis, ſecundum quod eſt infinitum huius verbi, *Nolo*. Unde ſicut cùm dico, *nolo legere*, ſenſus eſt, *volo non legere*: ita hoc quod eſt, *non velle legere*, ſignificat *velle non legere*: & *ſic non velle* cauſat *involuntarium*. Alio modo ſumitur in vi orationis, & tunc non affirmatur actus voluntatis: & huiuſmodi *non velle* non cauſat *involuntarium*.

AD TERTIUM dicendum, quòd eo modo requiritur ad *voluntarium* actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis, ut videlicet ſit in poteſtate alicuius conſiderare, & velle, & agere: & tunc, ſicut non velle, & non agere, cùm tempus fuerit, eſt voluntarium, ita etiam non conſiderare.

ARTICULUS IV.

Vtrum violentia voluntati poſſit inferri.

1. qu. 28. art. 1. co. & ad 1. Et 4. d. 26 art. 1. Et verit. q. 22. ar. 5. & 8. & q. 24. art 4 Et Ro. 6. lect. 4. c. 2.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntati poſſit violentia inferri. Unumquodque enim poteſt cogi à potentiori: ſed aliquid eſt humana voluntate potentius, ſcilicet Deus. Ergo ſaltem ab eo cogi poteſt.

§ 2. Præterea. Omne paſſivum cogitur à ſuo activo, quando immutatur ab eo: ſed voluntas eſt vis paſſiva, eſt enim movens motum, ut dicitur in 3. de anima; (text. 54.)* cùm ergo aliquando moveatur à ſuo activo, videtur quod aliquando cogatur.

** tex. 54. tom. 2.*

§ 3. Præterea, Motus violentus eſt qui eſt contra naturam: ſed motus voluntatis aliquando eſt contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui eſt contra naturam, ut Damaſc. † dicit: ergo motus voluntatis poteſt eſſe coactus.

† lib. 4. orthod. fid. c. 21.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. * dicit in 5. de civitate Dei, (cap. 10.) quòd *ſi aliquid fit voluntariè, non fit ex neceſſitate*; omne autem coactum fit ex neceſſitate; Ergo quod fit ex voluntate, non poteſt eſſe coactum: ergo voluntas non poteſt cogi ad agendum.

** lib. 5. de Civit. Dei c. 10. tom. 5.*

CONCLUSIO.

Impoſſibile eſt voluntati, quoad proprium actum, qui eſt velle ipſum, violentiam inferri, ſicut contigit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia; quapropter exteriori aliqua cauſa ab actu ſuo impediri poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex eſt actus voluntatis: Unus quidem, qui eſt eius immediatè, velut ab ipſa elicitus, ſcilicet velle. Alius autem eſt actus voluntatis à voluntate imperatus & mediante alia potentia exercitus, ut ambulare & loqui, qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, in quantum per violentiam exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur: ſed quantum ad ipſum proprium actum voluntatis, non poteſt ei violentia inferri. Et huius eſt ratio, quia actus voluntatis nihil eſt aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoſcente, ſicut appetitus naturalis eſt quædam inclinatio ab interiori principio & ſine cognitione: quod autem eſt coactum vel violentum eſt ab exteriori principio. Unde contra rationem ipſius actus voluntatis eſt, quòd ſit coactus vel violentus, ſicut etiam eſt contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis. quòd feratur ſurſum: poteſt enim lapis per violentiam ferri ſurſum, ſed quod iſte motus violentus ſit ex eius naturali inclinatione, eſſe non poteſt: ſimiliter etiam poteſt homo per violentiam trahi: ſed quod hoc ſit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus qui eſt potentior quàm voluntas humana, poteſt voluntatem humanam movere, ſecundum illud proverbium, Proverb. 21. *Cor Regis in manu Dei eſt: & quocunque voluerit, inclinabit illud*. Sed ſi hoc eſſet per violentiam, jam non eſſet cum actu voluntatis: nec ipſa voluntas moveretur, ſed aliquid contra voluntatem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non ſemper eſt motus violentus, quando paſſivum immutatur à ſuo activo, ſed quando hoc fit contra interiorem inclinationem paſſivi: alioquin omnes alterationes & generationes ſimplicium corporum eſſent innaturales & violentæ: ſunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel ſubjecti ad talem diſpoſitionem: & ſimiliter quando voluntas movetur ab appetibili ſecundum propriam inclinationem, non eſt motus violentus, ſed voluntarius.

AD TERTIUM dicendum, quòd id in quod voluntas tendit peccando, etſi ſit malum, & contra rationalem naturam ſecundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum & conveniens naturæ quantum eſt conveniens homini ſecundum aliquam delectationem ſenſus, vel ſecundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V.

Vtrum violentia cauſet involuntarium.

Sup. art. 4 cit. & inf. art. 6 ad 1. & q. 73. art. 6 co. Et 2. d. 18. art. 6. ad 2 Et mal. q. 6. art.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd violentia non cauſet involuntarium. *Voluntarium* enim & *involuntarium* ſecundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non poteſt ut oſtenſum eſt *. Ergo violentia *involuntarium* cauſare non poteſt.

** Artic. præced.*

§ 2. Præterea, Id quod eſt involuntarium, eſt cum triſtitia, ut Damaſc. † & Philoſophus dicunt *; ſed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde triſtatur. Ergo violentia non cauſat involuntarium.

† Damaſ. l. 2. c. 14.

** Arist. 3. ethic. c. 1. & 5.*

§ 3. Præterea, Id quod eſt à voluntate, non poteſt eſſe involuntarium: ſed aliqua violenta ſunt à voluntate, ſicut cum aliquis cum corpore gravi ſurſum aſcendit, & ſicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non cauſat involuntarium.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus & Damaſc. dicunt †, quòd *aliquid eſt involuntarium per violentiam*.

† locis in arg. 2. jam citatis.

CONCLUSIO.

Cùm violentia ſit à principio extrinſeco, voluntarium *verò, ſicut & naturale; à principio intrinſeco: neceſſarium eſt violentiam cauſare* involuntarium.

RESPONDEO dicendum, quòd violentia directè opponitur voluntario, ſicut etiam & naturali: commune eſt enim voluntario & naturali, quod utrumque ſit à principio intrinſeco, violentum autem eſt à principio extrinſeco: & propter hoc, ſicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam, ita in rebus cognoſcentibus facit aliquid eſſe contra voluntatem: quod autem eſt contra naturam, dicitur eſſe innaturale, & ſimiliter quod eſt contra voluntatem, dicitur eſſe involuntarium: unde violentia *involuntarium* cauſat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *involuntarium* voluntario opponitur: dictum * eſt autem ſuprà, quod *voluntarium* dicitur non ſolum actus qui eſt immediatè ipſius voluntatis, ſed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui eſt immediatè ipſius voluntatis, ut ſupra dictum eſt *, violentia voluntati inferri non poteſt, ſed quantum ad actum imperatum voluntas poteſt pati violentiam: & quantum ad hunc actum violentia *involuntarium* facit.

** Art. præced.*

** Art. præced.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut *naturale* dicitur quod eſt ſecundum inclinationem naturæ, ita *voluntarium* dicitur quod eſt ſecundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo quia eſt à natura, ſicut à principio activo: ſicut calefacere eſt naturale igni. Alio modo ſecundum principium paſſivum: quia ſcilicet eſt innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinſeco: ſicut motus cœli dicitur eſſe naturalis propter aptitudinem naturalem cœleſtis corporis ad talem motum, licèt movens ſit voluntarium. Et ſimiliter *voluntarium* poteſt aliquid dici dupliciter. Uno modo ſecundum actionem, putà cùm aliquis vult aliquid agere: alio modo ſecundum paſſionem, ſcilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cùm actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, nòn eſt ſimpliciter *violentum*; quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non poteſt dici *involuntarium*.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in octavo Phyſicorum (text. 27.)* motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etſi non ſit naturalis corpori; eſt tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale eſt quod ſecundum appetitum moveatur: & ideo hoc non eſt violentum ſimpliciter: ſed ſecundum quid.

** lib. 8. text. 27. tom. 1.*

Et

Digitized by Google

Et ſimiliter eſt dicendum cùm aliquis inflect t membra contra naturalem diſpoſitionem: hoc enim eſt violentum ſecundum quid, ſcilicet quantum ad membrum particulare, non tamen ſimpliciter quantum ad ipſum hominem.

ARTICULUS VI.

Vtrum metus cauſet involuntarium *ſimpliciter.*

Inf. a. 7. ad 1. & 2. & 4 d. 29. q. 1. art. 3. & quod. 5. a. 10. & 3. cor. 9. ca. & 3. Ethic. co. 1. & 4. fa.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd metus cauſet *involuntarium* ſimpliciter. Sicut enim violentia eſt reſpectu eius quod contrariatur præſentialiter voluntati; ita metus eſt reſpectu futuri mali quod repugnat voluntati: ſed violentia cauſat *involuntarium* ſimpliciter. Ergo & metus *involuntarium* ſimpliciter cauſat.

¶ 2. Præterea, Quod eſt ſecundum ſe tale, quolibet addito remanet tale: ſicut quod ſecundum ſe eſt calidum, cuicunque coniugatur, nihilominus eſt calidum ipſo manente: ſed illud quod per metum agitur, ſecundum ſe eſt involuntarium. Ergo etiam adveniente metu eſt involuntarium.

¶ 3. Præterea, Quod ſub conditione tale eſt, ſecundum quid eſt tale; quod autem abſque conditione eſt tale, ſimpliciter eſt tale: ſicut quod eſt neceſſarium ex conditione, eſt neceſſarium ſecundum quid: quod autem eſt neceſſarium abſolutè, eſt neceſſarium ſimpliciter: ſed id quod per metum agitur, eſt involuntarium abſolutè; non eſt autem voluntarium niſi ſub conditione, ſcilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, eſt ſimpliciter *involuntarium.*

* Nyſſ. lib. 5. aut med. ſua. * Ariſt. l. 3. Eth. c. 1. non mul. prin. princip. * lib. 3. Ethic. c. 1. aut tom. iii. prin. ip. † Nyſſen. l. 5. c. 1.

SED CONTRA eſt, quòd Gregor. Nyſſen dicit, * & etiam Philoſophus, † quod *huiuſmodi quæ per metum aguntur, ſunt magis voluntaria quàm involuntaria.*

CONCLUSIO.

Quod per metum fit ſimpliciter voluntarium eſt, ſecundum quid autem involuntarium.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in 3. Ethic. * & idem dicit Greg. Nyſſen in lib. ſuo de homine. † Huiuſmodi *quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & involuntario.* id enim quod per metum agitur, in ſe conſideratum, non eſt voluntarium: ſed fit voluntarium in caſu ſcilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed ſi quis rectè conſideret, magis ſunt huiuſmodi voluntaria quàm involuntaria: ſunt enim voluntaria ſimpliciter; involuntaria autem ſecundum quid. Unumquodque enim ſimpliciter eſſe dicitur, ſecundum quod eſt in actu: ſecundum autem quod eſt in ſola apprehenſione non eſt ſimpliciter ſed ſecundum quid: hoc autem quod per metum agitur, ſecundum hoc eſt in actu, ſecundum quod fit. Cùm enim actus in ſingularibus ſint, ſingulare autem in quantum huiuſmodi, eſt hîc & nunc; ſecundum hoc id quod fit eſt in actu, ſecundum quod eſt hîc & nunc, & ſub aliis conditionibus individuabilibus. Sic autem hoc quod fit per metum, eſt voluntarium, inquantum ſcilicet eſt hîc & nunc: prout ſcilicet in hoc caſu eſt impedimentum maioris mali quod timebatur, ſicut proiectio mercium in mare fit *voluntarium* tempore tempeſtatis, propter timorem periculi. Unde manifeſtum eſt, quod ſimpliciter voluntarium eſt: Unde & competit ei ratio *voluntarij*, quia principium eius eſt intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc caſum exiſtens, prout repugnat voluntati, hoc non eſt niſi ſecundum rationem tantum: & ideo eſt involuntarium ſecundum quid, id eſt, prout conſideratur extra hunc caſum exiſtens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ea quæ aguntur per metum & per vim, non ſolum differunt ſecundum præſens & futurum, ſed etiam ſecundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non conſentit, ſed omnino eſt contra motum voluntatis: ſed id quod per metum agitur, fit voluntarium ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter ſeipſum, ſed propter aliud ſcilicet ad repellendum malum quod timetur: ſufficit enim ad rationem voluntarij, quod ſit propter aliud voluntarium: voluntarium enim eſt non ſolum quod propter ſeipſum volumus ut finem, ſed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quòd in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, ſed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit: & ideo ut Gregor. Nyſſen. dicit, * ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in diffinitione *violenti* non ſolum dicitur quod *violentum eſt, cuius principium eſt extra,* ſed additur, *nullam conferente vim paſſo*: quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert. * lib. 5. cap. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ea quæ abſolutè dicuntur, quolibet addito remanent talia, ſicut calidum & album: ſed ea quæ relativè dicuntur, variantur ſecundum comparationem ad diverſa: quod enim eſt *magnum* comparatum huic, eſt *parvum* comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non ſolum propter ſe quaſi abſolutè, ſed etiam propter aliud quaſi relativè: & ideo nihil prohibet aliquid quod de ſe non eſſet voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

AD TERTIUM dicendum, quòd illud quod per metum agitur, abſque conditione eſt voluntarium, id eſt, ſecundum quod actu agitur: ſed involuntarium eſt ſub conditione, id eſt, ſi talis metus non immineret: unde ſecundum illam rationem magis poteſt concludi oppoſitum.

ARTICULUS VII.

Vtrum concupiſcentia cauſet involuntarium.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd concupiſcentia cauſet *involuntarium.* Sicut enim metus eſt quædam paſſio, ita & concupiſcentia: ſed metus cauſat quodammodo involuntarium. Ergo etiam & concupiſcentia. * 2. 2. qu. 142. a. 1. cor. & 3. Ethic. lect. 3. co. 5. & lect. 4.

¶ 2. Præterea, Sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiſcentiam: ſed timor aliquo modo cauſat *involuntarium.* Ergo & concupiſcentia.

¶ 3. Præterea, *Ad voluntarium* requiritur cognitio: ſed concupiſcentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philoſophus in 6. Ethicorum, * quod *delectatio ſive concupiſcentia delectationis, corrumpit æſtimationem prudentiæ.* Ergo concupiſcentia cauſat *involuntarium.* * lib. 6. cap. 5. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quod Damaſc. dicit (lib. 2. cap. 24. ut iam ſupra.) † *Involuntarium eſt miſericordia, vel indulgentia dignum, & cum triſtitia agitur*: ſed neutrum horum competit ei quod per concupiſcentiam agitur. Ergo concupiſcentia non cauſat *involuntarium.* † lib. 2. fid. orth. cap. 24.

CONCLUSIO.

Voluntarium aliquid dicitur ex eo quod voluntas in illud fertur: concupiſcentia igitur non cauſat involuntarium, *ſed magis aliquid* voluntarium *facit.*

RESPONDEO dicendum, quòd concupiſcentia non cauſat *involuntarium*, ſed magis facit aliquid *voluntarium.* Dicitur enim aliquid *voluntarium* ex eo, quod voluntas in id fertur: per concupiſcentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiſcit, & ideo concupiſcentia magis facit ad hoc quod aliquid ſit voluntarium, quàm quod ſit *involuntarium.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd timor eſt de malo; concupiſcentia autem reſpicit bonum: malum autem ſecundum ſe contrariatur voluntati. Sed bonum eſt voluntati conſonum. Unde magis ſe habet timor ad cauſandum *involuntarium*, quàm concupiſcentia.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, ſecundum quod in ſe conſideratur: ſed in eo qui agit aliquid per concupiſcentiam, ſicut eſt incontinens; non manet prior voluntas quæ repudiabat illud quod concupiſcitur: ſed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo eſt *involuntarium*: ſed quod per concupiſcentiam agitur, nullo modo: nam incontinens concupiſcentiæ, agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult: ſed timidus agit contra id quod etiam nunc ſecundum ſe vult.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſi concupiſcentia totaliter cognitionem auferret, ſicut contingit in illis qui propter concupiſcentiam fiunt amentes, ſequeretur quod concupiſcentia *voluntarium* tolleret: nec tamen propriè eſſet ibi *involuntarium*, quia in his quæ uſum rationis non habent, neque *voluntarium* eſt, neque *involuntarium*: Sed quandoque in his quæ per concupiſcentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio; quia non tollitur poteſtas cognoſcendi, ſed ſolum conſideratio actualis in particulari agibili; & tamen hoc ipſum eſt *voluntarium*, ſecundum quod *voluntarium* dicitur quod eſt in poteſtate voluntatis, ut non agere & non velle, ſimiliter autem & non conſiderare: poteſt enim voluntas paſſioni reſiſtere, ut infra dicetur (qu. 77. art. 6. & 7.)

ARTICULUS VIII.

Vtrum ignorantia cauſet involuntarium.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd ignorantia non cauſet *involuntarium.* Involuntarium enim veniam meretur, ut Damaſc. dicit. * Sed interdum quod per ignorantiam agitur veniam non meretur, ſecundum illud 1. ad Corinth. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non cauſat *involuntarium.* * qu. 77. a. 6. & 7. Inf. q. 19. a. 6 cor. & q. 76. art. 3. & 4. Et 2. d. 39. q. 1. a. 1. ad 4. & d. 43. art. 1. ad 3. Et mal. q. 3. a. 8. cor. * lib. 2. cap. 24.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum eſt cum ignorantia, ſecundum illud Proverb. 14. *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia *involuntarium* cauſaret, ſequeretur quod omne peccatum eſſet *involuntarium*, quod eſt contra Aug. † dicentem, quòd *omne peccatum eſt voluntarium.*

¶ 3. Præterea, *Involuntarium* cum triſtitia eſt, ut Damaſc. dicit: (ubi ſup.) ſed quædam ignoranter aguntur & ſine triſtitia, putà ſi aliquis occidit hoſtem quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non cauſat *involuntarium.* † l. 1. retra. c. 15. parū ante med.

SED CONTRA eſt, quod Damaſc. † & Philoſoph. * dicunt (ubi ſup.) quod *involuntarium quoddam eſt per ignorantiam.* * Dam. l. 2. orth. fid. 124. † Dam. loco nunc dicto. * Ariſt. 3. Ethic. cap. 1.

CONCLUSIO.

Ignorantia eorum quæ quis ſcire tenetur, voluntarium ſimpliciter cauſat, non autem involuntarium: *ignorantia verò quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod ſic agitur, quod etiam ſi ſciretur, ageretur, facit* non voluntarium: *ea autem ignorantia quæ cauſa eſt volendi id quod alias quis non vellet, ſimpliciter* involuntarium *facit.*

RESPONDEO dicendum, quòd ignorantia habet cauſare *involuntarium* ea ratione: qua privat cognitionem quæ præexigitur ad *voluntarium*, ut ſupra dictum eſt: (art. 1.) † non tamen quælibet ignorantia huiuſmodi cognitionem privat: & ideo ſciendum quod ignorantia tripliciter ſe habet ad actum voluntatis. Uno modo concomitanter, alio modo conſequenter, tertio † Art. 1.

Digitized by Google

tio modo antecedenter. *Concomitanter* quidem, quando ignorantia eſt de eo quod agitur; tamen etiamſi ſciretur, nihilominus ageretur, tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, ſed accidit ſimul eſſe aliquid *factum* & *ignoratum*, ſicut in exemplo poſito, ſcilicet cum aliquis vellet quidem occidere hoſtem, ſed ignorans occidit eum, putans occidere cervum & talis ignorantia non facit *involuntarium*, ut Philoſoph. dicit, († lib. 3. Ethic. cap. 10. tom. 5.) (ubi ſup.) † quia non cauſat aliquid quod ſit repugnans voluntati: ſed fuit *non voluntarium*, quia non poteſt eſſe actu volitum quod ignoratum eſt. *Conſequenter* autem ſe habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipſa ignorantia, eſt voluntaria: & hoc contingit dupliciter ſecundum duos modos *voluntarij* ſupra poſitos (art. 3. ad 1.) * Uno modo, quia actus voluntatis fertur in (* Art. 3. ad 1.) ignorantiam, ſicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excuſationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, ſecundum illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum noluimus*: & hæc dicitur *ignorantia affectata*. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria, ejus quod quis poteſt ſcire & debet: ſic enim non agere & non († Art. 3.) velle voluntarium dicitur, ut ſupra dictum eſt (a. 3.) † Hoc igitur modo dicitur ignorantia, ſive cùm aliquis actu non conſiderat quod conſiderare poteſt & debet, quæ eſt *ignorantia malæ electionis*, vel ex paſſione vel ex habitu proveniens: ſive cùm aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere: & ſecundum hunc modum *ignorantia univerſalium iuris* quæ quis ſcire tenetur, voluntaria dicitur, quaſi per negligentiam proveniens. Cùm autem ipſa ignorantia ſit voluntaria aliquo iſtorum modorum, non poteſt cauſare ſimpliciter *involuntarium*: cauſat tamen ſecundum quid *involuntarium*, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non eſſet ſcientiâ præſente. Antecedenter autem ſe habet ad voluntatem ignorantia, quando non eſt voluntaria, & tamen eſt cauſa volendi quod aliàs non vellet, ſicut cùm aliquis homo ignorat aliquam circumſtantiam actus quam non tenebatur ſcire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret ſi ſciret, puta cùm aliquis diligentia adhibita neſciens aliquem tranſire per viam, proiicit ſagittam qua interficit tranſeuntem: & talis ignorantia cauſat *involuntarium* ſimpliciter. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur ſcire: ſecunda autem de ignorantia electionis quæ quodammodo eſt voluntaria, ut dictum eſt: * tertia verò de ignorantia quæ concomitanter ſe habet ad voluntatem. (* In corp. art.)

QUÆSTIO VII.

De circumſtantiis humanorum actuum in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de circumſtantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, quid ſit circumſtantia.

¶ Secundò, utrum circumſtantiæ ſint circa humanos actus attendendæ à Theologo.

¶ Tertiò, quot ſunt circumſtantiæ.

¶ Quartò, quæ ſunt in eis principaliores.

Utrum circumſtantia ſit accidens actus humani.

ARTICULUS PRIMUS.

(Inf. ar. 3. cor. & q. 18. a. 3. & 4. d. 16. qu. 3. ar. 1. q. 1. Et mal. q. 2. ar. 4. ad 5 & a. 5. cor. princ. & 3. Ethic. lect. 3. co. 2. fi.)

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd circumſtantia non ſit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis, quòd *circumſtantia eſt per quam argumentationi auctoritatem & firmamentum adiungit oratio*: ſed oratio dat firmamentum argumentationi, præcipuè ab his quæ ſunt de ſubſtantia rei, ut diffinitio, genus & ſpecies, & alia hujuſmodi, à quibus etiam Tullius Oratorem argumentari docet. Ergo circumſtantia non eſt accidens humani actus. (* In lib. cap.)

¶ 2. Præterea, Accidentis proprium eſt ineſſe: quod autem circumſtat, non ineſt, ſed magis eſt extra. Ergo circumſtantiæ non ſunt accidentia humanorum actuum.

¶ 3. Præterea, Accidentis non eſt accidens: ſed ipſi humani actus ſunt quædam accidentia: non ergo circumſtantiæ ſunt accidentia actuum.

(† lib. 3. Eth. c. 1. ante medium & poſt. to. 5.)

SED CONTRA. Particulares conditiones cuiuſlibet rei ſingularis dicuntur accidentia individuantia ipſam: ſed Philoſophus in 3. Ethic. (cap. 1. vel 3.) † circumſtantias nominat *particularia*, id eſt, particulares ſingulorum actuum conditiones. Ergo circumſtantiæ ſunt accidentia individualia humanorum actuum.

CONCLUSIO.

Circumſtare aliquid dicitur, quod quidem eſt extrinſecum à re, tamen ipſam attingit: circumſtantiæ igitur humanorum actuum, rectè accidentia eorum dicuntur.

(* lib. 1. Peri. i. qu. c. 1. to. 1.)

RESPONDEO dicendum, quòd quia nomina, ſecundum * Philoſophum (l. 1. periherm. cap. 1.) ſunt ſigna intellectuum, neceſſe eſt quod ſecundum proceſſum intellectivæ cognitionis ſit etiam nominationis proceſſus: procedit autem noſtra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota: & ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad ſignificandum res minus notas: & inde eſt, quod ſicut dicitur in 10. † Metaph. (text. 13. & 14.) ab his quæ ſunt ſecundum locum, proceſſit nomen diſtantiæ ad omnia contraria: & ſimiliter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad ſignificandum alios motus, eo quòd corpora quæ loco circumſcribuntur, ſunt maximè nobis nota. Et inde eſt quod nomen *circumſtantia* ab his quæ in loco ſunt, derivatur ad actus humanos: dicitur autem in localibus aliquid circumſtare, quod eſt quidem extrinſecum à re, tamen attingit ipſam vel appropinquat ei ſecundum locum: & ideò quæcunque conditiones ſunt extra ſubſtantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumſtantiæ* dicuntur: quod autem eſt extra ſubſtantiam rei ad rem ipſam pertinens, accidens ejus dicitur: unde circumſtantiæ actuum humanorum, accidentia eorum dicenda ſunt. († lib 10. met. text. 13. & 14. tom. 3.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primò ex ſubſtantia actus. Secundariò verò ex his quæ circumſtant actum: ſicut primo accuſabilis redditur aliquis ex hoc, quod homicidium fecit: ſecundariò verò ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco ſacro, aut aliquid aliud hujuſmodi: & ideo ſignanter dicit quod *per circumſtantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit*, quaſi ſecundariò.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. (ut patet 5. Metaph. text. 16.) Uno modo, quia ineſt ei, ſicut *album* dicitur accidens Socratis. Alio modo, quia eſt ſimul cum eo in eodem ſubiecto, ſicut dicitur quod *album* accidit muſico, in quantum conveniunt & quodammodo ſe contingunt in uno ſubiecto: & per hunc modum dicuntur circumſtantiæ accidentia actuum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut * dictum eſt, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in ſubiecto: ſed hoc contingit dupliciter. Uno modo, ſecundum quod duo accidentia comparantur ad unum ſubiectum abſque aliquo ordine; ſicut *album* & *muſicum* ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine: putà quia ſubiectum recipit unum accidens alio mediante: ſicut corpus recipit colorem mediante ſuperficie: & ſic unum accidens dicitur etiam alteri ineſſe, dicimus enim colorem eſſe in ſuperficie. Utroque autem modo circumſtantiæ ſe habent ad actus: nam aliquæ circumſtantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, putà locus & conditio perſonæ: aliquæ vero mediante actu, ſicut modus agendi. (* In ſol. præced.)

ARTICULUS II.

Utrum circumſtantiæ humanorum actuum ſint conſiderandæ à Theologo.

(4. d. 16. q. 3. a. 1. q. 1. ad 1. & qu. 2. co.)

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd circumſtantiæ humanorum actuum non ſint conſiderandæ à Theologo. Non enim conſiderantur à Theologo actus humani, niſi ſecundum quod ſunt aliquales, id eſt, boni vel mali. Sed circumſtantiæ non videntur poſſe facere actus *aliquales*, quia nihil qualificatur formaliter loquendo ab eo quod eſt extra ipſum; ſed ab eo quod in ipſo eſt. Ergo circumſtantiæ actuum non ſunt à Theologo conſiderandæ.

¶ 2. Præterea, Circumſtantiæ ſunt accidentia actuum: ſed uni infinita accidunt, & ideo, ut dicitur in 6 * Metaphyſic. *nulla ars vel ſcientia eſt circa ens per accidens, niſi ſola ſophiſtica*. Ergo Theologus non habet conſiderare circumſtantias humanorum actuum. (* lib. 6. met. text. 4. tom. 3.)

¶ 3. Præterea, Circumſtantiarum conſideratio pertinet ad Rhetorem. Rhetorica autem non eſt pars Theologiæ. Ergo conſideratio circumſtantiarum non pertinet ad Theologum.

SED CONTRA, Ignorantia circumſtantiarum cauſat *involuntarium*, ut * Damaſcen. & Gregor. Nyſſenus dicunt (ubi ſup.) *ſed involuntarium* excuſat à culpa cuius conſideratio pertinet ad Theologum. Ergo & conſideratio circumſtantiarum ad Theologum pertinet. (* Dam. l. 4. c. 24. & Gr. Nyſſ. l. 5. c. 1.)

CONCLUSIO.

Cùm ex circumſtantiis humani actus diſponantur in ordine ad ultimum finem earum ſpeculatio maximè ad Theologum ſpectat.

RESPONDEO dicendum, quòd circumſtantiæ pertinent ad conſiderationem Theologi triplici ratione. *Primò* quidem, quia Theologus conſiderat actus humanos, ſecundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet eſſe proportionatum fini; actus autem proportionantur fini ſecundum commenſurationem quandam, quæ fit per debitas circumſtantias: unde conſideratio circumſtantiarum ad Theologum pertinet. *Secundò*, quia Theologus conſiderat actus humanos, ſecundum quod in eis invenitur bonum & malum, melius & peius: & hoc diverſificatur ſecundum circumſtantias, ut * infra patebit. *Tertiò*, quia Theologus conſiderat actus humanos, ſecundum quod ſunt meritorii, vel demeritorii, quod convenit actibus humanis: ad quod requiritur quod ſint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur *voluntarius* vel *involuntarius* ſecundum cognitionem vel ignorantiam circumſtantiarum, ut † dictum eſt: & ideo conſideratio circumſtantiarum pertinet ad Theologum. (* qu. 18. a. 10. & 11. q. 73. art. 3.) († In arg. Sed contra.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam. Unde Philoſophus dicit in 1. * Ethicor. quod in *ad aliquid* bonum eſt utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non ſolum ab eo quod ineſt, ſed etiam ab eo quod extrinſecus adiacet, ut patet in dextro & ſiniſtro, æquali & inæquali, & ſimilibus. Et ideo cum bonitas actuum ſit, in quantum ſunt utiles ad finem, nihil prohibet eos *bonos* vel *malos* dici ſecundum proportionem ad aliqua quæ exterius adiacent. (* lib. 1. Ethic. 7. circa princip. tom. 5.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd accidentia quæ omnino per accidens ſe habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem & infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumſtantiæ, quia, ut * dictum eſt, ſic circumſtantiæ ſunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingant, ordinatæ ad ipſum, accidentia autem per ſe, cadunt ſub arte. (* Art. 1. hujus q.)

AD TERTIUM dicendum, quòd conſideratio circumſtantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad

Mo

Moralem quidem, prout ſecundum res invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus & paſſionibus. Ad Politicum autem & Rhetorem, ſecundum quod ex circunſtantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excuſabiles vel accuſabiles: diverſimodè tamen; nam quod Rhetor perſuadet, Politicus diiudicat. Ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deſerviunt, pertinet omnibus modis prædictis; nam ipſe habet conſiderationes de actibus virtuoſis & vitioſis cum Morali, & conſiderat actus ſecundum quod merentur pœnam vel præmium cum Rhetore & Politico.

ARTICULUS III.

Vtrum convenienter enumerentur circunſtantiæ in tertio Ethic.

1.2. q.16. q.3. ar. 1. q.2. & 3. de mal. a. 2. a. 6. & lib. 3. Ethic. lect. 3. & 9. *cap. 1. tom. 5.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter circunſtantiæ numerentur in 3.* Ethicor. Circunſtantia enim actus dicitur, quod exterius ſe habet ad actum: Hujuſmodi autem ſunt tempus & locus. Ergo ſolæ duæ ſunt circunſtantiæ ſcilicet, *Quando* & *Vbi*.

¶ 2. Præterea, Ex circunſtantiis accipitur quid benè vel malè fiat: ſed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circunſtantiæ includuntur ſub una, quæ eſt modus agendi.

¶ 3. Præterea, Circunſtantiæ non ſunt de ſubſtantia actus; ſed ad ſubſtantiam actus pertinere videntur cauſæ ipſius actus: ergo nulla circunſtantia debet ſumi ex cauſa ipſius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, ſunt circunſtantiæ: *nam quis* pertinet ad cauſam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

*c. 1. poſt med. tom. 5.

SED CONTRA, eſt auctoritas Philoſ. in 3.* Ethic. (c. 2. vel 3.)

CONCLUSIO.

In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis, ſeu inſtrumentis, quid, cur, quomodo, & quando & circa quid fecerit, inſpicienda ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd Tullius in ſua Rhetorica aſſignat ſeptem circumſtantias, quæ hoc verſu continentur. *Quis, quid, ubi quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Conſiderandum eſt enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis vel inſtrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, & quando fecerit. Sed Ariſt. in 3.* Ethic. addit aliam, ſcilicet *circa quid*, quæ à Tullio comprehenditur ſub *quid*. Et ratio hujus annumerationis ſic accipi poteſt: nam circunſtantia dicitur quaſi extra ſubſtantiam actus exiſtens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipſum: contingit autem hoc fieri tripliciter. Uno modo, inquantum attingit ipſum actum. Alio modo, inquantum attingit cauſam actus. Tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipſum autem autem actum attingit, vel per modum menſuræ; ſicut tempus & locus; vel per modum qualitatis actus, ſicut modus agendi. Ex parte autem effectus; ut cum conſideratur quid aliquis fecerit. Ex parte verò cauſæ actus, quantum ad cauſam finalem, accipitur *propter quid*. Ex parte autem cauſæ materialis ſive obiecti, accipitur *circa quid*: ex parte verò cauſæ agentis principalis, accipitur *quis egerit*: ex parte verò cauſæ agentis inſtrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

*cap. 1. poſt med. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd tempus & locus circunſtant actum per modum menſuræ: ſed alia circunſtant actum inquantum attingunt ipſum quocumque alio modo, extra ſubſtantiam ejus exiſtentes.

AD SECUNDUM dicendum, quòd iſte modus qui eſt *bene vel malè*, non ponitur circunſtantia, ſed conſequens ad omnes circunſtantias: ſed ſpecialis circunſtantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus, puta quod aliquis ambulet velociter vel tardè, & quod aliquis percutit fortiter vel remiſsè, & ſic de aliis.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa conditio cauſæ ex qua ſubſtantia actus dependet, non dicitur circunſtantia; ſed aliqua conditio adiuncta: ſicut in obiecto non dicitur circunſtantia furti, quòd ſit *alienum*, hoc enim pertinet ad ſubſtantiam furti: ſed quòd ſit *magnum* vel *parvum*: & ſimiliter eſt de aliis circunſtantiis quæ accipiuntur ex parte aliarum cauſarum, non enim finis qui dat ſpeciem actui eſt circunſtantia, ſed aliquis finis adiunctus: ſicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non eſt circunſtantia: ſed ſi fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Chriſtiani, vel aliquid hujuſmodi, ſimiliter etiam ex parte ejus quod eſt *quid*: nam quod aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipſum, non eſt circunſtantia ablutionis, ſed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & ſanet, vel noceat hoc eſt circunſtantia.

ARTICULUS IV.

Vtrum ſint principaliter circunſtantiæ propter quid: *& ea in quibus eſt operatio.*

1.2. q.18. ar. 6. & 4. d. 16. q. 3. ar. 1. q. 2. & 4. d. 2. lib. 3. Ethic. lect. 3.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod non ſint principales circunſtantiæ *propter quid & ea in quibus eſt operatio*, ut dicitur in 3. Ethic. Ea enim in quibus eſt operatio, videntur eſſe locus & tempus: quæ non videntur eſſe principalia inter circunſtantias, cùm ſint maxime extrinſeca ab actu. Ea ergo in quibus eſt operatio, non ſunt principaliſſimæ circunſtantiarum.

¶ 2. Præterea, Finis eſt extrinſecus rei. Non ergo videtur eſſe principaliſſima circunſtantiarum.

¶ 3. Præterea, Principaliſſimum in unoquoque eſt cauſa ejus & forma: ſed cauſa ipſius actus eſt perſona agens, forma autem actus eſt modus ipſius. Ergo iſtæ duæ circunſtantiæ videntur eſſe principaliſſimæ.

l. 5. c. 2. ſiu.

SED CONTRA eſt, quòd * Greg. Nyſſen. dicit (ubi ſup.) quod *principaliſſimæ circunſtantiæ ſunt, cuius gratia agitur, & quid eſt quod agitur.*

CONCLUSIO.

Circunſtantia quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima eſt, ſcilicet Cuius gratia: *quam ſequitur circunſtantia attingens actum ſecundum ſubſtantiam videlicet*, Quid fecit.

RESPONDEO dicendum, quòd actus propriè dicuntur humani, ſicut ſuprà * dictum eſt, prout ſunt voluntarii: voluntatis autem motivum & obiectum eſt finis: & ideò principaliſſima eſt omnium circunſtantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis, ſcilicet, *Cuius gratia*: ſecundaria verò quæ attingit ipſam ſubſtantiam actus, id eſt, *Quid fecit*: aliæ verò circunſtantiæ ſunt magis vel minus principales, ſecundum quod magis vel minus ad has appropinquant. * q. 1. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per ea in quibus eſt operatio, Philoſophus non intelligit tempus & locum, ſed ea quæ adiunguntur ipſi actui, unde * Greg. Nyſſenus quaſi exponens dictum Philoſophi, loco ejus quod Philoſophus dixit, *in quibus eſt operatio*, dicit, *quid agitur*. * Loco cit. in arg. Sed contrà.

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis etſi non ſit de ſubſtantia actus, eſt tamen cauſa actus principaliſſima in quantum movet agentem ad agendum; unde & maximè actus moralis ſpeciem habet ex fine.

AD TERTIUM dicendum, quòd perſona agens, cauſa eſt actus ſecundum quod movetur à fine: & ſecundum hoc principaliter ordinatur ad actum: aliæ verò conditiones perſonæ non ita principaliter ordinantur ad actum: modus etiam non eſt ſubſtantialis forma actus: hæc enim attenditur in actu ſecundum obiectum vel finem & terminum, ſed eſt quaſi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum ſit ut volitorum, in tres articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ipſis actibus voluntatis in ſpeciali. Et primo, de actibus qui ſunt immediate ipſius voluntatis, velut à voluntate eliciti. Secundò de actibus imperatis à voluntate: voluntas autem movetur in finem & in ea quæ ſunt ad finem.

¶ Primò igitur conſiderandum eſt de actibus voluntatis quibus movetur in finem: & deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ ſunt ad finem, Actus autem voluntatis in finem videntur eſſe tres, ſcilicet velle, frui, & intendere. Primo ergo conſiderabimus de voluntate. Secundo de fruitione. Tertio de intentione:

Circa primum conſideranda ſunt tria. Primò quidem, quorum voluntas ſit. Secundò, à quo moveatur. Tertiò, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria:

¶ Primò, utrum voluntas ſit tantum boni.

¶ Secundò, utrum ſit tantum finis, an etiam eorum quæ ſunt ad finem.

¶ Tertiò, ſi eſt aliquo modo eorum quæ ſunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem & in ea quæ ſunt ad finem.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum voluntas ſit tantum boni.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non tantum ſit boni. Eadem enim eſt potentia oppoſitorum (ex Ethic. 5.) ſicut viſus albi & nigri: Sed bonum & malum ſunt oppoſita. Ergo voluntas non ſolum eſt boni, ſed etiam mali. 1. q. 16. a. 9. cor. Et 1. d. 45. ar. 2. ad 1 & 2. d. 1. q. 4. ad 2. & 4. d. 49. q. 1. 3. 3 q. 1. cor. & 1. contra c. 96 par. 2 & ve. rit q. 14. ar. 2. cor.

¶ 2. Præterea, Potentiæ rationales ſe habent ad oppoſita proſequenda, ſecundum * Philoſophum: (l. 9. Metaph. text. 3.) ſed voluntas eſt potentia rationalis: eſt enim in ratione, ut dicitur in 3. † de anima (text. 42.) ergo voluntas ſe habet ad oppoſita. Non ergo tantum ad volendum bonum, ſed etiam ad volendum malum.

¶ 3. Præterea, *Bonum & ens* convertuntur: ſed voluntas non ſolum eſt entium, ſed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare & non loqui: volumus etiam interdum quædam futura, quæ non ſunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum eſt boni. * lib. 9. Metaph. text. 2. tom. 3. † l. 3. de ani. tex. 42 l. 2.

SED CONTRA eſt, quod * Dionyſ. dicit 4. cap. de divin. nomin. Quod *malum eſt præter voluntatem*, & quod *omnia bonum appetunt*.

CONCLUSIO.

Voluntas, cùm ſit inclinatio conſequens intellectus apprehenſionem, eſt non niſi in bonum, vel apparens bonum. * c. 4. p. 4. aliquantulum ante finem.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas eſt appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non eſt niſi boni: cuius ratio eſt, quia appetitus nihil aliud eſt, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid, nihil autem inclinatur niſi in aliquid ſimile & conveniens: cùm igitur omnis res in quantum eſt ens, & ſubſtantia ſit quoddam bonum, neceſſe eſt ut omnis inclinatio ſit in bonum: & inde eſt quod Philoſophus dicit in 1.* Ethic. quod *bonum eſt quod omnia appetunt*. * l. 1. eth. in princip. lib. tom. 5.

Sed conſiderandum eſt, quod cum omnis inclinatio conſequatur aliquam formam; appetitus naturalis conſequitur formam in natura exiſtentem: appetitus autem ſenſitivus vel etiam intellectivus, ſeu rationalis, qui *dicitur* voluntas, ſequitur formam apprehenſam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis eſt bonum exiſtens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, eſt bonum apprehenſum. Ad hoc igitur quod volũtas in aliquid tendat, nõ requiritur quod ſit bonum in rei veritate, ſed quod apprehendatur in ratione boni:

&

Digitized by Google

& propter hoc Philoſophus dicit in 2. * Phyſicor. (text. 31.) quod *finis eſt bonum, vel apparens bonum.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd eadem potentia eſt oppoſitorum: ſed non eodem modo ſe habet ad utrumque. Voluntas igitur ſe habet & ad bonum & ad malum: *ſed* ad bonum, appetendo ipſum: ad malum verò fugiendo illud. Ipſe ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, ſecundum quod *voluntas* nominat actum voluntatis, ſic enim nunc loquimur de voluntate: fuga autem mali magis dicitur *noluntas*, unde ſicut *voluntas* eſt boni, ita *noluntas* eſt mali.

AD SECUNDUM dicendum, quòd potentia rationalis non ſe habet ad quælibet oppoſita proſequenda, ſed ad ea quæ ſub ſuo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia proſequitur niſi conveniens ſuum obiectum: obiectum autem voluntatis eſt bonum: unde ad illa oppoſita proſequendi ſe habet voluntas, quæ ſub bono comprehenduntur: ſicut moveri & quieſcere, loqui & tacere, & alia hujuſmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas ſub ratione boni.

AD TERTIUM dicendum, quòd illud quod non eſt ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde negationes & privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, ſunt entia; in quantum igitur ſunt hujuſmodi entia, apprehenduntur ſub ratione boni, & ſic voluntas in ea tendit. Unde Philoſophus dicit in 5. * Ethicor. quòd *carere malo habet rationem boni.*

* l. 5. eth. c. 1. circa med. t. 5.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas ſit tantum finis, an etiam eorum quæ ſunt ad finem.

Verit. q. 22. a. 3. ad 9.
† l. 3. c. 2. in med. tom. 5.
* l. 6. c. 1. à medio, tom. 5.
† l. 1. c. 7. circa princip. tom. 5.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non ſit eorum, quæ ſunt ad finem, ſed tantum finis. Dicit enim Philoſophus in 3.* Ethicor. quod *voluntas eſt finis, electio autem eorum quæ ſunt ad finem.*

¶ 2. Præterea, Ad ea quæ diverſa ſunt genere, diverſæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in 6.* Ethicor. ſed finis & ea quæ ſunt ad finem, ſunt in diverſo genere boni: nam finis qui eſt bonum honeſtum vel delectabile, eſt in genere qualitatis vel actionis aut paſſionis: bonum autem quod dicitur utile, quod eſt ad finem eſt in *ad aliquid*, ut dicitur in 1. † Ethic. Ergo ſi voluntas eſt finis, non erit eorum quæ ſunt ad finem.

¶ 3. Præterea, Habitus proportionantur potentiis, cum ſint earum perfectiones: ſed in habitus qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud *quod eſt ad finem*: ſicut ad gubernationem pertinet uſus navis, qui eſt finis ejus: ad navifactivam verò conſtructio navis, quæ eſt propter finem. Ergo cùm voluntas ſit finis, non erit eorum quæ ſunt ad finem.

SED CONTRA eſt, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertranſit media & pertingit ad terminum: ſed ea quæ ſunt ad finem, ſunt quædam media per quæ pervenitur ad finem, ſicut ad terminum. Ergo ſi voluntas eſt finis, ipſa etiam eſt eorum quæ ſunt ad finem.

CONCLUSIO.

Voluntas, ut potentia eſt, finem, & ea quæ ſunt ad finem tanquam bona reſpicit: ut verò actum nominat, propriè tantum finis eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd *voluntas* quandoque dicitur ipſa potentia qua volumus: quandoque autem ipſe voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate ſecundum quod nominat potentiam ſic ſe extendit & ad finem & ad ea quæ ſunt ad finem. Ad ea enim ſe extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri poteſt quocumque modo ratio ſui obiecti, ſicut viſus ſe extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni (quod eſt obiectum potentiæ voluntatis invenitur non ſolum in fine, ſed etiam in his, quæ ſunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate ſecundum quod nominat propriè actum: ſic propriè loquendo eſt finis tantum. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat ſimplicem actum illius potentiæ, ſicut *intelligere* nominat ſimplicem actum intellectus: ſimplex autem actus potentiæ eſt in id quod eſt ſecundum ſe obiectum potentiæ: id autem quod eſt propter ſe bonum & volitum, eſt finis: unde voluntas propriè eſt ipſius finis: Ea verò quæ ſunt ad finem, non ſunt bona vel volita propter ſeipſa, ſed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur niſi quatenus fertur in finem unde hoc ipſum quod in eis vult, eſt finis. Sicut & *intelligere* propriè eſt eorum quæ ſecundũ ſe cognoſcuntur ſcilicet principiorum: eorum autem quę cognoſcũtur per principia, non dicitur eſſe intelligentia, niſi in quantum in eis ipſa principia conſiderantur. Sic enim ſe habet finis in appetibilibus, ſicut ſe habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7.* Ethicor.

* lib. 2. Phyſic. text. 19. l. 7. Ethic. c. 8. à med. t. 2. & 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de voluntate ſecundum quod propriè nominat ſimplicem actum voluntatis: non autem ſecundum quod nominat potentiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad ea quæ ſunt diverſa genere, ex æquo ſe habentia, ordinantur diverſæ potentiæ: ſicut ſonus & color ſunt diverſa genera ſenſibilium, ad quæ ordinantur auditus & viſus. Sed *utile* & *honeſtum* non ex æquo ſe habent, ſed ſicut quod eſt *ſecundum ſe*, & *ſecundum alterum*: hujuſmodi autem ſemper referuntur ad eandem potentiam: ſicut per potentiam viſivam ſentitur & color & lux per quàm color videtur.

AD TERTIUM dicendum, quòd non quicquid diverſificat habitum, diverſificat potentiam: habitus enim ſunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos ſpeciales actus: & tamen quælibet ars operativa conſiderat & finem, & id quod eſt ad finem. Nam ars gubernativa conſiderat quidem finem, ut quem operatur: id autem quod eſt ad finem, ut quod imperat: è contra verò navifactiva conſiderat id quod eſt ad finem, ut quod operatur, id verò quod eſt finis, ut ad quod ordinet id quod operatur, & iterum in unaquaque arte operativa eſt aliquis finis proprius, & aliquid quod eſt ad finem, quod propriè ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod eſt ad finem.

Inf. q. 12. a. 4. cor. & 3 & 14. ar. 1. & verit. q. 1. a. 14. & ad 1.
* l. 3. topic. c. 2. parum à princ.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod eſt ad finem. Quia ſecundum * Philoſ. *Ubi eſt unum propter alterum, ibi eſt unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod eſt ad finem niſi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

¶ 2. Præterea, Finis eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem: ſicut lumen eſt ratio viſionis colorum: ſed eodem actu videtur lumen & color. Ergo idem eſt motus voluntatis, quo vult finem, & ea quæ ſunt ad finem.

¶ 3. Præterea, Idem numero motus naturalis eſt qui per media tendit ad ultimum: ſed ea, quæ ſunt ad finem, comparantur ad finem, ſicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis eſt quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ ſunt ad finem.

SED CONTRA, actus diverſificantur ſecundum obiecta: ſed diverſæ ſpecies boni ſunt, *finis*, & *id quod eſt ad finem*, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

CONCLUSIO.

Non ſolum in finem, ſed & in quæ ad finem ſunt, voluntas eodem actu ferri poteſt, quanquam diverſa ratione.

RESPONDEO dicendum, quod cùm finis ſit ſecundum ſe volitus: id autem quod eſt ad finem, in quantum hujuſmodi, non ſit volitum niſi propter finem, manifeſtum eſt quòd voluntas poteſt ferri in finem in quantum hujuſmodi, ſine hoc quod feratur in ea quæ ſunt ad finem: ſed in ea quæ ſunt ad finem in quantum hujuſmodi non poteſt ferri, niſi feratur in ipſum finem. Sic ergo voluntas in ipſum finem dupliciter fertur, uno modo abſolutè ſecundum ſe, alio modo, ſicut in ratione volendi ea, quæ ſunt ad finem. Manifeſtum eſt ergo quod unus & idem motus voluntatis eſt quo fertur in finem ſecundum quod eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem, & in ipſa quæ ſunt ad finem. Sed alius actus eſt quo fertur in ipſum finem abſolutè, & quandoque præcedit tempore: ſicut cum aliquis primò vult ſanitatem & poſtea deliberans quo modo poſſit ſanari, vult conducere medicum ut ſanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit: nam primò aliquis intelligit ipſa principia ſecundum ſe, poſtmodum autem intelligit ea in ipſis concluſionibus, ſecundum quod aſſentit concluſionibus propter principia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ſecundum quòd voluntas fertur in finem, ut eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; poteſt tamen videri lumen ſine hoc quod videatur color. Et ſimiliter quandocunque quis vult ea quæ ſunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen è converſo.

AD TERTIUM dicendum, quòd in executione operis, ea quæ ſunt ad finem, habent ſe ut media; & finis, ut termini, unde ſicut motus naturalis interdum ſiſtit in medio, & non pertingit ad terminum: ita quandoque operatur aliquis id quod eſt ad finem, & tamen non conſequitur finem, ſed in volendo eſt è converſo. Nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ ſunt ad finem, ſicut & intellectus devenit in concluſionem per principia quæ media dicuntur: unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad concluſionem: & ſimiliter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod eſt ad finem.

Ad aliud verò quod in contrarium obiicitur, patet ſolutio per ea quæ * ſupra dicta ſunt. Nam *utile* & *honeſtum* non ſunt ſpecies boni ex æquo diviſæ, ſed ſe habent ſicut *propter ſe*, & *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum poteſt ferri ſine hoc quod feratur in alterum: ſed non è converſo.

* art. 1. ad 1.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de motivo voluntatis.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum voluntas moveatur ab intellectu.
¶ Secundò, utrum moveatur ab appetitu ſenſitivo.
¶ Tertiò, utrum voluntas moveat ſeipſam.
¶ Quartò, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.
¶ Quintò, utrum moveatur à corpore cœleſti.
¶ Sextò, utrum voluntas moveatur à ſolo Deo ſicut ab exteriori principio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. q. 17. a. 1. q. 82. art. 4. & verit. q. 14. ar. 1. & 2. & q. 22. art. 11. & mal. q. 6. ar. 2. cor. & ad 13. & qu. 6. cor. & ad 10. & 12
* Pſ. 118. ſerm. 8. non procul à fine.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non moveatur ab intellectu: Dicit enim * Aug. ſuper illud Pſal. 118. *Concupivit anima mea deſiderare iuſtificationes tuas:* (conc. c. 8. verſus finem) *Prævolat intellectus, ſequitur tardus aut nullus affectus: ſcimus bonum nec delectat agere.* Hoc autem non eſſet, ſi voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis ſequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

¶ 2. Præterea, Intellectus ſe habet ad voluntatem ut demonſtrans appetibile, ſicut imaginatio demõſtrat appetibile appetitui ſenſitivo. Sed imaginatio demonſtrans appetibile non movet appeti

Digitized by Google

appetitum ſenſitivum : imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, ſicut ad ea quæ in pictura nobis oſtenduntur, ex quibus non moventur, ut * dicitur in lib. de anima (lib. 2. text. 15.) Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

lib. 2. text. 154. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Idem reſpectu eiuſdem non eſt movens & motum : ſed voluntas movet intellectum, intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra eſt, quod Philoſ. dicit in 3. de anima (text. 54.) * quod *appetibile intellectum eſt movens non motum : voluntas autem eſt movens motum.*

lib. 3. de anima text. 54. tom. 2.

CONCLUSIO.

Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, ſed quoad ſpecificationem : voluntas verò omnes potentias movet, quoad exercitium actus.

Respondeo dicendum, quòd in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum eſt in potentia ad plura : oportet enim ut id, quod eſt in potentia, reducatur in actum per aliquid quod eſt actu ; & hoc eſt movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur eſſe in potentia ad diverſa. Uno modo, quantum *ad agere* vel *non agere.* Alio modo, quantum *ad agere hoc vel illud* : ſicut viſus quandoque videt actu, & quandoque non videt : & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. indiget igitur movente quantum ad duo, ſcilicet quantum ad exercitium vel uſum actus, & quantum ad determinationem actus : quorum primum eſt ex parte ſubjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens : aliud autem eſt ex parte objecti, ſecundum quod ſpecificatur actus, motio autem ipſius ſubiecti eſt ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 1. art. 2.)* principium huius motionis eſt ex fine. Et inde eſt quòd ars ad quam pertinet finis, movet ſuo imperio artem, ad quam pertinet id quod eſt ad finem : ſicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in 2. * Phyſic. dicitur (text. 25.) Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, eſt objectum voluntatis : Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad ſuos actus : utimur enim aliis potentiis cùm volumus. Nam fines & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur ſub objecto voluntatis, ſicut quædam particularia bona : ſemper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis univerſalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis ſub illo univerſali comprehenſus : ſicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, ſcilicet ordinem totius exercitus, movet ſuo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum, ad modum principij formalis, à quo in rebus naturalibus actio ſpecificatur, ſicut calefectio à calore. Primum autem principium formale eſt ens & verum univerſale, quod eſt objectum intellectus : & ideo iſto modo motionis intellectus movet voluntatem, ſicut præſentans ei objectum ſuum.

q. 1. art. 2.

lib. 2. Phyſic. text. 25. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat : ſed quod non moveat ex neceſſitate.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut imaginatio formæ ſine æſtimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum ſenſitivum : ita nec apprehenſio veri ſine ratione boni & appetibilis. Unde intellectus ſpeculativus non movet, ſed intellectus practicus, ut dicitur in 3. * de anima (text. 46. & deinceps.)

lib. 3. de anima text. 46. & ſeq. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus : quia & ipſum verum quod eſt perfectio intellectus, continetur ſub univerſali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus quæ eſt ex parte objecti, intellectus movet voluntatem : quia & ipſum bonum apprehenditur ſecundum quandam ſpecialem rationem comprehenſam ſub univerſali ratione veri. Et ſic patet quòd non eſt idem *movens* & *motum* ſecundum idem.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu ſenſitivo.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas ab appetitu ſenſitivo moveri non poſſit. Movens enim & agens eſt præſtantius patiente, ut Aug. * dicit ſuper Geneſ. ad literam. Sed appetitus ſenſitivus eſt inferior voluntate, quæ eſt appetitus intellectivus, ſicut ſenſus eſt inferior intellectu. Ergo appetitus ſenſitivus non movet intellectum.

¶ 2. Præterea. Nulla virtus particularis poteſt facere effectum univerſalem ; ſed appetitus ſenſitivus eſt virtus particularis, conſequitur enim particularem ſenſus apprehenſionem. Ergo non poteſt cauſare motum voluntatis qui eſt univerſalis, velut conſequens apprehenſionem univerſalem intellectus.

¶ 3. Præterea, Ut probatur in 8. † Phyſic. (text. 40.) *Movens non movetur ab eo quod movet, ut ſit motio reciproca :* ſed voluntas movet appetitum ſenſitivum, inquantum appetitus ſenſitivus obedit rationi. Ergo appetitus ſenſitivus non movet voluntatē.

lib. 8. Phyſic. text. 40. tom. 2.

Sed contra eſt, quòd dicitur Iacobi 3. *Unuſquiſque tentatur à concupiſcentia ſua abſtractus & illectus.* Non autem abſtraheretur quis à concupiſcentia, niſi voluntas eius moveretur ab appetitu ſenſitivo, in quo appetitu eſt concupiſcentia. Ergo appetitus ſenſitivus movet voluntatem.

CONCLUSIO.

Cùm ſecundum paſſionem appetitus ſenſitivi immutetur homo ad aliquam diſpoſitionem, rectè dicitur voluntas ex parte obiecti ab appetitu ſenſitivo moveri.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà * dictum eſt (art. 1.) id quod apprehenditur ſub ratione boni & convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum & conveniens, ex duobus contingit, ſcilicet ex conditione eius quod proponitur, & eius cui proponitur : conveniens enim ſecundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde eſt quod guſtus diverſimodè diſpoſitus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, & ut non conveniens. Unde Philoſophus dicit in 3. Ethic. (cap. 6. vel 7. ſive 10. vel 13.) * *Qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei.* Manifeſtum eſt autem quod ſecundum paſſionem appetitus ſenſitivi immutatur homo ad aliquam diſpoſitionem. Unde ſecundum quod homo eſt in paſſione aliqua, videtur ſibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra paſſionem exiſtenti : ſicut irato videtur bonum quod non videtur quieto : & per hunc modum ex parte objecti, appetitus ſenſitivus movet voluntatem.

** Art. præced.*

** lib. 3. Eth. c. 4. tom. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod eſt ſimpliciter & ſecundum ſe præſtantius, quoad aliquid eſſe debilius. Voluntas igitur ſimpliciter præſtantior eſt quam appetitus ſenſitivus : ſed quoad illum in quo paſſio dominatur, inquantum ſubjacet paſſioni, præeminet appetitus ſenſitivus.

Ad secundum dicendum, quòd actus & electiones hominum ſunt circa ſingularia. Vnde ex hoc ipſo quòd appetitus ſenſitivus eſt virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipſum ſic diſponatur homo, ut ei aliquid videatur ſic, vel aliter circa ſingularia.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in * Politic. (cap. 3.) Ratio, in qua eſt voluntas, movet ſuo imperio iraſcibilem & concupiſcibilem, non quidem deſpotico principatu, ſicut movetur ſervus à domino ; ſed principatu regali ſeu politico : ſicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen poſſunt contra movere. Unde & iraſcibilis & concupiſcibilis poſſunt in contrarium movere voluntatem : & ſic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

** lib. 1. Polit. c. 3. poſt med. tom. 5.*

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat ſeipſam.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non moveat ſeipſam. Omne enim movens inquantum huiuſmodi, eſt in actu : quod autem movetur, eſt in potentia, nam motus eſt *actus exiſtentis in potentia inquantum huiuſmodi.* Sed non eſt idem in potentia & in actu reſpectu eiuſdem. Ergo nihil movet ſeipſum : neque ergo voluntas ſeipſam movere poteſt.

Verit. q. 22. a. 8. cor. & ad 1. Et mal. q. 3. a. 3. cor. & ad 4. & 20.

¶ 2. Præterea, Mobile movetur ad præſentiam moventis : ſed voluntas ſemper ſibi eſt præſens. Si ergo ſeipſam moveret, ſemper moveretur, quod patet eſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Voluntas movetur ab intellectu, ut * dictum eſt (art. 1.) ſi igitur voluntas movet ſeipſam, ſequitur quod idem ſimul moveatur à duobus motoribus immediatè, quod videtur inconveniens : non ergo voluntas movet ſeipſam.

** Art. 1. huius q.*

Sed contra eſt, quia voluntas domina eſt ſui actus, & in ipſa eſt *velle* & *non velle* : quod non eſſet, ſi non haberet in poteſtate movere ſeipſam ad volendum. Ergo ipſa movet ſeipſam.

CONCLUSIO.

Voluntas finem & bonum volendo, ſeipſam movere poteſt ad volendum ea quæ ad finem ſunt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum * eſt (art. 1.) ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui eſt voluntatis objectum ; ſed ſicut † dictum eſt (art. 2.) hoc modo ſe habet finis in appetibilibus, ſicut principium in intelligibilibus. Manifeſtum eſt autem quod intellectus per hoc quod cognoſcit principium, reducit ſeipſum de potentia in actum, quantum ad cognitionem concluſionum, & hoc modo movet ſe ipſum : & ſimiliter voluntas per hoc quod vult finem, movet ſeipſam ad volendum ea quæ ſunt ad finem.

** Art. 1. huius q.*

† q. præc. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non ſecundum idem movet & movetur : Unde nec ſecundum idem eſt in actu & in potentia, ſed inquantum actu vult finem, reducit ſe de potentia in actum reſpectu eorum quæ ſunt ad finem : ut ſcilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quòd potentia voluntatis ſemper actu eſt ſibi præſens : ſed actus voluntatis quo vult finem aliquando, non ſemper eſt in ipſa voluntate : per hunc autem modum movet ſeipſam. Unde non ſequitur quod ſemper ſeipſam moveat.

Ad tertium dicendum, quòd non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, & à ſe ipſa ; ſed ab intellectu quidem movetur ſecundùm rationem objecti : à ſeipſa verò quantum ad exercitium actus, ſecundùm rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. q. 29. a. 5. ad 2. & q. 80. a. 1. cor. & 1. q. 105. a. 4. & q. 106. a. 2. cor. & q. 111. a. 2. cor. & 3. contra c. 88. & 89.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quòd voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis eſt voluntarius. Sed de ratione *voluntarij* eſt quod ſit à principio intrinſeco, ſicut & de ratione *naturalis.* Non ergo motus voluntatis eſt ab aliquo extrinſeco.

¶ 2. Præterea, Voluntas violentiam pati non poteſt, ut ſupra oſtenſum * eſt (qu. 6. art. 4.) Sed *violentum eſt cuius principium eſt extra.* Ergo voluntas non poteſt ab aliquo exteriori moveri.

** qu. 6. art. 4.*

¶ 3. Præterea, Quod ſufficienter movetur ab uno motore, non in-

Digitized by Google

indiget moveri ab alio: ſed voluntas ſufficienter movet ſeipſam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

† art. 1. hujus q.

SED CONTRA, Voluntas movetur ab objecto, ut dictum † eſt: ſed objectum voluntatis poteſt eſſe aliqua exterior res ſenſui propoſita. Ergo voluntas poteſt ab aliquo exteriori moveri.

CONCLUSIO.

Non tantum ex appetitu boni & finis ipſa voluntas movetur, ſed neceſſarium eſt ut ab exteriori objecto moveatur in ſuum primum actum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundum quod voluntas movetur ab objecto, manifeſtum eſt quod moveri poteſt ab aliquo exteriori, ſed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri neceſſe eſt. Omne enim quod quãdoque eſt agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movẽte. Manifeſtum eſt autem quod voluntas incipit velle aliquid, cùm hoc prius non vellet: neceſſe eſt ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, ſicut dictum * eſt (a. 3.) ipſa movet ſeipſam in quantum per hoc quod vult finem, reducit ſeipſam ad volendum ea quæ ſunt ad finem. Hoc autem non poteſt facere niſi conſilio mediante: cùm enim aliquis vult ſanari, incipit cogitare quomodo hoc conſequi poſſit, & per talem cogitationem pervenit ad hoc quod poteſt ſanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non ſemper ſanitatem actu voluit, neceſſe eſt quòd incœperit velle ſanari ab aliquo movente: & ſi quidem ipſa moveret ſeipſam ad volendum: oportuiſſet quod mediãte conſilio hoc ageret ex aliqua voluntate præſuppoſita: nõ autẽ eſt procedere in infinitum: unde neceſſe eſt ponere quòd in primum motum voluntaris voluntas prodeat ex inſtinctu alicuius exterioris moventis, ut Ariſt. concludit in quodam capitulo * Ethicæ Eudimicæ.

** ar. præced.*

** lib. 7. moral. Eudimica. c. 18. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd de ratione *voluntarii* eſt quod principium ejus ſit intra: ſed non oportet quod hoc principiũ intrinſecum ſit primum principium non motũ ab alio. Unde motus volũtarius etſi habeat principium proximum intrinſecũ, tamen principium primum eſt ab extra, ſicut & primum principium motus naturalis eſt ab extra, quod ſcilicet movet naturam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc non ſufficit ad rationem violenti, quòd principium ſit extra, ſed oportet addere, quòd *nullam conferat vim patiens*: quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipſa eſt quæ vult, ab alio tamen mota. Eſſet autem motus iſte violentus, ſi eſſet contrarius motui voluntatis, quod in propoſito eſſe non poteſt, quia ſic idem vellet & non vellet.

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas quantum ad aliquid ſufficienter ſe movet in ſuo ordine, ſcilicet ſicut agens proximum: ſed non poteſt ſeipſam movere quantum ad omnia, ut oſtenſum * eſt. Unde indiget moveri ab alio ſicut à proximo movente.

** In cor. art.*

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur à corpore cœleſti.

1. q. 115. a. 3. & 4. & 22. q. 95. a. 5. 6. & 7. & 2. d. 15. q. 1. a. 2. & 3. & 3. contra c. 84. uſq. 93. Et verit. q. 5. a. 9. & 10. & opuſc. 3. cap. 129. 130. & 161. & opuſc. 10. a. 19. & opuſc. 25. cap. 5. & opuſc. 26.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas humana a corpore cœleſti moveatur. Omnes enim motus varii & multiformes reducuntur ſicut in cauſam in motum uniformem, qui eſt motus cœli, ut probatur octavo * Phyſic. (text. 76.) ſed motus humani ſunt varii & multiformes, incipientes poſtquam prius non fuerunt. Ergo reducuntur in motum cœli, ſicut in cuaſam, qui eſt uniformis ſecundum naturam.

** lib. 8. text. 76. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Secundum Auguſt. in 3. † de Trinit. (cap. 4.) *corpora inferiora moventur per corpora ſuperiora*: ſed motus humani corporis qui cauſatur à voluntate, non poſſet reduci in motum cœli, ſicut in cauſam, niſi etiam voluntas à cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

† cap. 4. in princ. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Per obſervationem cœleſtium corporum Aſtrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui ſunt à voluntate: quod non eſſet ſi corpora cœleſtia voluntatem hominis movere non poſſent: movetur ergo voluntas humana à cœleſti corpore.

SED CONTRA eſt, quòd * Damaſc. dicit in 2. lib. quod *corpora cœleſtia non ſunt cauſa noſtrorum actuum*; eſſent autem, ſi voluntas, quæ eſt humanorum actuum principium, à corporibus cœleſtibus moveretur. Non ergo movetur voluntas à corporibus cœleſtibus.

** lib. 2. orth. fid. c. 7. parũ à med.*

CONCLUSIO.

Cùm voluntas ſit potentia omnino immaterialis & incorporea, non poteſt niſi indirectè à corporibus cœleſtibus moveri.

RESPONDEO dicendum, quòd eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifeſtum eſt quod voluntas poteſt moveri à corporibus cœleſtibus: in quantum ſcilicet corpora exteriora, quæ ſenſui propoſita movent voluntatem, & etiam ipſa organa potentiarum ſenſitivarum ſubiacent motibus cœleſtium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur quantum ad exercitium actus ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam poſuerunt corpora cœleſtia directè imprimere in voluntatem humanam: ſed hoc eſt impoſſibile. Voluntas enim, ut dicitur in tertio de anima (text. 49.) * eſt in ratione. Ratio autem eſt potentia animæ non alligata organo corporali: unde relinquitur quòd voluntas ſit potentia omnino immaterialis & incorporea. Manifeſtũ eſt autẽ quod nullũ corpus agere poteſt in rem incorpoream, ſed potius è converſò, eo quod incorporeæ & immateriales ſunt formalioris & univerſalioris virtutis quàm quæcũque res corporales: unde impoſſibile eſt quod corpus cœleſte imprimat directè in intellectum, aut voluntatem. Et propter hoc Ariſtot. in lib. † de anima (lib. 2. 150) recitans opinionem dicentium, quod *talis eſt voluntas in hominibus, qualem in dies inducit pater Deorum virorũmque*, ſcilicet Iupiter per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à ſenſu: omnes enim vires ſenſitivæ, cùm ſint actus organorum corporalium, per accidens moveri poſſunt à cœleſtibus corporibus, motis ſcilicet corporibus quorum ſunt actus. Sed quia dictum eſt, quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu ſenſitivo, indirectè redundant motus cœleſtium corporum in voluntatem; in quantum ſcilicet per paſſiones appetitus ſenſitivi voluntatem moveri contingit.

** lib. 3. de anima text. 42. tom. 2.*

† lib. 1. de anima text. 150. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam cauſam uniformem, quæ eſt in intellectu & voluntate ſuperiorum: quod non poteſt dici de aliquo corpore, ſed de aliqua ſuperiori ſubſtantia immateriali, unde non oportet quod motus voluntatis in motum cœli reducatur ſicut in cauſam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd motus corporales humani reducuntur in motum cœleſtis corporis, ſicut in cauſa inquantum ipſa diſpoſitio organorum congrua eſt ad motum aliqualiter ex impreſſione cœleſtium corporum: & inquantum etiam appetitus ſenſitivus commovetur ex impreſſione cœleſtium corporum: & ulterius, inquantum corpora exteriora moventur ſecundum motum exteriorum corporum, ex quorum concurſu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, ſicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem: Sed iſta motio voluntatis eſt ex parte objecti exterius præſentati, non ex parte interioris inſtinctus.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dictum * eſt, appetitus ſenſitivus eit actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impreſſione corporum cœleſtium aliquos eſſe habiles ad iraſcẽdum, vel concupiſcendum, vel aliquam hujuſmodi paſſionem; ſicut ex complexione naturali plures hominum ſequuntur paſſiones, quibus ſoli ſapientes reſiſtunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ pronunciantur de actibus hominum ſecundũ cõſiderationem cœleſtium corporum. Sed tamen, ut Ptolomæus dicit in * Centiloquio, *ſapiens dominatur aſtris*, ſcilicet, quia reſiſtens paſſionibus, impedit per voluntatem liberam & nequaquã motui cœleſti ſubjectam, hujuſmodi cœleſtium corporum effectus. Vel, ut Aug. † dicit 2. ſuper Geneſ. ad literam, (c. 27.) *fatendum eſt quando ab Aſtrologis vera dicuntur, inſtinctu quodam occultiſſimo dici, quem neſcientes humanæ mentes patiuntur: quod, cum ad decipiendum homines fit, ſpirituum ſeductorum operatio eſt.*

** ar. 2. hujus q. & 1 p. q. 81.*

** parum à princ. lib.*

† lib. 2. cap. 17. circa ſi. tom. 3.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur, à Deo ſolo, ſicut ab exteriori principio.

Inf. q. 80. a. 1. & 1. q. 105. a. 4. & q. 111. art. 2. Et 3. contra c. 88. 89. 91. & 92. princ. Et mal. q. 3. a. 3. art. & q. 16. a. 5. 10. & ad 11.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non à ſolo Deo moveatur, ſicut ab exteriori principio. Inferius enim natum eſt moveri à ſuo ſuperiori ſicut corpora inferiora à corporibus cœleſtibus. Sed voluntas hominis habet aliquid ſuperius poſt Deum, ſcilicet Angelum. Ergo voluntas poteſt moveri ſicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

¶ 2. Præterea, Actus voluntatis ſequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in ſuum actum non ſolum à Deo, ſed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionyſ. * dicit. Ergo eadem ratione & voluntas.

** cap. 4. de div. nom. non remotè à princip.*

¶ 3. Præterea, Deus non eſt cauſa niſi bonorum, ſecundum illud Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Si ergo à ſolo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum: Cùm tamen voluntas ſit *qua peccatur, & rectè vivitur*, ut Aug. † dicit.

† lib. 1. retract. cap. 9. in med. tom. 1.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtolus dicit ad Phil. 2. *Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere.*

CONCLUSIO.

Cùm humana voluntas ſit animæ rationalis potentia, ad univerſale bonum ordinem habens: non poteſt niſi à Deo ſolo, ut ab exteriori principio moveri.

RESPONDEO dicendum, quòd motus voluntatis eſt ab intrinſeco, ſicut & motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem poſſit aliquid movere, quod non eſt cauſa naturæ rei motæ: tamen motum naturalem cauſare non poteſt, niſi quod eſt aliqualiter cauſa naturæ. Movetur enim lapis ſurſum ab homine, qui naturam lapidis non cauſat, ſed hic motus non eſt lapidi naturalis: naturalis autem motus ejus non cauſatur niſi ab eo quod cauſat naturam: unde dicitur in 8. Phyſic. (text. 29.) quod *generans movet ſecundum locum gravia & levia.* Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non eſt cauſa ejus: ſed quod motus voluntarius ejus ſit ab aliquo principio extrinſeco, quod non eſt cauſa voluntatis, eſt impoſſibile. Voluntatis autem cauſa nihil aliud eſſe poteſt, quàm Deus & hoc patet dupliciter. Primò quidem ex hoc, quod voluntas eſt potentia animæ rationalis, quæ à ſolo Deo cauſatur per creationem, ut in 1. † dictum eſt (qu. 90. art. 2. & 4.) Secundò verò ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad univerſale bonum: Unde nihil aliud poteſt eſſe voluntatis cauſa niſi ipſe Deus qui eſt univerſale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & eſt quoddam particulare bonum: particularis autem cauſa non dat inclinationem univerſalem: unde nec materia prima, quæ eſt in potentia ad omnes formas, poteſt cauſari ab aliquo particulari agente.

** lib. 8. Phyſ. text. 15. 30. 31. 32 & 33. tom. 2.*

† 1 p. q. 90. a. 2. & 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angelus non ſic eſt ſupra hominem, quod ſit cauſa voluntatis ejus, ſicut corpora cœleſtia

ſunt

ſunt cauſa formarum naturalium, ad quas conſequuntur naturales motus corporum naturalium.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod ſibi proponitur virtute Angelici luminis ad cognoſcendum: & ſic etiam voluntas ab exteriori creatura poteſt moveri, ut dictum * eſt.

* Art. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus movet voluntatem hominis ſicut univerſalis motor ad univerſale objectum voluntatis quod eſt bonum, & ſine hac univerſali motione homo non poteſt aliquid velle: ſed homo per rationem determinat ſe ad volendum hoc vel illud, quod eſt verè bonum, vel apparens bonum: ſed tamen interdum ſpecialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod eſt bonum, ſicut in his quos movet per gratiam, ut infrà * dicetur. (qu. 109. & 112.)

* q. 109. & 112.

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de modo quo voluntas movetur. Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

¶ Secundò, utrum de neceſſitate moveatur à ſuo objecto.

¶ Tertiò, utrum de neceſſitate moveatur ab appetitu exteriori.

¶ Quartò, utrum de neceſſitate moveatur ab exteriori motivo, quod eſt Deus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Inf. q. 18. art. 10. & verit. q. 22. a. 5. & 9. Et mal. q. 16. art. 4. ad 5. * Et etiã text. 49. tom. 1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens *voluntarium*, ut patet in principio ſecundi * Phyſic. (vel expreſſius t. 49.) non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt naturale, ineſt alicui ſemper, ſicut igni eſſe calidum: ſed nullus motus ineſt voluntati ſemper. Ergo nullus eſt naturalis voluntati.

¶ 3. Præterea, Natura eſt determinata ad unum. Sed voluntas ſe habet ad oppoſita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

SED CONTRA eſt, quod motus voluntatis ſequitur actum intellectus: ſed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

CONCLUSIO.

Fertur ipſa hominis voluntas naturaliter in bonum, & ultimum finem, & in ea quæ conveniunt naturæ hominis.

* Lib. paulò à princip. ſit. † Lib. 5. Metaph. text. 5. tom. 3. * text. 4. videtur eſſe text. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * Boëtius dicit in lib. de duabus naturis, & Philoſ. in 5. † Metaph. (text. 5.) natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinſecum, in rebus mobilibus: & talis natura eſt vel materia, vel forma materialis, ut patet in 2. * Phyſ. (text. 4.) Alio modo dicitur *natura* quælibet ſubſtantia, vel quodlibet ens: & ſecundum hoc illud dicitur naturale rei, quod convenit ei ſecundum ſuam ſubſtantiam: & hoc eſt quod per ſe ineſt rei: in omnibus autem, ea quæ non per ſe inſunt, reducuntur in aliquid quod per ſe ineſt, ſicut in primum: & ideo neceſſe eſt quod (hoc modo accipiendo *naturam*) ſemper principium in his quæ conveniunt rei, ſit naturale. Et hoc manifeſtè apparet in intellectu: nam principium intellectualis cognitionis ſunt naturaliter nota. Similiter etiam principia motuum voluntariorum oportet eſſe aliquid naturaliter volitum: hoc autem eſt bonum in communi, in quo voluntas naturaliter tendit, ſicut etiam quælibet potentia in ſuum objectum, & etiam ipſe finis ultimus, qui hoc modo ſe habet in appetibilibus, ſicut prima principia demonſtrationum in intelligibilibus, & univerſaliter omnia illa quæ conveniunt volenti ſecundum ſuam naturam. Non enim per voluntatem appetimus ſolum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, ſed etiam ea quæ pertinent ad ſingulas potentias, & ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non ſolum objectum voluntatis, ſed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui, & *eſſe*, & *vivere*, & hujuſmodi alia quæ reſpiciunt conſiſtentiam naturalem, quæ omnia comprehenduntur ſub objecto voluntatis, ſicut quædam particularia bona.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd voluntas dividitur contra naturam, ſicut una cauſa contra aliam, quædam enim fiunt naturaliter, & quædam fiunt voluntariè. Eſt autem alius modus cauſandi proprius voluntati, quæ eſt domina ſui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ eſt determinata ad unum: ſed quia voluntas in aliqua natura fundatur, neceſſe eſt quod motus proprius naturæ, quantum ad aliquid participetur à voluntate, ſicut quod eſt prioris cauſæ: participatur a poſteriori. Eſt enim prius in unaquaque re ipſum *eſſe* quod eſt per naturam, quàm *velle* quod eſt per voluntatem: & inde eſt quod voluntas naturaliter aliquid vult.

AD SECUNDUM dicendum quòd in rebus naturalibus id quod eſt naturale quaſi conſequens formam tantum, ſemper actu ineſt, ſicut calidum igni. Quod autem eſt naturale ſicut conſequens materiam, non ſemper actu ineſt: ſed quandoque ſecundum potentiam tantum. Nam forma eſt actus, materia verò potentia. Motus autem eſt *actus exiſtentis in potentia*: (ut dicitur 3. Phiſ. text.) & ideo, illa quæ pertinent ad motum, vel quæ ſequuntur motum in rebus naturalibus, non ſemper inſunt: ſicut ignis non ſemper movetur ſurſum, ſed quando eſt extra locum ſuum. Et ſimiliter non oportet quod voluntas (quæ de potentia in actum reducitur dum aliquid vult) ſemper actu velit; ſed ſolũ quando eſt in aliqua diſpoſitione determinata: voluntas autem Dei, quæ eſt actus purus, ſemper eſt in actu volendi.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſemper naturæ reſpondet *unum* proportionatum naturæ: naturæ enim in genere reſpondet aliquid *unum in genere*, & naturæ in ſpecie acceptæ reſpondet *unum in ſpecie*: naturæ enim individuatæ reſpondet aliquid *unum individuale*. Cùm igitur voluntas ſit quædam vis immaterialis, ſicut & intellectus, reſpondet ſibi naturaliter aliquod *unum* commune, ſcilicet *bonum*: ſicut etiam intellectui aliquod unum commune, ſcilicet *verum* vel *ens*, vel quicquid eſt hujuſmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de neceſſitate à ſuo objecto.

Inf. q. 80. a. 1. c fin. Et 1. qu. 82. a. 1 & 2. Et ver. q. 22. a. 5. & 6. Et mal. q. 6. cor. art. 9. & 10. * 3 de anima. text. 54. tom. 2. † art. 1. ad 3. * 3. de anima, text. 42. tom. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas de neceſſitate moveatur à ſuo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipſam, ſicut motivum ad mobile, ut patet in 3.* de anima: text. 54.) ſed motivum ſi ſit ſufficiens ex neceſſitate movet mobile. Ergo voluntas ex neceſſitate poteſt moveri à ſuo objecto.

¶ 2. Præterea, Sicut voluntas eſt vis immaterialis, ita & intellectus. & utraque potentia ad objectum univerſale ordinatur, ut † dictum eſt. (art. 1.) Sed intellectus ex neceſſitate movetur à ſuo objecto: ergo & voluntas à ſuo.

¶ 3. Præterea, Omne quod quis vult, aut eſt finis, aut aliquid ordinatum ad finem, ſed finem aliquis ex neceſſitate vult, ut videtur, quia eſt ſicut principium in ſpeculativis, cui ex neceſſitate aſſentimus, finis autem eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem. & ſic videtur etiam, quod ea quæ ſunt ad finem, ex neceſſitate velimus. Voluntas ergo ex neceſſitate movetur à ſuo objecto.

SED CONTRA eſt, quòd *potentia rationales* ſecundum Philoſophum (9. Metaph. text. 3.) *ſunt ad oppoſita*: ſed voluntas eſt potentia rationalis, eſt enim in ratione, ut dicitur in tertio * de anima (text. 42.) Ergo voluntas ſe habet ad oppoſita. Non ergo ex neceſſitate movetur ad alterum oppoſitorum.

CONCLUSIO.

Voluntas de neceſſitate movetur ab objecto illo, quod eſt univerſale bonum, ab ipſa ſcilicet beatitudine: non autem à particulari bono, quod voluntas poteſt non velle.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas movetur dupliciter. Uno modo quantum ad *exercitium actus*. Alio modo quantum ad *ſpecificationem actus*, quæ eſt ex objecto. Primò ergo modo voluntas à nullo objecto ex neceſſitate movetur: poteſt enim aliquis de quocunque objecto non cogitare, & per conſequens neque actu velle illud. Sed quantum ad ſecundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex neceſſitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuſlibet potentiæ à ſuo objecto, conſideranda eſt ratio, per quam objectum movet potentiã: viſibile enim movet viſum ſub ratione coloris actus viſibilis: unde ſi color proponatur viſui, ex neceſſitate movet ipſum, niſi aliquis viſum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid viſui, quod non omnibus modis eſſet color in actu, ſed ſecundum aliquid eſſet *tale*, ſecundum autem aliquid *non tale*; non ex neceſſitate viſus tale objectum videret: poſſet enim intendere in ipſum ex parte, qua non eſt coloratum in actu, & ſic ipſum non videret. Sicut autem *coloratum in actu* eſt objectum viſus, ita *bonum* eſt objectum voluntatis. Unde ſi proponatur aliquod objectum voluntati, quod ſit univerſaliter bonum; & ſecundum omnem conſiderationem, ex neceſſitate voluntas in illud tendit ſi aliquid velit: non enim poterit velle oppoſitum. Si autem proponatur ſibi aliquod objectum, quod non ſecundum quamlibet conſiderationem ſit bonum, non ex neceſſitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuſcunque boni habet rationem *non boni*, ideo illud ſolum bonum quod eſt perfectum, & cui nihil deficit, eſt tale bonum, quod voluntas non poteſt non velle, quod eſt beatitudo: alia autem quælibet particularia bona inquantum deficiunt ab aliquo bono, poſſunt accipi ut *non bona*: & ſecundum hanc conſiderationem poſſunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ poteſt in idem ferri ſecundum diverſas conſiderationes.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſufficiens motivum alicuius potentiæ non eſt niſi objectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex neceſſitate movebit, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus ex neceſſitate movetur à tali objecto, quod eſt ſemper & ex neceſſitate verum, non autem ab eo quod poteſt eſſe verum & falſum, ſcilicet à contingenti, ſicut & de bono dictum eſt *.

* Ibid.

AD TERTIUM dicendum, quòd finis ultimus ex neceſſitate movet voluntatem, quia eſt bonum perfectum, & ſimiliter illa quæ ordinantur ad hunc finem, ſine quibus finis haberi non poteſt, ſicut *eſſe*, & *vivere*, & hujuſmodi: alia verò ſine quibus finis haberi poteſt, non ex neceſſitate vult qui vult finem: ſicut concluſiones, ſine quibus principia poſſunt eſſe vera, non ex neceſſitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de neceſſitate ab inferiori appetitu.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas ex neceſſitate moveatur à paſſione appetitus inferioris. Dicit enim Apoſt. Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago: ſed quod odi malum, illud facio*: quod dicitur propter concupiſcentiam

tiam, quæ eſt paſſio quædam. Ergo voluntas ex neceſſitate movetur à paſſione.

* lib. 3. Eth. c. 4. tom. 5.

¶. 2. Præterea, Sicut dicitur in 3. * Ethic. *Qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*: ſed non eſt in poteſtate voluntatis quod ſtatim paſſionem abiiciat. Ergo non eſt in poteſtate voluntatis, quod non velit illud ad quod paſſio ſe inclinat.

* lib. 3. de anima text. 58. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Cauſa univerſalis non applicatur ad effectum particularem niſi mediante cauſa particulari, unde ratio univerſalis non movet niſi mediante æſtimatione particulari, ut dicitur in 3. de anima (text. 58.) * ſed ſicut ſe habet ratio univerſalis ad æſtimationem particularem, ita ſe habet voluntas ad appetitum ſenſitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas niſi mediante appetitu ſenſitivo. Ergo ſi appetitus ſenſitivus ſit per aliquam paſſionem ad aliquid diſpoſitus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra eſt, quòd dicitur Geneſ. 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex neceſſitate movetur ab appetitu inferiori.

CONCLUSIO.

Voluntas cum ſit ſpiritualis in homine poteſtas, non neceſſario & univerſaliter ab inferiori appetitu movetur.

* q. præc. art. 2.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt *, paſſio appetitus ſenſitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, inquantum ſcilicet homo aliqualiter diſpoſitus per paſſionem, iudicat aliquid eſſe conveniens & bonum, quod extra paſſionem exiſtens non iudicaret. Hujuſmodi autem immutatio hominis per paſſionem duobus modis contingit. Uno modo ſic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo uſum rationis non habet, ſicut contingit in his qui propter vehementem iram, vel concupiſcentiam, furioſi, vel amentes fiunt, ſicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Hujuſmodi autem paſſiones non ſine corporali tranſmutatione accidunt, & de talibus eadem eſt ratio, ſicut & de animalibus brutis, quæ ex neceſſitate ſequuntur impetum paſſionis; in his enim non eſt aliquis rationis motus, & per conſequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter abſorbetur à paſſione, ſed remanet, quantum ad aliquid, iudicium rationis liberum: & ſecundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera, & paſſioni non ſubjecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex neceſſitate tendit ad hoc ad quod paſſio inclinat: & ſic aut motus voluntatis non eſt in homine, ſed ſola paſſio dominatur; aut ſi motus voluntatis ſit non ex neceſſitate ſequitur paſſionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd etſi voluntas non poſſit facere quin motus concupiſcentiæ inſurgat, de quo Apoſt. dicit Rom. 7. *Quod odi malum, illud facio*, id eſt, *concupiſco*: tamen poteſt voluntas non velle concupiſcere, aut concupiſcentiæ non conſentire, & ſic non ex neceſſitate ſequitur concupiſcentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quòd cum in homine duæ ſint naturæ, intellectualis ſcilicet & ſenſitiva, quandoque quidem eſt homo aliqualis uniformiter ſecundum totam animam, quia ſcilicet vel pars ſenſitiva totaliter ſubiicitur rationi, ſicut contingit in virtuoſis, vel è converſò ratio totaliter abſorbetur à paſſione, ſicut accidit in amentibus: ſed aliquando etſi ratio obnubiletur à paſſione, remanet tamen aliquid rationis liberum, & ſecundum hoc poteſt aliquis vel totaliter paſſionem repellere, vel ſaltem ſe tenere, ne paſſionem ſequatur: in tali enim diſpoſitione, quia homo ſecundum diverſas partes animæ diverſimodè diſponitur, aliud ei videtur ſecundum rationem, & aliud ſecundum paſſionem.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas non ſolum movetur à bono univerſali apprehenſo per rationem, ſed etiam à bono apprehenſo per ſenſum, & ideo poteſt moveri ad aliquod particulare bonum abſque paſſione appetitus ſenſitivi, multa enim volumus & operamur abſque paſſione per ſolam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur paſſioni.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de neceſſitate ab exteriori motivo quod eſt Deus.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas ex neceſſitate moveatur à Deo. Omne enim agens cui reſiſti non poteſt, ex neceſſitate movet: ſed Deo cum ſit infinitæ virtutis, reſiſti non poteſt: unde dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis reſiſtit?* Ergo Deus ex neceſſitate movet voluntatem.

* Art. 1 hujus q. † lib. 26. contra Fauſtum, c. 3. ante medium tom. 7.

¶ 2. Præterea, Voluntas ex neceſſitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum eſt (art. 1.) * Sed hoc eſt unicuique rei naturale, quod Deus in eo operatur, ut Aug. dicit 26. † contra Fauſtin. (cap. 3.) Ergo voluntas ex neceſſitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

¶ 3. Præterea, Poſſibile eſt quo poſito non ſequitur impoſſibile, ſequitur autem impoſſibile, ſi ponatur quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet: quia ſecundum hoc operatio Dei eſſet inefficax: non ergo eſt poſſibile voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet: Ergo neceſſe eſt eam hoc velle.

Sed contra eſt; quòd dicitur Eccleſ. 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilii ſui*, non ergo ex neceſſitate movet voluntatem ejus.

CONCLUSIO.

Cum voluntas ſit activum principium non determinatum ad unum, ſed indifferenter ad multa ſe habens, non neceſſariò à Deo movetur qui cuncta movet ſecundum propriæ naturæ diſpoſitionem.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Dionyſ. dicit 4. c. de div. nom. * Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, ſed ſervare, unde omnia movet ſecundum eorum conditionem, ita quòd ex cauſis neceſſariis per motionem divinam ſequuntur effectus ex neceſſitate, ex cauſis autem contingentibus ſequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas eſt activum principium non determinatum ad unum, ſed indifferenter ſe habens ad multa, ſic Deus ipſam movet, quod non ex neceſſitate ad unum determinat, ſed remanet motus ejus contingens & non neceſſarius, niſi in his ad quæ naturaliter movetur.

* c. 4. in multum præcit a fe.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas divina non ſolum ſe extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, ſed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipſius: & ideo magis repugnaret divinæ motioni, ſi voluntas ex neceſſitate moveretur (quod ſuæ naturæ non competit) quàm ſi moveretur liberè, prout competit ſuæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd naturale eſt unicuique quod Deus operatur in ipſo ut ſit ei naturale: ſic enim unicuique convenit aliquid, ſecundum quod Deus vult quòd ei conveniat: non autem vult quod quicquid operatur in rebus ſit eis naturale, putà quod mortui reſurgant: Sed hoc vult unicuique eſſe naturale quod poteſtati divinæ ſubdatur.

Ad tertium dicendum, quòd ſi Deus movet voluntatem ad aliquid, incompoſſibile eſt huic poſitioni, quòd voluntas ad illud non moveatur: non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter: unde non ſequitur quòd voluntas à Deo ex neceſſitate moveatur.

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ eſt actus voluntatis, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de fruitione.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum frui ſit actus appetitivæ potentiæ.

¶ Secundò, utrum ſoli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.

¶ Tertiò, utrum frui ſit tantum ultimi finis.

¶ Quartò, utrum ſit ſolum finis habiti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui ſit actus appetitivæ potentiæ.

Inf. a. 3. corp. & 1. d. 1. q. 1. art. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd frui non ſit ſolum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud eſſe videtur quam fructum capere: ſed fructum humanæ vitæ, quæ eſt beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo conſiſtit, ut ſuprà oſtenſum eſt * (qu. 3. art. 8.) Ergo frui non eſt appetitivæ potentiæ, ſed intellectus.

* qu. 3. art. 8.

¶ 2. Præterea, Quælibet potentia habet proprium finem qui eſt ejus perfectio: ſicut viſus finis eſt cognoſcere viſibile, auditus percipere ſonos, & ſic de aliis. Sed finis rei eſt fructus ejus: ergo frui eſt potentiæ cuiuſlibet, & non ſolum appetitivæ.

¶ 3. Præterea, Fruitio delectationem quandam importat: ſed delectatio ſenſibilis pertinet ad ſenſum qui delectatur in ſuo objecto, & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehenſivam potentiam, & non ad appetivam.

Sed contra, eſt quod Aug. dicit in 1. de Doctrina Chriſtiana (cap. 4.) * & in 10. de Trin. (cap. 10.) *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam*: ſed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo & frui eſt actus appetitivæ potentiæ.

* lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 4. ap. & lib. 10. de Trin. cap. 10. tom. 3.

CONCLUSIO.

Cùm fruitio ad delectationem vel amorem ſpectet, appetitivæ potentiæ actus eſt.

Respondeo dicendum, quod fruitio & fructus ad idem pertinere videntur, & unum ex altero derivari. Quid autem à quo, nihil ad propoſitum refert, niſi quod hoc probabile videtur, quòd id quod magis eſt manifeſtum, prius etiam fuerit nominatum: Sunt autem nobis primò manifeſta, quæ ſunt ſenſibilia magis. Unde à ſenſibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem ſenſibilis eſt id quod ultimum ex arbore expectatur, & cum quadam ſuavitate percipitur: unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod eſt finis: finis autem & *bonum* eſt objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifeſtum eſt quòd fruitio eſt actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet unum & idem ſecundum diverſas rationes ad diverſas potentias pertinere. Ipſa igitur viſio Dei, inquantum eſt viſio, eſt actus intellectus: inquantum autem eſt bonum & finis, eſt voluntatis objectum, & hoc modo eſt ejus fruitio, & finem hunc intellectus conſequitur tanquam potentia agens: voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, & fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quòd perfectio & finis cuiuſlibet alterius potentiæ continetur ſub objecto appetitivæ: ſicut proprium ſub communi, ut dictum eſt ſuprà (quæſt. 9. art. 1.) * unde perfectio & finis cuiuſlibet potentiæ inquantum eſt quoddam bonum, pertinet ad appetitivam propter quod appetitiva potentia movet alias ad ſuos fines, & ipſa conſequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

* qu. 9. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd in delectatione duo ſunt, ſcilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehenſivam potentiam: & complacentia ejus quod offertur ut conveniens, & hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTI

ARTICULUS II.

Vtrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Inf. q. 1. art. 1. ad 2. & 1. 4. d. 1. q. 4. art. 1. * cap. 3. & 22. tom. 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd frui non ſolummodo ſit hominum. Dicit enim Auguſt. in 1. de doctrina Chriſtiana (cap. 3. & 22.) * quòd *nos homines ſumus, qui fruimur & utimur*: non ergo alia animalia frui poſſunt.

¶ 2. Præterea, Frui eſt ultimi finis: ſed ad ultimum finem non poſſunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non eſt frui.

¶ 3. Præterea, Sicut appetitus ſenſitivus eſt ſub intellectivo, ita appetitus naturalis eſt ſub ſenſitivo: Si igitur frui pertinet ad appetitum ſenſitivum, videtur quod pari ratione poſſit ad naturalem pertinere, quod patet eſſe falſum, quia ejus non eſt delectari. Ergo appetitus ſenſitivi non eſt frui: & ita non convenit brutis animalibus.

* lib. 83. q. 30. circa med. tom. 4.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 30.) *Frui quidem cibo & qualibet corporali voluptate non abſurde exiſtimantur & beſtiæ.*

CONCLUSIO.

Convenit rationali naturæ fruitio ſecundum rationem perfectam, brutis autem ſecundum imperfectam, cæteris autem nullo modo convenit.

* Art. præced. ad 2. † Art. præced. ad 5. & in cor.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex prædictis habetur (a. 1. ad 1.) * frui non eſt actus potentiæ pervenientis ad finem, ſicut exequentis, ſed potentiæ imperantis executionem: dictum † eſt enim (art. 1. ad 5.) quòd eſt appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, ſicut grave tendit deorſum, & leve ſurſum: Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, ſed in aliqua ſuperiori natura, quæ ſic movet totam naturam per imperium, ſicut in habentibus cognitionē appetitus movet alias potentias ad ſuos actus. Unde manifeſtum eſt, quòd in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis: ſed ſolum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis eſt duplex, perfecta & imperfecta. Perfecta quidem, qua non ſolum cognoſcitur id quod eſt finis & bonum, ſed ratio univerſalis finis & boni: & talis cognitio eſt ſolius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio eſt qua cognoſcitur particulariter finis & bonum: & talis cognitio eſt in brutis animalibus, quorum & virtutes appetitivæ non ſunt imperantes liberè, ſed ſecundum naturalem inſtinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio ſecundum rationem perfectam; brutis autem animalibus ſecundum rationem imperfectam: aliis autem creaturis nullo modo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de fruitione perfecta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non oportet quòd fruitio ſit ultimi finis ſimpliciter, ſed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

AD TERTIUM dicendum, quòd appetitus ſenſitivus conſequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipuè prout eſt in his quæ cognitione carent.

AD QUARTUM dicendum, quòd Aug. ibi loquitur de fruitione imperfecta: quod ex ipſo modo loquendi apparet, dicit enim quod *frui non adeo abſurdè exiſtimantur & beſtiæ*, ſcilicet ſicut uti abſurdiſſimè dicerentur.

ARTICULUS III.

Vtrum fruitio ſit tantum ultimi finis.

q. 12. art. 2. ad 3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd fruitio non ſit tantum ultimi finis. Dicit enim Apoſtolus ad Philemonem, *Itaque frater, ego te fruar in Domino*: ſed manifeſtum eſt, quod Paulus non poſuerat ultimum ſuum finem in homine. Ergo frui non tantum eſt ultimi finis.

¶ 2. Præterea, Fructus eſt quo aliquis fruitur; ſed Apoſtolus dicit ad Galat. 5. *Fructus ſpiritus eſt charitas, gaudium, pax*, & hujuſmodi: quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio eſt tantum ultimi finis.

¶ 3. Præterea, Actus voluntatis ſupra ſeipſos reflectuntur, volo enim me velle, & amo me amare: ſed frui eſt actus voluntatis, voluntas enim eſt per quam fruimur, ut Auguſt. dicit 10. de Trinit. (cap. 10.) * Ergo aliquis fruitur ſua fruitione, ſed fruitio non eſt ultimus finis hominis, ſed ſolum bonum increatum, quod eſt Deus: Non ergo fruitio eſt ſolum ultimi finis.

* lib. 10. de Trin. c. 10. ante med. to. 3. † lib. 10. c. 11. ante med. to. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. † dicit 10. de Trinit. (cap. 11.) quod *non fruitur ſi quis id quod in facultatem voluntatis aſſumit, propter aliud appetit*. ſed ſolum ultimus finis eſt qui non propter aliud appetitur: ergo ſolius ultimi finis eſt fruitio.

CONCLUSIO.

Fruitio tantum ultimi finis eſt, qui non propter aliud quæritur, ſed propter ſeipſum, ut in eo voluntas quieſcat & delectetur.

* Art. 1. hujus q.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.) * ad rationem fructus duo pertinent: ſcilicet quòd ſit *ultimum*, & quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. *Vltimum* autem eſt ſimpliciter, & ſecundum quid: ſimpliciter quidem, quod ad aliud non refertur: ſed ſecundum quid, quod eſt aliquorum ultimum. Quod ergo eſt ſimpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur ſicut in ultimo fine, hoc propriè dicitur *fructus*, & eo propriè dicitur aliquis frui: quod autem in ſeipſo non eſt delectabile, ſed tantum appetitur in ordine ad aliud, ſicut potio amara ad ſanitatem, nullo modo *fructus* dici poteſt: quod autem in ſe habet quandam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, poteſt quidem aliquo modo dici fructus, ſed non propriè & ſecundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Unde Aug. in 10. de Trinit. dicit (cap. 12.) * quod *fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquieſcit*: non autem quieſcit ſimpliciter niſi in ultimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in ſuſpenſo, licet jam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud, quod eſt medium in magnitudine, ſit principium & finis: non tamen accipitur ut finis in actu, niſi quando in eo quieſcitur.

* lib. 10. c. 10. ante med. to. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in 1. de Doctr. Chriſt. (cap. 33.) * Si dixiſſet, *Te fruar*, & non addidiſſet, *in Domino*, videretur finem delectationis in eo poſuiſſe: ſed quia addidit *in Domino*, in Domino ſe poſuiſſe finem, atque eo ſe frui ſignificavit: ut ſic fratre ſe frui dixiſſet, non tanquam termino, ſed tanquam medio.

* lib. 1. c. 33. poſt medium tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur, ut effectus ad cauſam, ad fruentem autem ſicut ultimum expectatum & delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apoſtolus *fructus*, quia ſunt effectus quidam Spiritus ſancti in nobis, (unde & *fructus Spiritus* dicuntur: non autem ita quòd eis fruamur tanquam ultimò fine. Vel aliter dicendum, quòd dicuntur *fructus* ſecundum Ambroſ. quia *propter ſe petenda ſunt*, non quidem ita quòd ad beatitudinem non referantur, ſed quia in ſeipſis habent unde nobis placere debeant.

* Gloſſa interlin. ad Gal. 5. ad hæc verba: & refertur 1 ſent. d. 1. † q. 1. art. 8 & q. 2. art. 7.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7.) † finis dicitur dupliciter. Uno modo ipſa res; alio modo adeptio rei, quæ quidem non ſunt duo fines, ſed unus finis in ſe conſideratus & alteri applicatus. Deus igitur eſt ultimus finis ſicut res quæ ultimo quæritur, fruitio autem ſicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non eſt alius finis Deus & fruitio Dei: ita eadem ratio fruitionis eſt qua fruimur divina fruitione: & eadem ratio eſt de beatitudine creata, quæ in fruitione conſiſtit.

ARTICULUS IV.

Vtrum fruitio ſit ſolum finis habiti.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd fruitio non ſit niſi finis habiti. Dicit enim Auguſt. 10. de Trinit. (c. 11.) * quòd *frui eſt cum gaudio uti, non adhuc ſpei, ſed jam rei*: ſed quamdiu non habetur, non eſt gaudium rei, ſed ſpei. Ergo fruitio non eſt niſi finis habiti.

* lib. 10. c. 11. ante med. to. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut dictum eſt (art. 3.) † fruitio non eſt propriè niſi ultimi finis, quia ſolus ultimus finis quietat appetitum: ſed appetitus non quietatur niſi in fine jam habito. Ergo fruitio, propriè loquendo, non eſt niſi finis habiti.

† Art. 3.

¶ 3. Præterea, Frui eſt capere fructum. Sed non capitur fructus, niſi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non eſt niſi finis habiti.

SED CONTRA, *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam*, ut Auguſt. dicit (ubi ſup.) * ſed hoc poteſt fieri etiam de re non habita. Ergo frui poteſt eſſe etiam finis non habiti.

* lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 4. in pr. tom. 3.

CONCLUSIO.

Eſt perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta verò finis non habiti realiter, ſed in intentione tantum.

RESPONDEO dicendum, quòd frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, ſecundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter: uno modo perfectè, & alio modo imperfectè. Perfectè quidem, quando habetur non ſolum in intentione, ſed etiam in re: imperfectè autem, quando habetur in intentione tantum. Eſt ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter: ſed imperfecta eſt etiam finis non habiti realiter: ſed in intentione tantum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de fruitione perfecta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quies voluntatis dupliciter impeditur. Uno modo ex parte objecti, quia ſcilicet non eſt ultimus finis, ſed ad aliud ordinatur. Alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiſcitur finem. Objectum autem eſt quod dat ſpeciem actui: ſed ab agente dependet modus agendi, ut ſit perfectus vel imperfectus ſecundum conditionem agentis. & ideo ejus quod non eſt ultimus finis, fruitio eſt impropria quaſi deficiens à ſpecie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti eſt fruitio, propria quidem, ſed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

AD TERTIUM dicendum, quòd finem accipere, vel habere dicitur aliquis, non ſolum ſecundum rem, ſed etiam ſecundum intentionem, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de intentione.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum intentio ſit actus intellectus vel voluntatis.

¶ Secundò, utrum ſit tantum finis ultimi.

¶ Tertiò, utrum aliquis poſſit ſimul duo intendere.

¶ Quartò, utrum intentio finis ſit idem actus cum voluntate ejus quod eſt ad finem.

¶ Quintò, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

Digitized by Google

Articulus Primus.

Vtrum intentio ſit actus intellectus, vel voluntatis.

2.2.q. 168.a.1. cor. Et 2. d.38.a.3. Et verit. q.22.art. 13. Et mal. qu. 16.a.11. ad 3.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd intentio ſit actus intellectus & non voluntatis. Dicitur enim Matth.6. *Si oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum ſignificatur intentio, ut dicit Aug.* in lib. de ſerm. dom. in monte. Sed oculus cum ſit inſtrumentum viſus, ſignificat apprehenſivam potentiam. Ergo intentio non eſt actus appetitivæ, potentiæ, ſed apprehenſivæ.

** lib.1. c.21. circa med. tom.4. † Ibid.*

¶ 2. Præterea, Ibidem Aug. dicit †, quòd intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit: *Si lumen quod in te eſt, tenebræ ſunt*, &c. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo & intentio.

¶ 3. Præterea, Intentio deſignat ordinationem quandam in finem: ſed ordinare eſt rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, ſed ad rationem.

¶ 4. Præterea, Actus voluntatis non eſt niſi finis, vel eorum quæ ſunt ad finem: ſed actus voluntatis reſpectu finis vocatur *voluntas* ſeu *fruitio*, reſpectu autem eorum quæ ſunt ad finem, eſt *electio*, à quibus differt *intentio*. Ergo intentio non eſt actus *voluntatis*.

** lib.10. c.7. circa finem inanitur, & l.11. c.3 & 4. clarius & cap.6. tom.3.*

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit in 10. de Trin.* quòd *voluntatis intentio copulat corpus viſum viſui, & ſimiliter ſpeciem in memoria exiſtentem ad aciem animi interius cogitantis*: eſt igitur intentio actus voluntatis.

Conclusio.

Cùm voluntas moveat omnes animæ vires in finem, ejus propriè intentio actus eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd intentio, ſicut ipſum nomen ſonat, ſignificat in aliud tendere: in aliquid autem tendit & actio moventis & motus mobilis: ſed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo & principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem & omnem præcipientem movere ſuo imperio alios ad id, ad quod ipſe tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut ſuprà habitum * eſt. (qu 9. art.1.) Unde manifeſtum eſt quod intentio propriè eſt actus voluntatis.

** qu 9. art.1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd intentio nominatur *oculus* metaphoricè: non quia ad cognitionem pertinet, ſed quia cognitionem præſupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet, ſicut oculo prævidemus quò tendere corporaliter debeamus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intentio dicitur *lumen*, quia manifeſta eſt intendenti, unde & opera dicuntur *tenebræ*, quia homo ſcit quid intendit, ſed neſcit quid ex opere ſequatur, ſicut Aug. ibidem exponit.

** lib 2. de ſerm. Dom. in monte c. 21 a medio ad finem uſque c.4.*

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas quidem non ordinat, ſed tamen in aliquid tendit ſecundum ordinem rationis: unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis præſuppoſita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

AD QUARTUM dicendum, quòd intentio eſt actus voluntatis reſpectu finis, ſed *voluntas* reſpicit finem tripliciter. Uno modo abſolutè: & ſic dicitur *voluntas* prout abſolutè volumus, vel ſanitatem, vel ſi quid aliud eſt hujuſmodi. Alio modo conſideratur finis ſecundum quod in eo quieſcitur: & hoc modo *fruitio* reſpicit finem. Tertio modo conſideratur finis ſecundum quod eſt terminus alicujus quod in ipſum ordinatur, & ſic *intentio* reſpicit finem: non enim ſolum ex hoc intendere dicimur ſanitatem, quia volumus eam, ſed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

Articulus II.

Vtrum intentio ſit tantum ultimi finis.

2.2.qu. 180.a.1. cor. & 2. d.38.a.3. Et verit. q.22.ar. 13 cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd intentio ſit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Proſperi, (vel Aug.) *Clamor ad Deum eſt intentio cordis*: ſed Deus eſt ultimus finis humani cordis. Ergo intentio ſemper reſpicit ultimum finem.

** art.1. ad 3.*

¶ 2. Præterea, Intentio reſpicit finem ſecundum quod eſt terminus, ut dictum eſt (art.1. ad 3.)* ſed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio ſemper reſpicit ultimum finem.

¶ 3. Præterea, ſicut intentio reſpicit finem, ita & fruitio. Sed fruitio ſemper eſt ultimi finis: ergo & intentio.

** qu.1. art.7.*

SED CONTRA, Ultimus finis humanarum voluntatum eſt unus, ſcilicet beatitudo, ut ſuprà dictum eſt (qu.1: art.7.)*. Si igitur intentio eſſet tantum ultimi finis, non eſſent diverſæ hominum intentiones, quod patet eſſe falſum.

Conclusio.

Tametſi intentio ſit ſemper ipſius finis non tamen ſemper eſt ultimi finis.

** art.1. hujus q.*

RESPONDEO dicendum quòd, ſicut dictum eſt (art.1.)* intentio reſpicit finem ſecundum quod eſt terminus motus voluntatis. In motu autem poteſt accipi terminus dupliciter uno modo ipſe terminus ultimus in quo quieſcitur, qui eſt terminus totius motus. Alio modo aliquod medium quod eſt principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius, ſicut in motu quo itur de A in C per B, C eſt terminus ultimus, B autem terminus, ſed non ultimus: & utriuſque poteſt eſſe intentio. Unde etſi ſemper ſit finis, non tamen oportet quod ſemper ſit ultimi finis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus ſit objectum intentionis ſemper, ſed quia eſt intentionis cognitor; vel quia cum oramus, intentionem noſtram ad Deum dirigimus quæ quidem intentio vim clamoris habet.

AD SECUNDUM dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis: ſed non ſemper ultimi, reſpectu totius, ſed quandoque reſpectu alicujus partis.

AD TERTIUM dicendum, quòd fruitio importat quidem quietem quæ eſt in fine, quod pertinet ſolum ad ultimum finem: ſed intentio importat motum in finem, non autem in quietem: unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus III.

Vtrum aliquis poſſit ſimul duo intendere.

*Verit qu. 13.a.1 ſ. cor. * lib.2. ex c.21. 24 & 25. tom.4.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non poſſit aliquis ſimul intendere plura. Dicit enim Auguſt. in lib. de ſerm. Domini in monte *, quod *non poteſt homo ſimul intendere Deum, & commodum corporale*. Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

¶ 2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum: ſed unius motus non poſſunt eſſe plures termini ex una parte. Ergo voluntas non poteſt ſimul multa intendere.

** lib.2. Top.c.4. in decido rationis 33. hci tom.1. † lib 3. in fine & lib.2. text.88.*

¶ 3. Præterea, Intentio præſupponit actum rationis ſive intellectus: ſed *non contingit ſimul plura intelligere*, ſecundum Philoſophum (lib.2. Top.cap.4.)* Ergo etiam neque contingit ſimul plura intendere.

SED CONTRA, Ars imitatur naturam: ſed natura ex inſtrumento intendit duas utilitates, ſicut lingua ordinatur ad guſtum & ad locutionem, ut dicitur in tertio de anima (prope finem ut & l.2. text.88.) Ergo pari ratione ars vel ratio poteſt ſimul aliquid unum ad duos fines ordinare: & ita poteſt aliquis ſimul plura intendere.

Conclusio.

Poteſt voluntatis intentio ſimul in multa ferri, ut finem ultimum & proximum, & unum alteri præeligendo.

** Art.2. hujus q. † Ibid.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliqua duo poſſunt accipi dupliciter, vel ordinata adinvicem, vel ad invicem non ordinata: Et ſi quidem ad invicem fuerint ordinata, manifeſtum eſt * ex præmiſſis, (art.2.) quod homo poteſt ſimul multa intendere. Eſt enim intendere non ſolum finis ultimi, ut dictum eſt (a.2.) † ſed etiam finis medii, ſimul autem intendit aliquis & finem proximum, & ultimum ſicut confectionem medicinæ & ſanitatem. Si autem accipiantur duo adinvicem non ordinata, ſic etiam ſimul homo poteſt plura intendere: quod patet ex hoc, quod homo unum alteri præeligit, quia melius eſt altero: inter alias autem conditiones quibus aliquid eſt melius altero, una eſt quod ad plura valet, & ſic manifeſtè homo ſimul plura intendit.

** qu.1. art.5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. intelligit hominem non poſſe ſimul Deum & commodum temporale intendere, ſicut ultimos fines: quia ut ſuprà oſtenſum * eſt (qu.1. art.5.) non poſſunt eſſe plures fines ultimi unius hominis.

** artic.1. ad 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd unius motus poſſunt ex una parte eſſe plures termini, ſi unus ad alium ordinetur: ſed duo termini adinvicem non ordinati ex una parte unius motus eſſe non poſſunt: ſed tamen conſiderandum eſt, quod id, quod non eſt unum ſecundum rem, poteſt accipi ut unum ſecundùm rationem. Intentio autem eſt motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, ſicut dictum eſt (art.1. ad 2.)* & ideò, ea quæ ſunt plures ſecundum rem poſſunt accipi, ut unus terminus intentionis, prout ſunt unum ſecundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, ſicut ad ſanitatem concurrunt calor & frigus commenſurata: vel quia aliqua duo ſub uno communi continentur, quod poteſt eſſe intentum, putà acquiſitio vini & veſtis continentur ſub lucro, ſicut ſub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, ſimul hæc duo intendat.

** qu.85. art.4.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut in primo dictum eſt (1. part.8, quæſt.85. art.4.)* contingit ſimul plura intelligere, inquantum ſunt aliquo modo unum.

Articulus IV.

Vtrum intentio finis ſit idem actus cum voluntate ejus quod eſt ad finem.

*Sup.q.8. a.3. & 2. d.38.a.4. Et 3.d. 14.a.1. ſ. 3. cor. Et verit. q. 22.a.14. * lib.10. cap 7 ad finem. Et l.11 c.3. & 4 & cap.6. tom.3.*

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod non ſit unus & idem motus intentio finis, & voluntas ejus quod eſt ad finem. Dicit enim Auguſt. in 10. de Trin. (cap.6.) * quod *voluntas videndi feneſtram, finem habet feneſtræ viſionem, & altera eſt voluntas per feneſtram videndi tranſeuntes*; ſed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre tranſeuntes, per feneſtram; hoc autem ad voluntatem ejus quod eſt ad finem, quod velim videre feneſtram. Ergo alius eſt motus voluntatis intentio finis, & alius voluntas ejus quod eſt ad finem.

¶ 2. Præterea, Actus diſtinguuntur ſecundum objecta: ſed finis & id quod eſt ad finem, ſunt diverſa objecta. Ergo alius motus voluntatis eſt intentio finis, & voluntas ejus quod eſt ad finem.

¶ 3. Præterea, Voluntas ejus quod eſt ad finem, dicitur electio. Sed non eſt idem electio & intentio. Ergo non eſt idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod eſt ad finem.

SED CONTRA eſt, quod id quod eſt ad finem, ſe habet ad finem ut *medium* ad *terminum*: ſed idem motus eſt qui per medium tranſit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo & in rebus voluntariis idem motus eſt intentio finis, & voluntas ejus quod eſt ad finem.

CONCLU

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Vnus & idem ſubiecto motus eſt voluntatis in finem tendens, & in id quod eſt ad finem.

RESPONDEO dicendum, quòd motus voluntatis in finem, & in id quod eſt ad finem, poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum quod voluntas in utrumque fertur abſolutè, & ſecundum ſe: & ſic ſunt ſimpliciter duo motus voluntatis in utrũque. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum quod voluntas fertur in id quod eſt ad finem propter finem: & ſic unus & idem ſubjecto motus voluntatis eſt tendere ad finem, & in id quod eſt ad finem. Cùm enim dico, *Volo medicinam propter ſanitatem*, non deſigno niſi unum motum voluntatis, cujus ratio eſt, quia finis ratio eſt volendi ea quæ ſunt ad finem: idem autem actus cadit ſuper objectum & ſuper rationem objecti, ſicut eadem viſio eſt coloris & luminis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 8. art. 3. ad 2.) * Et eſt ſimile de intellectu, quia ſi abſolutè principium, & concluſionem conſideret, diverſa eſt conſideratio utriuſque: in hoc autem quod concluſioni propter principia aſſentit, eſt unus actus intellectus tantum.

* q. 8. art. 3. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de viſione feneſtræ, & viſione tranſeuntium per feneſtram, ſecundum quod voluntas in utrumque abſolutè fertur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis inquantum eſt res quædam, eſt aliud voluntatis objectum, quàm id quod eſt ad finem, ſed inquantum eſt ratio volendi id quod eſt ad finem, eſt unum & idem objectum.

AD TERTIUM dicendum, quòd motus qui eſt unus ſubjecto, poteſt ratione differre ſecundum principium & finem, ut aſcenſio & deſcenſio, ſicut dicitur in 3. Phyſic. (text. 21.) † Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod eſt ad finem, prout ordinatur ad finem, eſt electio: motus autem voluntatis qui fertur in finem ſecundum quod acquiritur per ea quæ ſunt ad finem, vocatur intentio, cujus ſignum eſt quod intentio finis eſſe poteſt, etiam nondum determinatis his quæ ſunt ad finem, quorum eſt electio.

† lib. 3. Phyſic. text. 21. tom. 2.

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent, magis diſtat à rationali natura quàm natura ſenſitiva, quæ eſt in animalibus brutis: ſed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in 2. Phyſic. * ergo multò magis bruta animalia intendunt finem.

* lib. 2. text. 77. & ſeq.

¶ 2. Præterea, Sicut intentio eſt finis, ita & fruitio: ſed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum eſt (qu. 11. art. 2.) † Ergo & intentio.

† art. 2.

¶ 3. Præterea, Ejus eſt intendere finem, cujus eſt agere propter finem, cùm intendere nihil ſit niſi in aliud tendere: ſed bruta animalia agunt propter finem, movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujuſmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

SED CONTRA, Intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod eſt rationis: cùm igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

CONCLUSIO.

Quamvis propriè & principaliter brutis animalibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus inſtinctu naturali ad aliquid moventur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * intendere eſt in aliud tendere, quod quidem eſt moventis & moti. Secundum igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, ſicut natura dicitur intendere finem, quaſi mota ad ſuum finem à Deo, ſicut ſagitta à ſagittante: & hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem inquantum moventur inſtinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem eſt moventis, prout ſcilicet ordinat motum alicujus, vel ſui, vel alterius in finem: quod eſt rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod eſt propriè & principaliter intendere, ut dictum eſt (art. 1.)

* Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ſecundum quod *intendere* eſt ejus quod movetur ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid ſicut intentio, ſed abſolutam quietem in fine.

AD TERTIUM dicendum, quòd bruta animalia moventur ad finem, non quaſi conſiderantia quòd per motum ſuum poſſint conſequi finem, quod eſt propriè intendentis, ſed quaſi concupiſcentia finem naturali inſtinctu, moventur ad finem quaſi ab alio mota, ſicut & cætera quæ moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum quæ ſunt ad finem, in ſex articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de actibus voluntatis, qui ſunt in comparatione ad ea quæ ſunt ad finem, & ſunt tres, eligere, conſentire, & uti. Electionem autem præcedit conſilium. Primò ergo conſiderandum eſt de electione. Secundò, de conſilio. Tertiò, de conſenſu. Quartò, de uſu.

Circa electionem quæruntur ſex:

¶ Primò, cujus potentiæ ſit actus, utrum voluntatis vel rationis.

¶ Secundò, utrum electio conveniat brutis animalibus.

¶ Tertiò, utrum electio ſit ſolum eorum quæ ſunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

¶ Quartò, utrum electio ſit tantum eorum quæ per nos agũtur.

¶ Quintò, utrum electio ſit ſolum poſſibilium.

¶ Sextò, utrum homo ex neceſſitate eligat, vel liberè.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum electio ſit actus voluntatis, vel rationis.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd electio non ſit actus voluntatis, ſed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre eſt rationis: ergo electio eſt rationis.

¶ 2. Præterea, Ejuſdem eſt ſyllogizare & concludere: Syllogizare autem in operabilibus eſt rationis. Cùm igitur electio ſit quaſi concluſio in operabilibus, ut dicitur in 7. Ethicor. * videtur quòd ſit actus rationis.

¶ 3. Præterea, Ignorantia non pertinet ad voluntatem, ſed ad vim cognitivam: eſt autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in 3. Ethic. † ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, ſed ad rationem.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 3. Eth. * quòd *electio eſt deſiderium eorum, quæ ſunt in nobis.* Deſiderium autem eſt actus voluntatis, ergo & electio.

1. q. 83. ar. 3. cor. Et 2. d. 24. qu. 1. art. 2. Et ver. qu. 22. a. 15. & 3. Eth. lect. 6. & ca 2. l. 6. lect. 2. fi.

* lib. 7. c. 3. tom. 5.

† lib. 3. Eth. c. 1. tom. 5.

* lib. 3. Eth. c. 2. prope finem. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non eſt ſubſtantialiter actus rationis, ſed voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quòd in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, ſive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philoſoph. in 6. Ethicorum; † quòd *electio eſt appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*: quandocunque autem duo conveniunt ad aliquid unum conſtituendum, unum eorum eſt ut formale reſpectu alterius. Unde Gregor. Nyſſ. * dicit, quòd *electio neque eſt appetitus ſecundum ſeipſam, neque conſilium ſolum, ſed ex his aliquod compoſitum.* Sicut enim dicimus animal ex anima & corpore compoſitum eſſe, neque verò corpus eſſe ſecundum ſeipſum, neque animam ſolam, ſed utrumque: ita & electionem. Eſt autem conſiderandum in actibus animæ, quòd actus, qui eſt eſſentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam & ſpeciem a ſuperiori potentia vel habitu, ſecundum quod ordinatur inferius à ſuperiori: ſi enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter eſt fortitudinis, formaliter verò charitatis. Manifeſtum eſt autem, quòd ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum ejus, inquantum ſcilicet voluntas in ſuum objectum tendit ſecundum ordinem rationis, eo quòd vis apprehenſiva appetitivæ ſuum objectum repræſentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quòd per rationem eſt ordinatum ad finem, materialiter quidem eſt voluntatis, formaliter autem rationis. In hujuſmodi autem ſubſtantia, actus materialiter ſe habet ad ordinem qui imponitur à ſuperiori potentia: & ideo electio ſubſtantialiter non eſt actus rationis ſed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeſtè, actus eſt appetitivæ potentiæ.

† lib. 6. Eth. c. 2. tom. 5.

* lib. 5. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd electio importat collationem quandam præcedentem, non quod eſſentialiter ſit ipſa collatio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd concluſio ſyllogiſmi, qui ſit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *ſententia* vel *judicium*, quam ſequitur electio: & ob hoc ipſa concluſio pertinere videtur ad electionem tanquam ad conſequens.

AD TERTIUM dicendum, quòd ignorantia dicitur eſſe electionis, non quod ipſa electio ſit ſcientia, ſed quia ignoratur quid ſit eligendum.

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd electio brutis animalibus conveniat. Electio enim eſt *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in 3. Ethic. ſed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem & ex appetitu. Ergo in brutis animalibus eſt electio.

2. d. 26. art. 1. ad 6. & 7. & 5. Metaphyſic. lect. 15. fi.

¶ 2. Præterea, Ipſum nomen *electionis* ſignificare videtur quod aliquid præ aliis accipiatur, ſed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis: ſicut manifeſtè apparet, quod ovis unam herbam comedit & aliam refutat. Ergo in brutis animalibus eſt electio.

* lib. 3. c. 3. circa fin. to. 5.

¶ 3. Præterea, ut dicitur in 6. Ethic. † *Ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ ſunt ad finem*: ſed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio Metaph. * quod *prudentia ſunt ſine diſciplina, quæcunque ſonos audire non potentia ſunt, ut apes*: & hoc etiam ſenſui manifeſtum videtur. Apparent enim mirabiles ſagacitates in operibus animalium, ut apum, & arnearum, & canum: canis enim inſequens cervum, ſi ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel ſecundam viam tranſiverit; quod ſi invenerit non tranſiſſe, jam ſecurus per tertiam viam incedit, non explorando, quaſi utens ſyllogiſmo quo concludi poſſet cervum per iſtam viam incedere: ex quo non incedit per alias duas, cum non ſint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

† lib. 6. Eth. c. 12. in medio. tom. 5.

* lib. 1. Metaph. ca. 1. non procul à princip. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Greg. Nyſſenus dicit, * quod *pueri & irrationalia voluntariè quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo in brutis animalibus non eſt electio.

* lib. 5. c. 4. circa princip.

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Cùm electio in his quæ ſunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat: huiuſmodi autem ſint bruta animalia ex appetitu ſenſitivo ad unum particulare determinata, manifeſtum eſt ipſis electionem, ſecundum quam plura eligi poſſunt non convenire.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm electio ſit præacceptio unius reſpectu alterius, neceſſe eſt quod electio ſit reſpectu plurium, quæ eligi poſſunt: & ideo in his quæ ſunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Eſt autem differentia inter appetitum ſenſitivum & voluntatem, quia, ut ex prædictis patet (qu. 1. art. 2. & qu. 6. art. 2.) * appetitus ſenſitivus eſt determinatus ad unum particulare ſecundum ordinem naturæ, voluntas autem eſt quidem ſecundùm naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod eſt bonum, ſed indeterminatè ſe habet reſpectu particularium bonorum. Et ideo propriè voluntatis eſt eligere, non autem appetitus ſenſitivi, qui ſolus eſt in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

* q. 1. a. 2. ad 3. & q. 6. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio: ſed cum quadam diſcretione unius ab altero: quæ locum habere non poteſt, niſi ubi appetitus poteſt ferri ad plura.

AD SECUNDUM dicendum, quòd brutum animal accipit unum præ alio: quia appetitus eius eſt naturaliter determinatus ad ipſum: unde ſtatim quando per ſenſum vel per imaginationem repræſentatur ſibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, abſque electione movetur ad ipſum, ſicut etiam abſque electione ignis movetur ſurſum & non deorſum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dicitur in 3. Phyſ. (text. 16.) † *Motus eſt actus mobilis à movente:* & ideo virtus moventis apparet in motu mobilis: & propter hoc in omnibus quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis: licet ipſa, quæ à ratione moventur, rationem non habeant, ſic enim ſagitta directè tendit ad ſignum ex motione ſagittantis, ac ſi ipſa rationem haberet dirigentem, & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam: & ideo ordo apparet in his, quæ moventur ſecundùm naturam: ſicut & in his, quæ moventur ſecundùm artem, ut dicitur in 2. Phyſ. * Et hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam ſagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quoſdam ordinatiſſimos proceſſus, utpotè à ſumma arte ordinatos: & propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel ſagacia: non quod in eis ſit aliqua ratio vel electio, quod ex hoc apparet, quod omnia quæ ſunt unius naturæ, ſimiliter operantur.

† lib. 3. Phyſic. text. 11. & ſeq. uſque ad 19. præcipuè tom. 2.
* lib. 2. text. 49. tom. 2.

ARTICULUS III.

Utrum electio ſit ſolum eorum, quæ ſunt ad finem, an etiam quandoque ipſius finis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd electio non ſit tantum eorum quæ ſunt ad finem: Dicit enim Phil. in 6. Ethic. * quòd *electionem rectam facit virtus: quæcunque autem illius gratia nata ſunt fieri, non ſunt virtutis, ſed alterius potentiæ:* illud autem cuius gratia ſit aliquid, eſt finis. Ergo electio eſt finis.

§ 2. Præterea, Electio importat præacceptionem unius reſpectu alterius: ſed ſicut eorum quæ ſunt ad finem, unum poteſt præaccipi alteri: ita etiam diverſorum finium: ergo electio poteſt eſſe finis, ſicut & illorum quæ ſunt ad finem.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 3. Ethic. † quòd *voluntas eſt finis, electio autem eorum quæ ſunt ad finem.*

CONCLUSIO.

Electio eorum tantum eſt, quæ ſunt ad finem. & ſi quandoque finis eſt, non ultimi, ſed eius, qui ad ulteriorem finem ordinari poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt, * electio conſequitur ſententiam vel judicium, quod eſt ſicut concluſio ſyllogiſmi operativi: unde illud cadit ſub electione, quod ſe habet ut concluſio in ſyllogiſmo operabilium: finis autem in operabilibus ſe habet ut principium, & non ut concluſio, ut Philoſophus dicit in 2. Phyſic. (text. 89.) † unde finis, inquantum eſt huiuſmodi, non cadit ſub electione. Sed ſicut in ſpeculativis nihil prohibet id quod eſt unius demonſtrationis vel ſcientiæ principium, eſſe concluſionem alterius demonſtrationis vel ſcientiæ, primum tamen principium indemonſtrabile non poteſt eſſe concluſio alicuius demonſtrationis vel ſcientiæ: ita etiam contingit id quod eſt in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem: & hoc modo ſub electione cadit, ſicut in operatione medici ſanitas ſe habet ut finis: unde hoc non cadit ſub electione medici, ſed hoc ſupponit tanquam principium: ſed ſanitas corporis ordinatur ad bonum animæ: unde apud eum qui habet curam de animæ ſalute, poteſt ſub electione cadere *eſſe ſanum*, vel *eſſe infirmum*: nam Apoſtolus dicit 2. ad Cor. 12. *Cùm enim infirmior, tunc ſum potens:* ſed ultimus finis nullo modo ſub electione cadit.

Inf. art. 4. & 6. cor. Et 3. q. 18. ar. 4. cor. & l. 4. contra c. 95. fin. Et opuſc. 1. c. 177. Et 3. Eth. lect. 1. Et 1. ver ipſa. l. 14. fin.
* cap. 12. poſt medium, tom. 5.
† cap. 2. tom. 5.
* Art. 1. ad 2.
† lib. 2. Phyſic. text. 89. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fines proprij virtutum ordinantur ad beatitudinem ſicut ad ultimum finem & hoc modo poteſt eſſe eorum electio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut ſuprà habitum eſt, (qu. 1. art. 5. & 7.) ultimus finis eſt unus tantum: unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos poteſt eſſe electio, ſecundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV.

Utrum electio ſit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd electio non ſit ſolum reſpectu humanorum actuum: electio enim eſt eorum, quæ ſunt ad finem: ſed *ea quæ ſunt ad finem; non ſolum ſunt actus ſed etiam organa,* ut dicitur 2. Phyſ. (text. 89.) * Ergo electiones non ſunt tantum humanorum actuum.

Inf. art. 5. cor.
* tex. 29.

§ 2. Præterea, Actio à contemplatione diſtinguitur: ſed electio etiam in contemplatione locum habet, prout ſcilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non eſt ſolum humanorum actuum.

§ 3. Præterea, Eliguntur homines ad aliqua officia vel ſæcularia, vel Eccleſiaſtica, ab his qui nihil erga eos agunt: ergo electio non ſolum eſt humanorum actuum.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 3. * Ethic. quod *nullus eligit niſi ea, quæ exiſtimat fieri per ipſum.*

* lib. 3. cap. 2.

CONCLUSIO.

Cùm electio ſit ſemper eorum quæ ſunt ad finem, neceſſe eſt ipſam ſemper humanorum actuum eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut intentio eſt finis, ita electio eſt eorum quæ ſunt ad finem, finis autem vel eſt actio, vel res aliqua: & cum res aliqua fuerit finis: neceſſe eſt quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam quæ eſt finis (ſicut medicus facit ſanitatem quæ eſt finis ejus: unde & facere ſanitatem, dicitur finis medici;) vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re, quæ eſt finis: ſicut avaro eſt finis pecunia, vel poſſeſſio pecuniæ. Et eodem modo dicendum eſt de eo quod eſt ad finem: quia neceſſe eſt, ut id quod eſt ad finem, vel ſit actio, vel res aliqua interveniente aliqua actione, per quam facit id quod eſt ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio ſemper eſt humanorum actuum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *organa ordinantur ad finem,* inquantum homo utitur eis propter finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in ipſa contemplatione eſt aliquis actus intellectus aſſentientis huic opinioni vel illi: actio verò exterior eſt quæ contra contemplationem dividitur.

AD TERTIUM dicendum, quòd homo qui eligit Epiſcopum, vel principem civitatis, eligit nominare ipſum in talem dignitatem: alioquin ſi nulla eſſet eius actio ad conſtitutionem Epiſcopi, vel principis, non competeret ei electio. Et ſimiliter dicendum eſt, quod quandocunque dicitur aliqua res præeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V.

Utrum electio ſit ſolum poſſibilium.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd electio non ſit ſolum poſſibilium. Electio enim eſt actus voluntatis, ut dictum eſt (art. 1.) ſed voluntas eſt poſſibilium & impoſſibilium, ut dicitur in 3. † Ethic. ergo & electio.

§ 2. Præterea, Electio eſt eorum quæ per nos aguntur, ſicut dictum eſt (art. 4.) * nihil ergo refert quantum ad electionem, utrum eligatur id quod eſt impoſſibile ſimpliciter, vel id quod eſt impoſſibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eliguntur, perficere non poſſumus, & ſic ſunt impoſſibilia nobis: ergo electio eſt impoſſibilium.

§ 3. Præterea, Nihil homo tentat agere niſi eligendo. Sed Beatus Benedictus dicit: quod ſi prælatus aliquid impoſſibile præceperit, tentandum eſt, ergo electio poteſt eſſe impoſſibilium.

SED CONTRA eſt, quod Philoſ. dicit in 3. Ethic. † quod *electio non eſt impoſſibilium.*

Ver. qu. 22. ar. 13. ad 12. Et 3. Ethic. lect. 5. f.
* Art. 4.
† lib. 3. Eth. c. 2. parum ante med.
* Art. 4. huius q.
† lib. 3. Eth. c. 2. parum ante med. tom. 5.

CONCLUSIO.

Electio, cùm ad humanas referatur ſemper actiones, non niſi poſſibilium eſſe poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 4.) * electiones noſtræ referuntur ſemper ad noſtras actiones: ea autem quæ per nos aguntur, ſunt nobis poſſibilia: unde neceſſe eſt dicere, quod electio non ſit niſi poſſibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid eſt, ut ex hoc poſſimus conſequi finem, vel hoc quod ducit ad finem: per id autem quod eſt impoſſibile, non poteſt aliquis conſequi finem, cuius ſignum eſt, quia cùm in conſiliando perveniunt homines ad id quod eſt eis impoſſibile, diſcedunt quaſi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeſtè ex proceſſu rationis præcedentis: ſic enim ſe habet id quod eſt ad finem, de quo electio eſt ad finem, ſicut concluſio ad principium. Manifeſtum eſt autem, quod concluſio impoſſibilis non ſequitur ex principio poſſibili: unde non poteſt eſſe, quod finis ſit poſſibilis, niſi id quod eſt ad finem, fuerit poſſibile: ad id autem quod eſt impoſſibile nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, niſi per hoc quod apparet id quod eſt ad finem, eſſe poſſibile: unde id quod eſt impoſſibile, ſub electione non cadit.

* Art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd voluntas media eſt inter intellectum & exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati ſuum obiectum, & ipſa voluntas cauſat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis conſideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in univerſali ſed terminatio, ſeu perfectio actus voluntatis attenditur ſecundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad conſecutionem rei, nam motus voluntatis eſt ab anima ad rem, & ideo perfectio actus voluntatis attenditur ſecundum hoc quod eſt aliquid bonum alicui ad agendum: hoc autem eſt poſſibile. Et ideo voluntas completa non eſt niſi de poſſibili, quod eſt bonum vo-

lenti

Digitized by Google

lenti. Sed voluntas incompleta eſt de impoſſibili, quæ ſecundum quoſdam *velleitas* dicitur: quia ſcilicet aliquis vellet illud, ſi eſſet poſſibile: electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod eſt huic agendum: & ideo nullo modo eſt niſi poſſibilium.

Ad secundum dicendum, quòd cùm objectum voluntatis ſit bonum apprehenſum: hoc modo judicandum eſt de objecto voluntatis, ſecundum quod cadit ſub apprehenſione. Et ideo ſicut quandoque voluntas eſt alicuius quod apprehenditur ut bonum, & tamen non eſt verè bonum: ita quandoque eſt electio eius quod apprehenditur ut poſſibile eligenti, quod tamen non eſt ei poſſibile.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ideo dicitur, quia an aliquid ſit poſſibile, ſubditus non debet ſuo judicio diffinire, ſed in unoquoque judicio ſuperioris ſtare.

Articulus VI.

Vtrum homo ex neceſſitate eligat, an liberè.

1. q. 115. art. 4. co. & 1. 2. qu. 104. ar. 1. co. Et verit. q. 22. art. 6. & qu. 24. a. 1. Et mal. q. 16. 1. Perier. lib. 14. fi.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd homo ex neceſſitate eligat. Sic enim ſe habet finis ad eligenda, ut principia ad ea quæ ex principiis conſequuntur, ut patet in 7. Ethic. (cap. 9. vel 8.)* ſed ex principiis ex neceſſitate deducuntur concluſiones. Ergo ex fine de neceſſitate movetur aliquis ad eligendum.

¶ 2. Præterea, Sicut dictum eſt (art. 1.) † electio conſequitur judicium rationis de agendis: ſed ratio ex neceſſitate judicat de aliquibus propter neceſſitatem præmiſſarum: ergo videtur quod etiam electio ex neceſſitate ſequatur.

** lib. 7. Eth. c. 8. à medio tom. 5. * Art. 1. huius q. * hoc habetur in 2. de cœlo. text. 75. & 90. ex ſententia Aristot. † lib. 9. Metaph. text. 3. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Si aliqua duo ſunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quàm ad aliud: ſicut famelicus ſi habet cibum æqualiter appetibilem in diverſis partibus, & ſecundum æqualem diſtantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dixit * aſſignans rationem quietis terræ in medio, ſicut dicitur in 2. de cœlo. Sed multò minus poteſt eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale: ergo ſi proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impoſſibile eſt aliquod aliorum eligere. Ergo ex neceſſitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio eſt de omni eo quod videtur aliquo modo melius: ergo omnis electio eſt ex neceſſitate.

Sed contra eſt, quod electio eſt actus potentiæ rationalis, quæ ſe habet ad oppoſita, ſecundùm Philoſophum (9. Metaph. text. 5. ut jam ſup.)

Conclusio.

Cùm electio ſit rationalis naturæ & voluntatis actus, quæ ea quæ ſunt ad finem eligit, ea non ex neceſſitate, ſed liberè homines utuntur.

Respondeo dicendum, quòd homo non ex neceſſitate eligit, & hoc ideo, quia quod poſſibile eſt non eſſe, non neceſſe eſt eſſe. Quod autem poſſibile ſit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis poteſtate accipi poteſt; poteſt enim homo velle, & non velle, agere, & non agere: poteſt etiam velle hoc, aut illud, cuius ratio ex ipſa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio poteſt apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere poteſt: poteſt autem ratio apprehendere ut bonum, non ſolum hoc quod eſt *velle*, aut *agere*, ſed hoc etiam quod eſt *non velle*, & *non agere*: & rurſum in omnibus particularibus bonis poteſt conſiderare rationem boni alicuius, & defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: & ſecundùm hoc poteſt unumquodque huiuſmodi bonorum apprehendere, ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod eſt beatitudo, non poteſt ratio apprehendere ſub ratione mali, aut alicuius defectus: & ideo ex neceſſitate beatitudinem homo vult, nec poteſt velle non eſſe beatus aut eſſe miſer: electio autem cum non ſit de fine, ſed de his quæ ſunt ad finem, (ut jam dictum eſt *) non eſt perfecti boni quod eſt beatitudo, ſed aliorum particularium bonorum: & ideo homo non ex neceſſitate, ſed liberè eligit.

** Art. 3. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd non ſemper ex principiis ex neceſſitate procedit concluſio, ſed tunc ſolum, quando principia non poſſunt eſſe vera, ſi concluſio non ſit vera: & ſimiliter non oportet quod ſemper ex fine inſit homini neceſſitas ad eligendum ea quæ ſunt ad finem: quia non omne quod eſt ad finem tale eſt quod ſine eo finis haberi non poſſit, aut ſi tale ſit, non ſemper ſub tali ratione conſideratur.

Ad secundum dicendum, quòd ſententia ſive judicium rationis de rebus agendis eſt circa contingentia, quæ à nobis fieri poſſunt, in quibus concluſiones non ex neceſſitate ſequuntur ex principiis neceſſariis abſoluta neceſſitate, ſed neceſſariis ſolum ex conditione: ut, *ſi currit, movetur.*

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet, ſi aliqua duo æqualia proponantur ſecundùm unam conſiderationem, quin circa alteram conſideretur aliqua conditio per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipſum quàm in aliud.

QUÆSTIO XIV.

De conſilio quod electionem præcedit, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de conſilio.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum conſilium ſit inquiſitio.

¶ Secundò, utrum conſilium ſit de fine, vel ſolum de his quæ ſunt ad finem.

¶ Tertiò, utrum conſilium ſit ſolum de his, quæ à nobis aguntur.

¶ Quartò, utrum conſilium ſit de omnibus quæ à nobis aguntur.

¶ Quintò, utrum conſilium procedat ordine reſolutorio.

¶ Sextò, utrum conſilium procedat in infinitum.

Articulus primus.

Vtrum conſilium ſit inquiſitio.

*2. 2. q. 49. ar. 5. cor. Et 3. diſt. 35. q. 2. q. 1. cor. * lib. 2. or. fides, cap. 22. † p. 1. q. 14. ar. 4.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd conſilium non ſit inquiſitio. Dicit enim * Damaſc. (lib. 2. fid. orthod. cap. 22.) quod *conſilium eſt appetitus*: ſed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo conſilium non eſt inquiſitio.

¶ 2. Præterea, Inquirere intellectus diſcurrentis eſt, & ſic Deo non convenit, cuius cognitio non eſt diſcurſiva, ut in primo † habitum eſt, ſed conſilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Epheſ. 1. quod *operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Ergo conſilium non eſt inquiſitio.

¶ 3. Præterea, Inquiſitio eſt de rebus dubiis: ſed conſilium datur de his quæ ſunt bona certa, ſecundùm illud Apoſt. 1. ad Corinth. 7. *de virginibus autem præceptum Domini non habeo, conſilium autem do.* Ergo conſilium non eſt inquiſitio.

Sed contra eſt, quod Greg. Nyſſen. dicit; * *Omne quidem conſilium quæſtio eſt, non autem omnis quæſtio conſilium.*

** lib. 5. c. 5. circa princip.*

Conclusio.

Conſilium inquiſitio rationis eſt ante judicium de eligendis.

Respondeo dicendum, quòd electio ſicut † dictum eſt, (qu. 3. art. 1. & 3.) conſequitur judicium rationis de rebus agendis: in rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones ſunt circa ſingularia contingentia, quæ propter ſui variabilitatem incerta ſunt, in rebus autem dubiis & incertis ratio non profert judicium abſque inquiſitione præcedente: & ideo neceſſaria eſt inquiſitio rationis ante judicium de eligendis, & hæc inquiſitio *conſilium* vocatur: propter quod Philoſophus dicit in 3. † Ethic. quod *electio eſt appetitus præconſiliati.*

† qu. 13. † lib. 3. Eth. c. 3. circa fin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando actus duarum potentiarum adinvicem ordinantur, in utroque eſt aliquod quod eſt alterius potentiæ: & ideo uterque actus ab utraque potentia denominari poteſt. Manifeſtum eſt autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ ſunt ad finem, & actus voluntatis ſecundùm regimen rationis in ea tendentis, ad ſe invicem ordinantur: unde & in actu voluntatis, quæ eſt electio, apparet aliquid rationis, ſcilicet ordo: & in conſilio, quod eſt actus rationis, apparet aliquid voluntatis ſicut materia, (quia conſilium eſt de his quæ homo vult facere) & etiam ſicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad conſilium de his quæ ſunt ad finem. Et ideo Philoſophus dicit in 6. † Ethic. quòd *electio eſt intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere oſtendat: ita * Damaſc. dicit (ubi ſup.) quod *conſilium eſt appetitus inquiſitivus*, ut conſilium aliquo modo pertinere oſtendat & ad voluntatem (circa quam & ex qua fit inquiſitio) & ad rationem inquirentem.

*† lib. 6. Ethic. c. 2. circa fin. tom. 5. * lib. 2. or. fidei. cap. 22.*

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ dicuntur de Deo accipienda ſunt abſque omni defectu, qui invenitur in nobis. Sicut in nobis ſcientia eſt concluſionum per diſcurſum à cauſis in effectus: ſed ſcientia dicta de Deo, ſignificat certitudinem de omnibus effectibus in prima cauſa abſque omni diſcurſu. Et ſimiliter conſilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem ſcientiæ vel judicij, quæ in nobis provenit ex inquiſitione conſilij: ſed hujuſmodi inquiſitio in Deo locum non habet, & ideo conſilium ſecundùm hoc Deo non attribuitur: & ſecundùm hoc † Damaſc. Dicit quod *Deus non conſiliatur: Ignorantis enim eſt conſiliari.*

† lib. 2. or. fidei. cap. 22.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliqua eſſe certiſſima bona ſecundùm ſcientiam ſapientum & ſpiritualium virorum, quæ tamen non ſunt certa bona ſecundùm ſententiam plurium vel carnalium hominum & ideo de talibus conſilia dantur.

Articulus II.

Vtrum conſilium ſit de fine, an ſolum de his quæ ſunt ad finem.

*2. 2. q. 1. 1. a. 1. ad 2. & q. 74. a. 1. ad 2. & 3. diſt. 35. q. 2. art. 4. q. 2. co. & 3. Ethic. lect. 8. † in pri. lib. * lib. 5. cap. 5. à medio.*

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd conſilium non ſolum ſit de his quæ ſunt ad finem, ſed etiam de fine. Quæcunque enim dubitationem habent, de his poteſt inquiri, ſed circa operabilia humana contingit eſſe dubitationem de fine, & non ſolum de his quæ ſunt ad finem: cùm igitur inquiſitio circa operalia ſit conſilium, videtur quòd conſilium poſſit eſſe de fine.

¶ 2. Præterea, Materia conſilij ſunt operationes humanæ: ſed quædam operationes humanæ ſunt fines, ut dicitur in primo † Ethicor. (cap. 1.) Ergo conſilium poteſt eſſe de fine.

Sed contra eſt, quod * Gregor. Nyſſenus dicit, quod *non de fine, ſed de his quæ ſunt ad finem, eſt conſilium.*

Conclusio.

Conſilium, cum inquiſitio ſit rationis de rebus agendis, eorum tantum eſt, quæ ſunt ad finem, non autem ipſius finis, niſi eum in ulteriorem finem ordinari contingat.

Respondeo dicendum, quòd finis in operabilibus habet rationem principij, eò quòd rationes eorum quæ ſunt ad finem, ex fine ſumuntur: principium autem non cadit ſub quæſtione, ſed principia oportet ſupponere in omni inquiſitione: unde cum conſilium ſit quæſtio, de fine non eſt conſilium, ſed ſolum de his quæ ſunt ad finem. Tamen contingit id quod eſt finis reſpectu quorundam, ordinari ad alium finem; ſicut etiam id quod eſt principium unius demonſtrationis, eſt concluſio alterius;

Digitized by Google

terius: & ideo id quod accipitur ut finis in una inquiſitione, poteſt accipi ut *ad finem* in alia inquiſitione & ſic de eo erit conſilium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd id quod accipitur ut finis, eſt jam determinatum, unde quandiu habetur dubium, non habetur finis: & ideò, ſi de eo conſilium habetur, non erit conſilium de fine, ſed de eo quod eſt ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de operationibus eſt conſilium in quantum ordinantur ad aliquem finem: unde ſi aliqua operatio humana ſit finis, de ea, inquantum huiuſmodi, non eſt conſilium.

ARTICULUS III.

Utrum conſilium ſit ſolum de his quæ à nobis aguntur.

1. 2. qu. 47. a. 2. cor. Et 3. d. 35. q. 2. a. 4. q. 1. co. & 3. Eth. lect. 7.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd conſilium non ſit ſolum de his quæ aguntur à nobis. Conſilium enim collationem quandam importat: ſed collatio inter multos poteſt fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, putà de naturis rerum. Ergo conſilium non ſolum eſt de his quæ aguntur à nobis.

¶ 2. Præterea, Homines interdum conſilia quærunt de his quæ ſunt lege ſtatuta, unde & *juriſconſulti* dicuntur: & tamen eorum qui quærunt huiuſmodi conſilium, non eſt leges facere. Ergo conſilium non ſolum eſt de his quæ à nobis aguntur.

¶ 3. Præterea, Dicuntur etiam quidam conſultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non ſunt in poteſtate noſtra. Ergo conſilium non ſolum eſt de his quæ à nobis fiunt.

¶ 4. Præterea, Si conſilium eſſet ſolum de his quæ à nobis fiunt, nullus conſiliaretur de his quæ ſunt per alium agenda: ſed hoc patet eſſe falſum. Ergo conſilium non ſolum eſt de his quæ à nobis fiunt.

* lib. 5. cap. 5.

SED CONTRA eſt, quòd * Greg. Nyſſenus dicit, *Conſiliamur de his quæ ſunt in nobis, & per nos fieri poſſunt.*

CONCLUSIO.

Conſilium cum propriè collationem inter plures de particularibus contingentibus, quæ à nobis fiunt, vel fieri poſſunt, denotet: propriè eſt circa ea quæ à nobis finis gratiâ aguntur.

RESPONDEO dicendum, quòd conſilium propriè importat collationem inter plures habitam; quod & ipſum nomen deſignat: dicitur enim *conſilium* quaſi *conſidium*, eo quod multi conſident ad ſimul conferendum. Eſt autem conſiderandum; quòd in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoſcatur, plures conditiones ſeu circumſtantias conſiderare oportet, quas ab uno non facile eſt conſiderari, ſed à pluribus certius percipiuntur, dum quod unus conſiderat, alij non occurrit. In neceſſariis autem & univerſalibus eſt abſolutior & ſimplicior conſideratio, ita quod magis ad huiuſmodi conſiderationem unus per ſe ſufficere poteſt. Et ideo inquiſitio conſilij propriè pertinet ad contingentia ſingularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per ſe ſit appetibilis, ſicut cognitio univerſalium & neceſſariorum; ſed appetitur ſecundùm quod eſt utilis ad operationem, quia actiones ſunt circa contingentia ſingularia. Et ideo dicendum eſt, quòd propriè conſilium eſt circa ea quæ aguntur à nobis.

* In cor. art.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd conſilium importat collationem, non quamcunque, ſed collationem de rebus agendis, ratione jam † dicta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd id quod eſt lege poſitum, quamvis non ſit ex operatione quærentis conſilium, tamen eſt directivum eius ad operandum: quia iſta eſt una ratio aliquid operandi, ſcilicet, mandatum legis.

AD TERTIUM dicendum, quòd conſilium non ſolum eſt de his quæ aguntur, ſed de his quæ ordinantur ad operationes: & propter hoc conſultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

AD QUARTUM dicendum, quòd de aliorum factis conſilium quærimus, inquantum ſunt quodammodo unum nobiſcum: vel per unionem affectus, ſicut amicus ſollicitus eſt de his quæ ad amicum ſpectant, ſicut de ſuis: vel per modum inſtrumenti; nam agens principale & inſtrumentale ſunt quaſi una cauſa, cùm unum agat per alterum: & ſic dominus conſiliatur de his quæ ſunt agenda per ſervum.

ARTICULUS IV.

Utrum conſilium ſit de omnibus quæ à nobis aguntur.

Et 3. diſ. 35. q. 2. a. 4. q. 1. co. & Pſ. 19. cor. 1. Et 3. Ethic. lect. 7.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd conſilium ſit de omnibus, quæ ſunt per nos agenda. Electio enim eſt *appetitus præconſiliati*, ut dictum * eſt (art. 10.) ſed electio eſt de omnibus quæ per nos aguntur: ergo & conſilium.

* Art. 1.

¶ 2. Præterea, Conſilium importat inquiſitionem rationis: ſed in omnibus quæ non per impetum paſſionis agimus, procedimus ex inquiſitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis eſt conſilium.

† lib. 3 Ethic. c. 3. in medio, tom. 5.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 3. † Ethic. quòd *ſi per plura aliquid fieri poteſt, conſilio inquiritur per quod facillimè & optimè fiat: ſi autem per unum, qualiter per illud fiat*, ſed omne quod fit, fit per unum, vel per multa. Ergo de omnibus, quæ fiunt à nobis, eſt conſilium.

† lib 5. cap. 5.

SED CONTRA eſt, quod * Gregor. Nyſſ. dicit, quod *de his, quæ ſecundum diſciplinam vel artem ſunt, operibus, non eſt conſilium.*

CONCLUSIO.

De illis, quæ ſecundùm artem vel diſciplinam determinata ſunt, aut quæ parvi ſunt momenti, conſilium non eſt. ſed de iis tantummodo, quæ cum alicuius ſint momenti, incerta ſunt, ſeu in dubium vocantur.

* Art. 1. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd conſilium eſt inquiſitio quædam, ut * dictum eſt (art. 1.). de illis autem inquirere ſolemus, quæ in dubium veniunt; unde & ratio inquiſitiva, quæ dicitur *argumentum*. eſt *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non ſit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, ſicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi, ſicut ſcriptor non conſiliatur quomodo debet trahere litteras, hoc enim determinatum eſt per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum ſic, vel ſic fiat: & iſta ſunt minima quæ parum adjuvant vel impediunt reſpectu finis conſequendi; quod autem parum eſt, quaſi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non conſiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut * Philoſophus dicit: ſcilicet de rebus parvis, & de his quæ ſunt determinata qualiter fieri debent, ſicut eſt in operationibus artium. Præter quaſdam conjecturales, ut † Gregor. Nyſſenus dicit, ut putà medicinalis, negotiativa, & huiuſmodi.

* lib. 3. Eth. c. 3. tom. 5. † lib. 5. cap. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd electio præſupponit conſilium ratione judicij vel ſententiæ: unde quando judicium vel ſententia manifeſta eſt abſque inquiſitione, non requiritur conſilij inquiſitio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio in rebus manifeſtis non inquirit, ſed ſtatim judicat: & ideo non oportet in omnibus, quæ ratione aguntur, eſſe inquiſitionem conſilij.

AD TERTIUM dicendum, quòd quando aliquid per unum poteſt fieri, ſed diverſis modis, poteſt dubitationem habere, ſicut & quando fit per plura; & ideo opus eſt conſilio: ſed quando determinatur non ſolum res, ſed modus, tunc non eſt opus conſilio.

ARTICULUS V.

Utrum conſilium procedat ordine reſolutorio.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd conſilium non procedat modo reſolutorio. Conſilium enim eſt de his quæ à nobis aguntur: ſed operationes noſtræ non procedunt modo reſolutorio, ſed magis modo compoſitivo, ſcilicet de ſimplicibus ad compoſita. Ergo conſilium non ſemper procedit modo reſolutorio.

¶ 2. Præterea, Conſilium eſt inquiſitio rationis: ſed ratio à prioribus incipit, & ad poſteriora devenit, ſecundùm convenientiorem ordinem: cum igitur præterita ſint priora præſentibus, & præſentia priora futuris; in conſiliando videtur eſſe procedendum à præſentibus, & præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem reſolutorium. Ergo in conſiliis non ſervatur ordo reſolutorius.

¶ 3. Præterea, Conſilium non eſt niſi de his quæ ſunt nobis poſſibilia, ut dicitur in 3. † Ethicor. ſed an ſit nobis aliquid poſſibile, perpenditur ex eo, quod poſſumus facere, vel non poſſumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquiſitione conſilij à præſentibus incipere oportet. † lib. 3. Ethic. 3. paulo poſt princ. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 3. * Ethicor. quod *ille, qui conſiliatur, videtur quærere & reſolvere.* * lib. 3. Eth. c. 3. poſt med. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm à fine qui prior eſt in intentione & poſterior in executione, conſilium incipiat, rectè dicitur ordine reſolutorio procedere.

RESPONDEO dicendum, quòd in omni inquiſitione oportet incipere ab aliquo principio: quod quidem, ſi, ſicut eſt prius in cognitione, ita etiam ſit prius in *eſſe*; non eſt proceſſus reſolutorius, ſed magis compoſitivus. Procedere enim à cauſis in effectus, eſt proceſſus compoſitivus, nam cauſæ ſunt ſimpliciores effectibus. Si autem id quod eſt prius in cognitione, ſit poſterius in *eſſe*: eſt proceſſus reſolutorius: utpote, cum de effectibus manifeſtis judicamus, reſolvendo in cauſas ſimplices. Principium autem in inquiſitione conſilij, eſt finis, qui quidem eſt prior in intentione, poſterior tamen in *eſſe*: & ſecundùm hoc, oportet quòd inquiſitio conſilij ſit reſolutoria, incipiendo ſcilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quouſque perveniatur ad id quod ſtatim agendum eſt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd conſilium eſt de operationibus, ſed ratio operationum accipitur ex fine: & ideo ordo ratiocinandi de operationibus eſt contrarius ordini operandi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio incipit ab eo quod eſt prius ſecundùm rationem, non autem ſemper ab eo quod eſt prius tempore.

AD TERTIUM dicendum, quòd de eo quod eſt agendum propter finem, non quærimus ſcire an ſit poſſibile, ſi non eſſet congruum fini, & ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quàm conſideretur an ſit poſſibile.

ARTICULUS II.

Utrum conſilium procedat in infinitum.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd inquiſitio conſilij procedat in infinitum. Conſilium enim inquiſitio eſt de particularibus in quibus eſt operatio; ſed ſingularia ſunt infinita. Ergo inquiſitio conſilij eſt infinita.

¶ 2. Præterea, Sub inquiſitione conſilij cadit conſiderare non ſolum quid agendum ſit, ſed etiam quomodo impedimenta tollantur:

Digitized by Google

tollantur: Sed quælibet humana actio poteſt infinitè impediri, & impedimentum tolli poteſt per aliquam rationem humanam: Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

¶ 3. Præterea, Inquiſitio ſcientiæ demonſtrativæ non procedit in infinitum: quia eſt devenire in aliqua principia per ſe nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non poteſt inveniri in ſingularibus contingentibus, quæ ſunt variabilia & incerta: ergo inquiſitio conſilij procedit in infinitum.

Sed contra, Nullus movetur ad id, ad quod impoſſibile eſt quod perveniat, ut dicitur in primo † de cœlo. Sed infinitum impoſſibile eſt tranſire. Si igitur inquiſitio conſilij ſit infinita, nullus conſiliari inciperet: quod patet eſſe falſum.

† ex l. 4. de cœlo tex. 33.

Conclusio.

Non eſt inquiſitio conſilij in infinitum procedens, niſi in potentia: actu enim terminata eſt tam ex parte principij, quàm termini inquiſitionis.

Respondeo dicendum, quòd inquiſitio conſilij eſt finita in actu ex duplici parte, ſcilicet ex parte principij & ex parte termini. Accipitur enim in inquiſitione conſilij duplex principium: unum proprium ex ipſo genere operabilium: & hoc eſt finis; de quo non eſt conſilium, ſed ſupponitur in conſilio ut principium, ut † dictum eſt: Aliud, quaſi ex alio genere aſſumptum: ſicut & in ſententiis demonſtrativis una ſcientia ſupponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiuſmodi autem principia, quæ in inquiſitione conſilij ſupponuntur, ſunt quæcunque ſunt per ſenſum accepta, utpote, quòd hoc ſit panis vel ferrum: & quæcunque ſunt per aliquam ſcientiam ſpeculativam, vel practicam in univerſali cognita: ſicut quòd mœchari eſt à Deo prohibitum, & quòd homo non poteſt vivere niſi nutriatur nutrimento convenienti, & de iſtis non inquirit conſiliator. Terminus autem inquiſitionis eſt id quod ſtatim eſt in poteſtate noſtra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principij, ita id quod agitur propter finem, habet rationem concluſionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ concluſionis, ad quam inquiſitio terminatur. Nihil autem prohibet conſilium potentia infinitum eſſe, ſecundum quod in infinitum poſſunt aliqua occurrere conſilio inquirenda.

† Art. 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſingularia non ſunt infinita actu, ſed in potentia.

Ad secundum dicendum, quòd licet humana actio poſſit impediri, non tamen ſemper habet impedimentum paratum, & ideo non ſemper oportet conſiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quòd in ſingularibus contingentibus poteſt aliquid accipi certum, etſi non ſimpliciter, tamen, ut nunc, prout aſſumitur in operatione. Socratem enim ſedere non eſt neceſſarium: ſed eum ſedere dum ſedet, eſt neceſſarium: & hoc per certitudinem accipi poteſt.

QUÆSTIO XV.

De conſenſu, qui eſt actus voluntatis, reſpectu eorum, quæ ſunt ad finem, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de conſenſu.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum conſenſus ſit actus appetitivæ, vel apprehenſivæ virtutis.

¶ Secundò, utrum conveniat brutis animalibus.

¶ Tertiò, utrum ſit de fine, vel de his quæ ſunt ad finem.

¶ Quartò, utrum conſenſus in actum, pertineat ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

Articulus Primus.

Utrum conſenſus ſit actus appetitivæ, vel apprehenſivæ virtutis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd conſentire pertineat ſolum ad partem animæ apprehenſivam. Aug. enim 12. de * Trinit. (cap. 12.) conſenſum attribuit ſuperiori rationi. Sed *ratio* nominat apprehenſivam virtutem: Ergo conſentire pertinet ad apprehenſivam virtutem.

¶ 2. Præterea, Conſentire eſt ſimul ſentire. Sed ſentire eſt apprehenſivæ potentiæ. Ergo & conſentire.

¶ 3. Præterea, Sicut *aſſentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & *conſentire*. Sed aſſentire pertinet ad intellectum, qui eſt vis apprehenſiva. Ergo & conſentire ad vim apprehenſivam pertinet.

Sed contra eſt, quòd * Damaſc. dicit in 2. lib. (cap. 22. ubi ſup.) quòd *ſi aliquis iudicet, & non diligat, non eſt ſententia*, id eſt, conſenſus: ſed diligere ad appetitivam virtutem pertinet, ergo & conſenſus.

Conclusio.

Cùm conſentire ſit ſimul ſentire, atque ita quandam conjunctionem importet ad id cui conſentitur: magis propriè actus dici debet appetitivæ virtutis, cuius eſt in aliud tendere, quàm apprehenſivæ.

Respondeo dicendum, quòd conſentire importat applicationem ſenſus ad aliquid. Eſt autem proprium ſenſus, quòd cognoſcitivus eſt rerum præſentium: vis enim imaginativa eſt apprehenſiva ſimilitudinum corporalium etiam rebus abſentibus, quarum ſunt ſimilitudines, intellectus autem apprehenſivus eſt univerſalium rationum quas poteſt apprehendere indifferenter, & præſentibus & abſentibus ſingularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis eſt quædam inclinatio ad rem ipſam ſecundùm quandam ſimilitudinem; hinc eſt quod ipſa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, ſecundùm quam ei inhæret, accipit nomen *ſenſus*; quaſi experientiam quandam ſumens de re cui inhæret, inquantum complacet ſibi in ea. Unde Sap. 1. dicitur, *Sentite de Domino in bonitate.* Et ſecundùm hoc *conſentire* eſt actus appetitivæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicitur in 3. * de anima voluntas in ratione conſiſtit. Unde cum Auguſtinus attribuit conſenſum rationi, accipit *rationem* ſecundùm quod in ea concluditur voluntas.

* tex. 42.

Ad secundum dicendum, quòd *ſentire* propriè dictum ad apprehenſivam potentiam pertinet; ſed ſecundùm ſimilitudinem cuiuſdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut † dictum eſt.

† In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd *aſſentire* eſt quaſi *ad aliud ſentire*, & ſic importat quandam diſtantiam ad id cui aſſentitur: ſed *conſentire* eſt *ſimul ſentire*, & ſic importat quandam conjunctionem ad id cui conſentitur. Et ideo voluntas, cuius eſt tendere ad ipſam rem, magis propriè dicitur conſentire: Intellectus autem cuius operatio non eſt ſecundùm motum ad rem, ſed potius è converſò, ut in primo † dictum eſt (ſeu 1. part. qu. 27. art. 4. & qu. 59. art. 2.) magis propriè dicitur aſſentire: quamvis unum pro alio poni ſoleat. Poteſt etiam dici, quòd intellectus aſſentit, inquantum à voluntate movetur.

† p. p. q. 16. ar. 1. & q. 27. art. 4. & q. 59. a. 2.

Articulus II.

Utrum conſenſus conveniat brutis animalibus.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd conſenſus conveniat brutis animalibus. Conſenſus enim importat determinationem appetitus ad unum: ſed appetitus brutorum animalium ſunt determinati ad unum. Ergo conſenſus in brutis animalibus, invenitur.

Infrà q. 16. art. 2. corp.

¶ 2. Præterea, Remoto priori removetur poſterius. Sed conſenſus præcedit operis executionem: ſi ergo in brutis non eſſet conſenſus, non eſſet in eis operis executio, quod patet eſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Homines interdum conſentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua paſſione, putà concupiſcentia vel ira. Sed bruta animalia ex paſſione agunt. Ergo in eis eſt conſenſus.

Sed contra eſt, quòd † Damaſc. dicit (lib. 2. ubi ſup.) quòd *poſt iudicium homo diſponit & amat quod ex conſilio iudicatum eſt, quod vocatur ſententia*, id eſt, conſenſus. Sed conſilium non eſt in brutis animalibus: Ergo nec conſenſus.

† lib. 2. orth. fid. cap. 22.

Conclusio.

Cùm nulla ſit in brutis animalibus appetitivi motus applicatio ad quippiam agendum, impoſſibile eſt illis conſenſum aliquem convenire.

Respondeo dicendum, quòd conſenſus, propriè loquendo, non eſt in brutis animalibus: cuius ratio eſt, quia conſenſus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem eſt applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius poteſtate eſt appetitivus motus: ſicut tangere lapidem convenit quidem baculo, ſed applicare baculum ad tactum lapidis, eſt eius qui habet in poteſtate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in ſua poteſtate appetitivum motum, ſed talis motus in eis eſt ex inſtinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quidem, ſed non applicat appetitivum motum ad aliquid: & propter hoc non propriè dicitur conſentire, ſed ſolum rationalis natura, quæ habet in poteſtate ſua appetitivum motum, & poteſt ipſum applicare, vel non applicare ad hoc vel ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quòd in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid paſſivè tantum: conſenſus verò importat determinationem appetitus non ſolum paſſivam, ſed magis activam.

Ad secundum dicendum, quòd remoto priori, removetur poſterius, quod propriè ex eo tantum ſequitur. Si autem aliquid ex pluribus ſequi poſſit, non propter hoc poſterius removetur, uno priorum remoto: ſicut ſi induratio poſſit fieri & à calido & frigido, (nam lateres indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore,) non oportet quòd remoto calore removeatur induratio. Executio autem operis non ſolum ſequitur ex conſenſu, ſed etiam ex impetuoſo appetitu, qualis eſt in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quòd homines qui ex paſſione agunt, poſſunt paſſionem non ſequi, non autem bruta animalia: unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus III.

Utrum conſenſus ſit de fine, vel de his quæ ſunt ad finem.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd conſenſus ſit de fine. Quia *propter quod unumquodque, & illud magis* (lib. 1. Poſter. text. 5.) ſed his quæ ſunt ad finem, conſentimus propter finem; ergo fini conſentimus magis.

¶ 2. Præterea, Actio intemperati eſt finis eius, ſicut & actio virtuoſi eſt finis eius: ſed intemperatus conſentit in proprium actum: Ergo conſenſus poteſt eſſe de fine.

¶ 3. Præterea, Appetitus eorum quæ ſunt ad finem, eſt electio, ut ſuprà † dictum eſt (qu. 13. art. 3.) Si igitur conſenſus eſſet ſolum de his quæ ſunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur: quod patet eſſe falſum per * Damaſc. (ubi ſup.) qui dicit quòd poſt affectionem, quam vocaverat ſententiam, fit electio. Non ergo conſenſus eſt ſolum de his quæ ſunt ad finem.

† qu. 13. ar. 3. * lib. 2. orth. fid. cap. 22. † Ibid.

Sed contra eſt, quòd Dam. ibidem dicit, quòd *ſenſus* ſive ſententia *eſt quando homo diſponit & amat, quod ex conſilio iudicatum*

catum, eſt: ſed conſilium non eſt niſi de his quæ ſunt ad finem. Ergo nec conſenſus.

CONCLUSIO.

Cùm conſenſus propriè loquendo non ſit niſi applicatio motus appetitivi ad id quod ex conſilio judicatum eſt, & conſilium non ſit niſi de his quæ ſunt ad finem: conſtat conſenſum etiam propriè non eſſe, niſi de his qui ſunt ad finem.

RESPONDEO dicendum, quòd *conſenſus* nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexiſtens in poteſtate applicantis. In ordine autem agibilium primò quidem oportet ſumere apprehenſionem finis, deinde appetitum eorum quæ ſunt ad finem, appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter. Unde & applicatio motus appetitivi in finem apprehenſum, non habet rationem conſenſus, ſed ſimplicis voluntatis. Quæ autem ſunt poſt ultimum finem, inquantum ſunt ad finem, ſub conſilio cadunt: & ſic poteſt eſſe de eis conſenſus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex conſilio judicatum eſt. Motus verò appetitivus in finem, non applicatur conſilio ſed magis conſilium ipſi; quia conſilium præſupponit appetitum finis: ſed appetitus eorum quæ ſunt ad finem, præſupponit determinationem conſilij. Et ideo applicatiò appetitivi motus ad determinationem conſilij propriè eſt conſenſus. Unde cum conſilium non ſit niſi de his quæ ſunt ad finem, conſenſus propriè loquendo, non eſt niſi de his quæ ſunt ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut concluſiones ſcimus per principia; horum tamen non eſt ſcientia: ſed quod majus eſt, ſcilicet intellectus; ita conſentimus his quæ ſunt ad finem propter finem; cujus tamen non eſt conſenſus, ſed quod majus eſt, ſcilicet voluntas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis propter quam conſentit in opus, magis quàm in ipſam operationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu ejus cui aliquid præeligitur: & ideo poſt conſenſum adhuc remanet electio, poteſt enim contingere quod per conſilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum conſentitur: ſed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed ſi inveniatur unum ſolum quod placet, non differunt re conſenſus & electio, ſed ratione tantum: ut conſenſus dicatur ſecundùm quod placet ad agendum, electio autem, ſecundùm quod præfertur his quæ non placent.

ARTICULUS IV.

Vtrum conſenſus in actum pertineat ſolum ad ſuperiorem animæ partem.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd conſenſus ad agendum non ſemper pertineat ad ſuperiorem rationem. Delectatio enim conſequitur operationem, & *perficit eam, ſicut decor juventutem*, ſicut dicitur 10 Eth. (cap. 4. vel 6.) ſed conſenſus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Aug. in 12.* de Trin. (cap. 12.) ergo conſenſus in actum non pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem.

* lib. 10. Eth. c. 4 paulò poſt med. tom. 5.

§ 2. Præterea, Actio in quam conſentimus, dicitur eſſe voluntaria: ſed multarum potentiarum eſt producere actiones voluntarias. Ergo non ſola ſuperior ratio conſentit in actum.

† lib. 12. c. 12. t. 3.

§ 3. Præterea, Superior ratio intendit æternis inſpiciendis, & conſulendis, ut * Aug. dicit in 12. de Trin. (cap. 7. ſed multoties homo conſentit in actum, non propter rationes æternas, ſed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ paſſiones: non ergo *conſentire in actum* pertinet ad ſolam ſuperiorem rationem.

* lib. 12. De Trin. cap 5 in fi. tom. 3

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit 12. de † Trin. (cap. 12.) *non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, niſi illa mentis intentio, penes quam ſumma poteſtas eſt, membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat & ſerviat.*

† lib. 12. de Trin. c. 12. circa med. tom. 3.

CONCLUSIO.

Conſenſus in actum cum ſit finalis ſententia de agendis, ſolum ad ſuperiorem animæ partem, rationem ſcilicet, ſecundum quod in ea voluntas includitur, pertinet

RESPONDEO dicendum, quòd finalis ſententia ſemper pertinet ad eum qui ſuperior eſt, ad quem pertinet de aliis judicare: quam diu enim judicandum reſtat quod proponitur, nondum datur finalis ſententia. Manifeſtum eſt autem quod ſuperior ratio eſt, quæ habet de omnibus judicare: quia de ſenſibilibus per rationem judicamus. De his verò quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus ſecundùm rationes divinas, quæ pertinent ad rationem ſuperiorem. Et ideo quamdiu incertum eſt an ſecundùm rationes divinas reſiſtatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis ſententiæ. Finalis autem ſententia de agendis eſt conſenſus in actum: & ideo conſenſus in actum pertinet ad rationem ſuperiorem, ſecundùm tamen quod in ratione voluntas includitur, ſicut ſuprà * dictum eſt (art. 1. ad 1.)

* Art. 1. ad 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd conſenſus in delectationem operis pertinet ad ſuperiorem rationem, ſicut & conſenſus in opus: ſed conſenſus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, ſicut ad ipſam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipſo, quod eſt *cogitare*, vel *non cogitare* inquantum conſideratur ut actio quædam, habet judicium ſuperior ratio: & ſimiliter de delectatione conſequente, ſed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, ſic pertinet ad inferiorem rationem; quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quàm finis ad quem ordinatur: unde ars, quæ eſt de fine, *architectonica* ſeu *principalis* vocatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis conſentimus, non oportet quod conſenſus ſit cujuslibet potentiæ, ſed voluntatis à qua dicitur *voluntarium*, quæ eſt in ratione, ſicut * dictum eſt (qu. 6. art. 1. & 2.)

* qu. 6. art. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio ſuperior dicitur conſentire non ſolum quia ſecundùm rationes æternas ſemper movetur ad agendum, ſed etiam quia ſecundùm rationes æternas non diſſentit.

QUÆSTIO XVI.

De uſu, qui eſt actus voluntatis, in comparatione eorum, quæ ſunt ad finem.

DEINDE conſiderandum eſt de uſu.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
§ Primò, utrum uti ſit actus voluntatis.
§ Secundò, utrum conveniat brutis animalibus.
§ Tertiò, utrum ſit tantum eorum, quæ ſunt ad finem, vel etiam finis.
Quartò, de ordine uſus ad electionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum uti ſit actus voluntatis.

1. d. 1. q. 1. art. 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd *uti* non ſit actus voluntatis. Dicit enim Aug. 1.* de Doct. Chriſt. (cap. 4.) quòd *uti eſt id quod in uſum venit, ad aliud obtinendum referre:* ſed referre aliquid ad aliud, eſt rationis, cujus eſt conferre & ordinare: Ergo uti, eſt actus rationis: non ergo voluntatis.

* lib. 1. cap 4. & lib. 10. de Trin. c. 10. parum à princ. tom. 3.

§ 2. Præterea, † Dam. dicit (lib. 2. cap. 22. ut jam ſuprà.) quod *homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus: deinde utitur, & dicitur uſus.* Sed operatio pertinet ad potentiam executivam: Actus autem voluntatis non ſequitur actum executivæ potentiæ, ſed executio eſt *ultimum*. Ergo uſus non eſt actus voluntatis.

† lib. 2. orth. fi. c. 22.

§ 3 Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 30.) *Omnia quæ facta ſunt, in uſum hominis facta ſunt, quia omnibus utitur ratio judicando ea quæ hominibus data ſunt:* ſed judicare de rebus à Deo creatis, pertinet ad rationem ſpeculativam, quæ omnino ſeparata videtur à voluntate, quæ eſt principium humanorum actuum: ergo uti non eſt actus voluntatis.

* lib. 83. q. q. 30. in pr. tom. 4.
† lib. 10. c. 11. ante med. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 10. de Trin. (cap. 11.) *Uti, eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis.*

CONCLUSIO.

Cùm voluntatis ſit omnes animæ vires, & habitus, vel organa, ad ſuos proprios actus applicare; illius primò & principaliter ut primi moventis uſus eſt: rationis autem ut dirigentis: cæterarum verò potentiarum ut exequentium.

RESPONDEO dicendum, quòd uſus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde & operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur uſus ejus, ſicut equitare eſt uſus equi, & percutere eſt uſus baculi. Ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, ſcilicet ipſas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum; & res exteriores, ſicut baculum ad percutiendum. Sed manifeſtum eſt quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem niſi per principia intrinſeca, quæ ſunt potentiæ animæ, ut habitus potentiarum, aut organa, quæ ſunt corporis membra. Oſtenſum eſt autem * ſuprà (qu. 9. art. 1.) quod voluntas eſt quæ movet potentias animæ ad ſuos actus, & hoc eſt applicare eas ad operationem. Unde manifeſtum eſt, quòd *uti*, primò & principaliter eſt voluntatis tanquam primi moventis: rationis autem tanquam dirigentis: ſed aliarum potentiarum tanquam exequentium quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, ſicut inſtrumenta ad principale agens: actio autem propriè non attribuitur inſtrumento ſed principali agenti, ſicut ædificatio ædificatori, non autem inſtrumentis. Unde manifeſtum eſt, quòd *uti* propriè eſt actus voluntatis.

* qu. 9. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ratio* quidem in aliud refert, ſed *voluntas* tendit in id quod eſt in aliud relatum per rationem: & ſecundum hoc dicitur quòd *uti* eſt referre aliquid in alterum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Damaſc. loquitur de uſu ſecundùm quod pertinet ad executivas potentias.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam ipſa ratio ſpeculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi à voluntate, & ideo intellectus ſpeculativus uti dicitur tanquam à voluntate motus, ſicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS II.

Vtrum uti conveniat brutis animalibus.

Supra q. 11. a. 10. ad 4.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd uti conveniat brutis animalibus. Frui enim eſt nobilius quàm uti, quia ut Aug. dicit in 10. de † Trin. (cap. 10.) *Vtimur eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum eſt:* ſed frui convenit brutis animalibus, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 11. art. 2.) Ergo multo magis convenit eis *uti*.

† lib. 10. c. 10. paulò poſt pr.
* qu. 11. art. 2.

§ 2. Præterea, Applicare membra ad agendum eſt uti membris; ſed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, ſicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti*.

SED CONTRA eſt, quòd † Aug. dicit in lib 83. q. (qu. 30. art. ut ſuprà.) *uti aliquâ re non poteſt niſi animal quod rationis eſt particeps.*

† lib. 83. q. q. 30. circa med. tom. 4.

CONCLU-

CONCLUSIO.

Nullus uſus brutis animalibus, cùm ratione creant, & unum ad alterum referre neſciant, competere poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * dictum eſt, (art. 1.) *uti* eſt applicare aliquod principium actionis ad actionem, ſicut *conſentire* eſt applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut † dictum eſt (qu. 15. art. 1. 2. & 3.) Applicare autem aliquid ad alterum non eſt niſi eius quod habet ſuper illud arbitrium, quod non eſt niſi eius qui ſcit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet: & ideo ſolum animal rationale & conſentit & utitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *frui* importat abſolutum motum appetitus in appetibile, ſed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* & *frui* quantum ad objecta, ſic *frui* eſt nobilius quam *uti*: quia id quod eſt abſolutè appetibile, eſt melius quam id, quod eſt appetibile ſolum in ordine ad aliud. Sed ſi comparentur quantum ad vim apprehenſivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte uſus: quia ordinare aliquid in alterum, eſt rationis: abſolutè autem aliquid apprehendere poteſt etiam ſenſus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd animalia per ſua membra aliquid agunt inſtinctu naturæ, non per hoc quod cognoſcant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur propriè applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULUS III.

Utrum uſus poſſit eſſe etiam ultimi finis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd uſus poſſit eſſe etiam ultimi finis. Dicit enim Aug. in 10. de † Trin. (cap. 11.) omnis qui *fruitur*, *utitur*. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

¶ 2. Præterea, *Uti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur: ſed nihil magis aſſumitur a voluntate quàm ultimus finis. Ergo uſus poteſt eſſe ultimi finis.

¶ 3. Præterea, Hilarius dicit in 2. de * Trin. quod *æternitas eſt in Patre, ſpecies in imagine*, id eſt, in Filio; *uſus in munere*, id eſt in Spiritu ſancto: ſed Spiritus ſanctus, cùm ſit Deus eſt ultimus finis.

SED CONTRA eſt, quod dicit Aug. in lib. 83. quæſt. *Deo nullus rectè utitur, ſed fruitur*: ſed ſolus Deus eſt ultimus finis. Ergo ultimo fine non eſt utendum.

CONCLUSIO.

Quoniam uſus applicationem alicuius ad aliud denotat, ipſe tantummodo eorum eſt quæ ſunt ad finem, & non ultimi finis.

RESPONDEO dicendum, quòd *uti*, ſicut * dictum eſt (art. 1.) importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud ſe habet in ratione eius quod eſt ad finem. Et ideo *uti* ſemper eſt eius quod eſt ad finem: propter quod & ea quæ ſunt ad finem accommoda, utilia dicuntur, & ipſa utilitas interdum *uſus* nominatur. Sed conſiderandum eſt, quòd ultimus finis dicitur dupliciter. Uno modo ſimpliciter, & alio modo quoad aliquem. Cùm enim finis, ut * ſupra dictum eſt (qu. 1. art. 1.) dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel poſſeſſio eius, ſicut avaro finis eſt, vel pecunia, vel poſſeſſio pecuniæ: manifeſtum eſt, quòd ſimpliciter loquendo, ultimus finis eſt ipſa res: non enim poſſeſſio pecuniæ eſt bona, niſi propter bonum pecuniæ: ſed quoad hunc adeptio pecuniæ eſt finis ultimus: non enim quæreret pecuniam avarus niſi ut haberet eam. Ergo ſimpliciter loquendo & propriè pecuniâ homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem conſtituit, ſed inquantum refert eam ad poſſeſſionem, dicitur uti ea.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de uſu communiter ſecundùm quod importat ordinem finis ad ipſam fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis aſſumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quieſcat: unde ipſa requies in fine, quæ fruitio eſt, dicitur hoc modo uſus finis: ſed id quod eſt ad finem, aſſumitur in facultatem voluntatis, non ſolum in ordine ad uſum eius, quod eſt ad finem; ſed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quieſcit.

AD TERTIUM dicendum, quòd *uſus* accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipſum, ſicut * dictum eſt. Unde Aug. in 6. de † Trin. dicit, quòd *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo*, uſus *ab eo appellatur*.

ARTICULUS IV.

Utrum uſus præcedat electionem.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd uſus præcedat electionem. Poſt electionem enim nihil ſequitur, niſi executio: ſed uſus cùm pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

¶ 2. Præterea, Abſolutum eſt ante relatum: ergo minus relatum eſt ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam verò ad id cui præeligitur: uſus autem importat ſolam relationem ad finem. Ergo uſus eſt prior electione.

¶ 3. Præterea, Voluntas utitur aliis potentiis inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam ſeipſam, ut † dictum eſt (qu. 9 art. 3.) ergo etiam utitur ſeipſa, applicando ſe ad agendum. Sed hoc facit, cùm conſentit: ergo in conſenſu eſt uſus. Sed conſenſus præcedit electionem, ut * dictum eſt (qu. 15. art. 3. ad 3.) ergo & uſus.

SED CONTRA eſt, quòd Damaſc. † dicit (lib. 2. cap. 22. ut ſup.) quòd *voluntas poſt electionem impetum facit ad operationem, & poſtea utitur*. Ergo uſus ſequitur electionem.

CONCLUSIO.

Uſus electionem ſequitur, ſi conſideretur voluntas ut utitur executivis potentiis, tamen, ſi ad rationem conferatur, uſus electionem præcedit.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem ſecundum quod eſt quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde & res, quæ naturaliter ſunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter, ſed ſic habere finem eſt imperfectè habere ipſum: omne autem imperfectum tendit in perfectionem: & ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipſum finem realiter, quod eſt perfectè habere ipſum. Et hæc eſt ſecunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non ſolum eſt finis, ſed id quod eſt ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis reſpectu eius quod eſt ad finem, eſt electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod eſt ad finem. Sed uſus jam pertinet ad ſecundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad conſequendum rem volitam. Unde manifeſtum eſt, quod uſus ſequitur electionem, ſi tamen accipiatur uſus ſecundùm quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipſam: ſed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, & utitur ea; poteſt intelligi uſus eius quod eſt ad finem, ſecundùm quod eſt in conſideratione rationis referentis ipſum in finem: & hoc modo uſus præcedit electionem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ipſam executionem operis præcedit motio, qua voluntas movet ad exequendum; ſequitur autem electionem: & ſic cum uſus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium eſt inter electionem & executionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd id quod eſt per eſſentiam ſuam relatum, poſterius eſt abſoluto: ſed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod ſit poſterius: imò quantò cauſa eſt prior, tantò habet relationes ad plures effectus.

AD TERTIUM dicendum, quòd electio præcedit uſum, ſi referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod uſus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur ſupra ſeipſos, in quolibet actu voluntatis poteſt accipi *conſenſus* & *electio*, & *uſus*; ut ſi dicatur quòd voluntas conſentit ſe eligere & conſentire, & utitur ſe ad conſentiendum & eligendum, & ſemper iſti actus ordinati ad id quod eſt prius, ſunt priores.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in novem articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de actibus imperatis à voluntate. Et circa hoc quæruntur novem:

¶ Primò, utrum imperare ſit actus voluntatis, vel rationis.
¶ Secundò, utrum imperare pertineat ad bruta animalia.
¶ Tertiò, de ordine imperii ad uſum.
¶ Quartò, utrum imperium & actus imperatus ſint unus actus vel diverſi.
¶ Quintò, utrum actus voluntatis imperetur.
¶ Sextò, utrum actus rationis.
¶ Septimò, utrum actus appetitus ſenſitivi.
¶ Octavò, utrum actus animæ vegetabilis.
¶ Nonò, utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imperare ſit actus rationis, vel voluntatis.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod imperare non ſit actus rationis, ſed voluntatis. Imperare enim eſt *movere* quoddam: dicit enim Avic. quòd quadruplex eſt movens, ſcilicet *perficiens, diſponens, imperans, & conſilians*. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum eſt (qu. 9. art. 1.) * ſuprà. Ergo imperare eſt actus voluntatis.

¶ 2. Præterea, Sicut imperari pertinet ad id quod eſt ſubjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod eſt maximè liberum: ſed radix libertatis eſt maximè in voluntate. Ergo voluntatis eſt imperare.

¶ 3. Præterea, Ad imperium ſtatim ſequitur actus. Sed ad actum rationis non ſtatim ſequitur actus: non enim qui judicat aliquid eſſe faciendum, ſtatim illud operatur. Ergo imperare non eſt actus rationis, ſed voluntatis.

SED CONTRA eſt, quòd † Greg. Nyſſ. dicit, & etiam * Philoſophus, quòd *appetitus obedit rationi*: ergo rationis eſt imperare.

CONCLUSIO.

Imperare eſt actus rationis eſſentialiter, præſuppoſito tamen actu voluntatis, cuius virtute ipſa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.

RESPONDEO dicendum, quòd imperare eſt actus rationis, præſuppoſito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod quia actus voluntatis & rationis ſupra ſe invicem poſſunt ferri, prout ſcilicet ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, & è converſò. Et quia virtus prioris actus remanet in actu ſequenti, contingit quandoque quod eſt aliquis actus voluntatis, ſecundùm quod manet virtute in ipſo aliquid de actu rationis, ut * dictum eſt de uſu & electione: & è converſo, aliquis eſt actus rationis, ſecundùm quod virtute manet in ipſo aliquid de actu voluntatis. Imperare autem eſt quidem eſſentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando. Sic autem ordinare per modum cuiuſdam intimationis eſt rationis: ſed ratio poteſt aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo abſolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, ſicut ſi aliquis alicui

Digitized by Google

alicui dicat, *hoc eſt tibi faciendum.* Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendo ipſum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà, cùm alicui dicitur, *fac hoc.* Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus, eſt voluntas ut * ſuprà dictum eſt (qu. 19. art. 1.) Cùm ergo ſecundùm movens non moveat niſi in virtute primi moventis, ſequitur quod hoc ipſum quod ratio movet imperando, ſit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare ſit actus rationis, præſuppoſito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

** qu. 9. art. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd imperare non eſt movere quocunque modo, ſed cum quadam intimatione denunciativa ad alterum, quod eſt rationis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd radix libertatis eſt voluntas, ſicut ſubiectum; ſed ſicut cauſa, eſt ratio: ex hoc enim voluntas liberè poteſt ad diverſa ferri, quia ratio poteſt habere diverſas conceptiones boni: & ideo Philoſophi diffiniunt liber. arbit. quod eſt *liberum de ratione judicium*, quaſi ratio ſit cauſa libertatis.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa concludit quod imperium non ſit actus rationis abſolutè, ſed cum quadam motione, * ut dictum eſt.

** In cor. art.*

ARTICULUS II.

Vtrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Suprà q. 11. ar. 2. cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd imperare conveniat brutis animalibus. Quia ſecundùm Avicen. Virtus imperans motum, eſt appetitiva: & virtus exequens motum eſt in muſculis, & in nervis ſed utraque virtus eſt in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

¶ 2. Præterea, De ratione ſervi eſt, quòd ei imperetur: ſed corpus comparatur ad animam, ſicut ſervus ad dominum, ſicut dicit Philoſoph. in 1. * Polit. (cap. 1.) Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ ſunt compoſita ex anima & corpore.

** lib. 1. cap. 1. à medio.*

¶ 3. Præterea, Per imperium homo facit impetum ad opus: ſed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut † Damaſc. dicit (ubi ſup.) Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

† lib. 2. c. 22.

SED CONTRA, Imperium eſt actus rationis, ut * dictum eſt (art. 1.) ſed in brutis non eſt ratio: ergo neque imperium.

** a. præc.*

CONCLUSIO.

Cùm imperare ſit actus rationis, impoſſibile eſt animalibus brutis convenire.

RESPONDEO dicendum, quòd imperare nihil aliud eſt, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione: ordinare autem, eſt proprius actus rationis. Unde impoſſibile eſt quòd in brutis animalibus, in quibus non eſt ratio, ſit aliquo modo imperium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem, ſed hoc eſt ſolum in hominibus: in brutis autem animalibus virtus appetitiva non eſt propriè imperativa, niſi *imperativum* ſumatur largè pro *motivo*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in brutis animalibus corpus quidem habet, unde obediat; ſed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet: & ideo non eſt ibi ratio *imperantis & imperati*, ſed ſolum *moventis & moti*.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperij: in brutis autem fit impetus ad opus per inſtinctum naturæ, quia ſcilicet appetitus eorum ſtatim appręhenſo convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad proſecutionem, vel fugam: unde ordinatur ab alio ad agendum, non autem ipſa ſeipſa ordinant ad actionem: & ideo in eis eſt impetus, ſed non imperium.

ARTICULUS III.

Vtrum uſus præcedat imperium.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd uſus præcedat imperium. Imperium enim eſt actus rationis præſupponens actum voluntatis, ut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * ſed uſus eſt actus voluntatis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 16. art. 1.) † ergo uſus præcedit imperium.

** Art. 1. † qu. 16. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Imperium eſt aliquid eorum quæ ad finem ordinantur: eorum autem quæ ſunt ad finem, eſt uſus. Ergo videtur quòd uſus ſit prius quàm imperium.

¶ 3. Præterea, Omnis actus potentiæ motæ à voluntate, *uſus* dicitur; quia voluntas utitur aliis potentiis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 16. art. 1.) Sed imperium eſt actus rationis, prout mota eſt à voluntate, ſicut dictum eſt (qu. 16. art. 1.) * ergo imperium eſt quidam uſus. Commune autem eſt prius proprio: ergo uſus eſt prius quàm imperium.

** qu. 16. art. 1. † lib. 2. orthod. fi. cap. 22.*

SED CONTRA eſt, quòd Damaſc. dicit (ubi ſup.) † quòd *impetus ad operationem præcedit uſum*: ſed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit uſum.

CONCLUSIO.

Prius eſt naturaliter imperium, quàm uſus imperij.

RESPONDEO dicendum, quòd uſus eius quod eſt ad finem, ſecundùm quod eſt in ratione referente ipſum in finem, præcedit electionem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 16. art. 4.) † unde multo magis præcedit imperium. Sed uſus eius quod eſt ad finem ſecundùm quod ſubditur potentiæ executivæ, ſequitur imperium, eo quòd uſus utentis coniunctus eſt cum actu eius quo quis utitur: non enim utitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur, imperium autem non eſt ſimul cum actu eius cui imperatur, ſed naturaliter prius eſt imperium quàm imperio obediatur, & aliquando etiam eſt prius tempore, unde manifeſtum eſt, quòd imperium eſt prius quàm uſus.

† q. præc. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non omnis actus voluntatis præcedit actum rationis, qui eſt imperium: ſed aliquis præcedit, ſcilicet electio; & aliquis ſequitur, ſcilicet uſus: quia poſt determinationem conſilij, quæ eſt judicium rationis, voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei per quod agendum eſt quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cùm aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipſius imperantis, cum aliquis imperat ſibi ipſi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut actus ſunt prævij potentiis, ita objecta actibus: obiectum autem uſus, eſt id quod eſt ad finem. Ex hoc ergo quod ipſum imperium eſt ad finem, magis poteſt concludi quòd imperium ſit prius uſu, quàm quod ſit poſterius.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipſum imperium, ita etiam poteſt dici quòd & iſtum uſum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis; eò quod actus harum potentiarum ſuprà ſeipſos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV.

Vtrum imperium & actus imperatus ſint actus unus, vel diverſi.

Inf. q. 20. ar. 3. cor. & ad 1. & 3. q. 19. ar. 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd actus imperatus non ſit unus actus cum imperio. Diverſarum enim potentiarum diverſi ſunt actus: ſed alterius potentiæ eſt actus imperatus, & alterius ipſum imperium: quia alia eſt potentia quæ imperat, & alia cui imperatur. Ergo non eſt idem actus imperatus cum imperio.

¶ 2. Præterea, Quæcunque poſſunt ab invicem ſeparari, ſunt diverſa, nihil enim ſeparatur à ſe ipſo: ſed aliquando actus imperatus ſeparatur ab imperio, præcedit enim quandoque imperium, & non ſequitur actus imperatus: ergo alius actus eſt imperium ab actu imperato.

¶ 3. Præterea, Quæcunque ſe habent ſecundùm *prius & poſterius*, ſunt diverſa: ſed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo ſunt diverſa.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſ. dicit * quòd *ubi eſt unum propter alterum, ibi eſt unum tantum*: ſed actus imperatus non eſt niſi propter imperium. Ergo ſunt unum.

** lib. 3. Top. c. 2. parum à pr. tom. 1.*

CONCLUSIO.

Imperium & actus imperatus ſunt unus & idem actus humanus, ſicut quoddam totum, multi autem ſecundùm partes.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil prohibet aliqua eſſe ſecundùm quid multa, & ſecundùm quid unum. Quinimo omnia multa, ſunt ſecundùm aliquid *unum*, ut Dionyſ. † dicit ult. cap. de div. nom. Eſt tamen differentia attendenda in hoc, quòd quædam ſunt ſimpliciter multa, & ſecundùm quid unum; quædam verò è converſò: unum autem hoc modo dicitur ſicut & ens. Ens autem ſimpliciter eſt ſubſtantia; ſed ens ſecundùm quid eſt accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcunque ſunt unum ſecundùm ſubſtantiam, ſunt unum ſimpliciter, & multa ſecundùm quid: ſicut totum in genere ſubſtantiæ compoſitum ex ſuis partibus, vel integralibus, vel eſſentialibus, eſt unum ſimpliciter: nam totum eſt ens & ſubſtantia ſimpliciter: partes verò ſunt entia & ſubſtantiæ in toto. Quæ verò ſunt diverſa ſecundùm ſubſtantiam, & unum ſecundùm accidens; ſunt diverſa ſimpliciter, & unum ſecundùm quid: ſicut multi homines ſunt unus populus, & multi lapides ſunt unus acervus, quæ eſt unitas compoſitionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ ſunt unum genere vel ſpecie, ſunt ſimpliciter multa, & ſecundùm quid unum: nam eſſe unum genere & ſpecie, eſt eſſe unum ſecundùm rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia & forma, ut homo ex anima & corpore, qui eſt *unum naturale*, licet habeat multitudinem partium: ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter ſe habet ad actum ſuperioris, inquantum inferior potentia agit in virtute ſuperioris moventis ipſam: ſic enim & actus moventis primi formaliter ſe habet ad actum inſtrumenti. Unde patet quòd imperium & actus imperatus ſunt unus actus humanus, ſicut quoddam totum eſt unum: ſed eſt ſecundùm partes multa.

† c. ult. paulo poſt princ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſi eſſent potentiæ diverſæ ad invicem non ordinatæ, actus earum eſſent ſimpliciter diverſi: ſed quando una potentia eſt movens alteram, tunc actus earum ſunt quodam modo unus: nam idem eſt actus moventis & moti, ut dicitur in 3. Phyſicorum. *

** lib. 3. Phy. tex. 10. & 11. & præ. ximè præcedentibus tom. 1. 1. d. 14. q. 1. ar. 1. cor. & mal. q. 3. art. 3. ad 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hoc quod imperium & actus imperatus poſſunt ab invicem ſeparari: habetur quod ſunt multa partibus: nam partes hominis poſſunt ab invicem ſeparari, quæ tamen ſunt unum toto.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil prohibet in his quæ ſunt multa partibus, & unum toto, unum eſſe prius alio: ſicut anima quodam modo eſt prius corpore, & cor eſt prius aliis membris.

ARTICULUS V.

Vtrum actus voluntatis imperetur.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd actus voluntatis non ſit imperatus. Dicit enim Aug. in 8. * conf. (cap. 9.) *imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem eſt actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

** à à pr. non cr. te med. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere: ſed voluntatis non eſt intelligere imperium; differt enim

voluntas

Digitized by Google

voluntas ab intellectu, cuius eſt intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

¶ 3. Præterea, Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed ſi omnes actus voluntatis imperantur, neceſſe eſt in infinitum procedere: quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut * dictum eſt (art. 1.) qui voluntatis actus ſi iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus, & ſic in infinitum: hoc autem eſt inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

* Art.

Sed contra, Omne quod eſt in poteſtate, noſtra ſubjacet imperio noſtro, ſed actus voluntatis ſunt maximè in poteſtate noſtra: nam omnes actus noſtri intantum dicuntur in poteſtate noſtra eſſe inquantum voluntarij ſunt. Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

CONCLUSIO.

Cùm ratio poſſit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari à ratione neceſſarium eſt.

* art. 1.

Respondeo dicendum, quòd ſicut * dictum eſt (art. 1.) imperium nihil aliud eſt quàm actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifeſtum eſt autem quod ratio poteſt ordinare de actu voluntatis: ſicut enim poteſt judicare, quod bonum ſit aliquid velle, ita poteſt ordinare imperando quod homo velit: ex quo patet quod actus voluntatis poteſt eſſe imperatus.

* lib. 8. conf. c. 9. circa medium tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut * Aug. ibidem dicit, *animus quando perfectè imperat ſibi ut velit, tunc jam vult*: ſed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diverſis partibus movetur ad imperandum, vel ad non imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfectè imperat.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non ſibi ſoli; ſed toti corpori, ut oculus videt toti corpori: ita etiam eſt in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non ſolum ſibi, ſed omnibus potentiis: ut voluntas vult non ſolum ſibi ſed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat ſibi ipſi actum voluntatis inquantum eſt intelligens & volens.

* qu. 9. art. 4.

Ad tertium dicendum, quòd cùm imperium ſit actus rationis; ille actus imperatur qui rationi ſubditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ aut ſuperioris cauſæ, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 9. art. 4.) & ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI.

Vtrum actus rationis imperetur.

2. 2. q. 112. a. 1. ad 1.

* art. 1.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd actus rationis non poſſit eſſe imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet ſibi ipſi: ſed ratio eſt quæ imperat, ut ſuprà * dictum eſt. Ergo rationis actus non imperatur.

* 1. alt. lec. 5.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt per eſſentiam, diverſum eſt ab eo quod eſt per participationem: ſed potentia cuius actus imperatur à ratione, eſt *ratio per participationem*, ut dicitur in primo * Eth. (cap. ult.) Ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ eſt *ratio per eſſentiam.*

¶ 3. Præterea, Ille actus imperatur qui eſt in poteſtate noſtra. Sed cognoſcere & judicare verum, quod eſt actus rationis, non eſt ſemper in poteſtate noſtra. Non ergo actus rationis poteſt eſſe imperatus.

Sed contra, Id quod libero arbitrio agimus, noſtro imperio agi poteſt. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damaſc. (lib. 2. cap. ubi ſup.) quod libero arbitrio homo exquirit & ſcrutatur & judicat, & diſponit. Ergo actus rationis poſſunt eſſe imperati.

CONCLUSIO.

Actus rationis quoad exercitium *ſunt imperati, cum in noſtra ſint poteſtate; ſed* quoad ſpecificationem *non ſemper ſunt imperati, actus videlicet rationis circa ea, quorum eſt contingens veritas.*

Respondeo dicendum, quòd quia ratio ſupra ſeipſam reflectitur: ſicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam poteſt ordinare de ſuo actu. Unde etiam actus ſuus poteſt eſſe imperatus. Sed attendendum eſt, quod actus rationis poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo *quantum ad exercitium actus*: & ſic actus rationis ſemper imperari poteſt: ſicut cum indicitur alicui quod attendat, & ratione utatur. Alio modo *quantum ad obiectum*, reſpectu cuius duo actus rationis attenduntur, primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non eſt in poteſtate noſtra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis, vel ſupernaturalis: & ideo quantum ad hoc, actus rationis non eſt in poteſtate noſtra, nec imperari poteſt. Alius autem actus rationis eſt, dum his, quæ apprehendit, aſſentit. Si igitur fuerint alia apprehenſa, quibus naturaliter intellectus aſſentiat (ſicut prima principia,) aſſenſus talium vel diſſenſus non eſt in poteſtate noſtra, ſed in ordine naturæ: & ideo propriè loquendo naturæ imperio ſubiacet. Sicut autem quædam apprehenſa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin poſſit aſſentire vel diſſentire, vel ſaltem aſſenſum vel diſſenſum ſuſpendere propter aliquam cauſam. & in talibus aſſenſus vel diſſenſus in poteſtate noſtra eſt, & ſub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio non modo imperat ſibi ipſi ſicut & voluntas movet ſe ipſam, ut * ſupra dictũ eſt, (q. 9. a. 3.) inquantum ſcilicet utraque potentia reflectitur ſupra ſuum actum & ex uno in aliud tendit.

Ad ſecundum dicendum, quòd propter diverſitatem objectorum quæ actu rationi ſubduntur, nihil prohibet rationem ſeipſam participare: ſicut in cognitione concluſionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

ARTICULUS VII.

Vtrum actus appetitus ſenſitivi imperetur.

Inf. q. 50. art. 3. & 56. art. 4. Et verit. qu. 25. art. 4.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd actus ſenſitivi appetitus non ſit imperatus. Dicit enim Apoſtolus Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago*: & gl. * exponit, quod *homo vult non concupiſcere, & tamen concupiſcit*. Sed concupiſcere eſt actus appetitus ſenſitivi. Ergo actus appetitus ſenſitivi non ſubditur imperio noſtro.

* eſt glo. Aug. lib. 3. contra Iulia c. 26. to. 7.

† 1. p. q. 105. a. 1. & q. 110. art. 2.

¶ 2. Præterea, Materia corporalis ſoli Deo obedit quantum ad tranſmutationem formalem, ut in primo † habitum eſt (1. part. qu. 105. art. 1. & qu. 110. art. 2.) Sed actus appetitus ſenſitivi habet quandam formalem tranſmutationem corporis ſecundùm calorem vel frigus. Ergo actus appetitus ſenſitivi non ſubditur imperio humano.

¶ 3. Præterea, Proprium motivum appetitus ſenſitivi eſt apprehenſum ſecundùm ſenſum vel imaginationem, ſed non eſt in poteſtate noſtra ſemper, quod aliquid apprehendamus ſenſu, vel imaginatione. Ergo actus appetitus ſenſitivi non ſubjacet imperio noſtro.

* lib. 4. c. 8. circa medium & cap. 9. in princ.

Sed contra eſt, quòd Greg. * Niſſen. dicit (vel Nemeſius ubi ſup.) quod *obediens rationi dividitur in duo: in deſiderativum & irraſcitivum*, quæ pertinent ad appetitum ſenſitivum. Ergo actus appetitus ſenſitivi ſubjacet imperio rationis.

CONCLUSIO.

Actus appetitus ſenſitivi quo modo ab animi poteſtate ſunt, rationis imperio ſubiciuntur; quo vero modo inſequuntur corporis diſpoſitionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.

* art. 6.

Respondeo dicendum, quòd ſecundùm hoc aliquis actus imperio noſtro ſubjacet, prout eſt in poteſtate noſtra, ut * ſuprà dictum eſt (art. 6.) Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus ſenſitivi ſubdatur imperio rationis, oportet conſiderare qualiter ſit in poteſtate noſtra. Eſt autem ſciendum, quod appetitus ſenſitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus ſenſitivus eſt virtus organi corporalis, non autem voluntas: omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non ſolum ex potentia animæ; ſed etiam ex corporalis organi diſpoſitione; ſicut viſio ex potentia viſiva & qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde & actus appetitus ſenſitivi non ſolum dependet ex vi appetitiva, ſed etiam ex diſpoſitione corporis. Illud autem quod eſt ex parte potentiæ animæ ſequitur apprehenſionem: apprehenſio autem imaginationis, cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt univerſalis: ſicut virtus activa particularis à virtute activa univerſali: & ideo, ex iſta parte actus appetitus ſenſitivi ſubiacet imperio rationis. Qualitas autem & diſpoſitio corporis non ſubjacet imperio rationis; & ideo ex hac parte impeditur quin motus ſenſitivi appetitus totaliter ſubdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus ſenſitivi ſubitò concitatur ad apprehenſionem imaginationis vel ſenſus: & tunc ille motus eſt præter imperium rationis, quamvis potuiſſet impediri à ratione ſi prævidiſſet. Unde Philoſophus dicit in primo * Politicorum (cap. 3.) quod *ratio præeſt iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſervum: ſed principatu politico, aut regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.*

* lib. 1. Polit. cap. 3. à med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod homo vult non concupiſcere, & tamen concupiſcit, contingit ex diſpoſitione corporis, per quam impeditur appetitus ſenſitivus, ne totaliter ſequatur imperium rationis. Unde & Apoſtolus ibidem ſubdit. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter ſubitum motum concupiſcentiæ, ut * dictum eſt.

* In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quòd qualitas corporalis dupliciter ſe habet ad actum appetitus ſenſitivi. Uno modo, ut præcedens, prout aliquis eſt aliqualiter diſpoſitus ſecundùm corpus, ad hanc vel illam paſſionem. Alio modo, ut conſequens: ſicut cum ex ira aliquis incaleſcit. Qualitas igitur præcedens non ſubjacet imperio rationis: quia vel eſt ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non ſtatim quieſcere poteſt: ſed qualitas conſequens ſequitur imperium rationis, quia ſequitur motum localem cordis, quod diverſimodè movetur ſecundùm diverſos actus ſenſitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quòd quia ad apprehenſionem ſenſus requiritur ſenſibile exterius, non eſt in poteſtate noſtra apprehendere aliquid ſenſu; niſi ſenſibili præſente, cujus præſentia non ſemper eſt in poteſtate noſtra. Tunc enim homo poteſt uti ſenſu cùm voluerit, niſi ſit impedimentum ex parte organi. Apprehenſio autem imaginationis ſubjacet ordinationi rationis ſecundùm modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non poſſit imaginari quæ ratio conſiderat, contingit vel ex hoc, quod non ſunt imaginabilia, ſicut incorporalia: vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ eſt ex aliqua indiſpoſitione organi.

Digitized by Google

ARTICULUS VIII.

Vtrum actus animæ vegetabilis imperetur.

[Inf. q. 50. a. 3. ad 1. Et 2. 2. q. 48. a. 1. ad 3. Et 1 qu. 15. art. 2. ad 1. & q. 19. art. 2. cor. Et 2. d. 20. q. 1. ar. 2. ad 2. & ver. qu. 13. ar. 4. cor. co. 1. & quodl. 6. art. 21. co. & r. Eth. col. 3. fin.]

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd actus vegetabilis animæ imperio rationis ſubdantur. Vires enim ſenſitivæ nobiliores ſunt viribus animæ vegetabilis: ſed vires animæ ſenſitivæ ſubduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

¶ 2. Præterea, Homo dicitur *minor mundus*: quia ſic eſt anima in corpore, ſicut Deus in mundo. Sed Deus ſic eſt in mundo, quod omnia quæ ſunt in mundo obediunt eius imperio. Ergo & omnia quæ ſunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

¶ 3. Præterea, Laus & vituperium non contingit niſi in actibus qui ſubduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ & generativæ potentiæ contingit eſſe laudem & vituperium, & virtutem & vitium, ſicut patet in gula & luxuria, & virtutibus oppoſitis. Ergo actus harum potentiarum ſubduntur imperio rationis.

SED CONTRA eſt, quòd * Greg. Nyſſenus dicit, *id quod non perſuadetur à ratione, eſſe nutritivum & generativum.*

[* lib. 4. c. 15. in princ.]

CONCLUSIO.

Actus animæ vegetativæ, cum ſequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis ſubduntur.

RESPONDEO dicendum, quòd actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem: appetitus autem naturalis non conſequitur aliquam apprehenſionem, ſicut ſequitur appetitus animalis, & intellectualis: ratio autem imperat per modum apprehenſivæ virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, poſſunt à ratione imperari, non autem illi, qui procedunt ex appetitu naturali. Huiuſmodi autem actus ſunt vegetabilis animæ. Unde * Gregorius Nyſſenus dicit, quòd *vocatur naturale quod generativum & nutritivum.* Et propter hoc actus vegetabilis animæ non ſubduntur imperio rationis.

[* lib. 4. cap. 15. princ.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quantò aliquis actus eſt immaterialior, tanto eſt nobilior & magis ſubditus imperio rationis. Unde ex ipſo quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi apparet, has infimas eſſe.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſimilitudo attenditur quantum ad aliquid, quia ſcilicet ſicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus: non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo ſicut Deus mundum, propter quod totaliter ſubditur eius imperio.

AD TERTIUM dicendum, quòd virtus & vitium, laus & vituperium non debentur ipſis actibus nutritivæ, vel generativæ potentiæ, quæ ſunt digeſtio & formatio corporis humani: ſed actibus ſenſitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, putà in concupiſcendo delectationem cibi & venereorum, & utendo ſecundùm quod oportet, vel non ſecundùm quod oportet.

ARTICULUS IX.

Vtrum actus exteriorum membrorum imperentur.

[1. q. 81. a. 3. ad 2. & 2. 2. q. 168. a. 1. cor. & 2. d. 20. qu. 1. ar. 2. ad 2. & verit. q. 15. a. 4. ad 5. ar. 5. ad 14. & mal. q. 7. ar. 2. ad 3.]

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd membra corporis non obediant rationi quantum ad actus ſuos. Conſtat enim quòd membra corporis magis diſtant à ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut * dictum eſt (art. 8.) Ergo multo minus membra corporis.

[* art. pr.]

¶ 2. Præterea, Cor eſt principium motus animalis. Sed motus cordis non ſubditur imperio rationis: dicit enim † Greg. Nyſſenus, quod *pulſativum non eſt perſuaſibile ratione.* Ergo motus membrorum corporalium non ſubjacet imperio rationis.

[† lib. 4. c. 15.]

¶ 3. Præterea, Aug. dicit 14. de Civitate Dei (cap. 10.) quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus eſt nullo poſcente; aliquando autem deſtituit inhiantem, & cum in animo concupiſcentia ferveat, friget in corpore.* Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

[* l. 14. de Civ. D. c. 16. non procul à fi. tom. 5.]

SED CONTRA eſt, quòd Aug. † dicit 8. confeſſ. (cap. 8.) *Imperat animus, moventur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium.*

[† lib 8. conf. c. 9. parum à princ. t. 1.]

CONCLUSIO.

Membra illa, quibus opera ſenſitivæ partis exercentur, imperio rationis ſubduntur: quæ verò naturalium virium motum ſuſcipiunt, minimè ſubiiciuntur rationis imperio.

RESPONDEO dicendum, quòd membra corporis ſunt organa quædam potentiarum animæ: unde eo modo, quo potentiæ animæ ſe habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo ſe habent & corporis membra. Quia igitur vires ſenſitivæ ſubduntur imperio rationis non autem vires naturales: ideo omnes motus membrorum, quæ moventur à potentiis ſenſitivis, ſubduntur imperio rationis: motus autem membrorum qui conſequuntur vires naturales, non ſubduntur imperio rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd membra non movent ſeipſa, ſed moventur per potentias animæ quarum quædam ſunt rationi viciniores quàm vires animæ vegetabilis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in his quæ ad intellectum & voluntatem pertinent, primum invenit id quod eſt ſecundùm naturam, ex quo alia derivantur. Ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio concluſionum: & à voluntate finis naturaliter deſiderati, derivatur electio eorum quæ ſunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium eſt ſecundùm naturam. Principium autem corporalis motus eſt à motu cordis, unde motus cordis ſecundùm naturam eſt, & non ſecundùm voluntatem. Conſequitur enim, ſicut *per ſe accidens*, vitam quæ eſt ex unione corporis & animæ: ſicut motus gravium & levium conſequitur formam ſubſtantialem ipſorum, unde & à generante moveri dicuntur, ſecundùm Phyloſ. in 8. Phyſ. (text. 29.) & propter hoc motus iſte vitalis dicitur. Unde Gregr. Nyſſen. dicit † quod *ſicut generativum & nutritivum non obedit rationi: ita nec pulſativum quod eſt vitale:* pulſativum autem appellat motum cordis, qui manifeſtatur per venas pulſatiles.

[* lib 8. Phyſic. text. 29. & ſequentib. † lib. 4. c. 15. in pr.]

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in 14. de * Civ. Dei (cap. 16.) Hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, eſt ex pœna peccati: ut ſcilicet anima ſuæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipuè membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad poſteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, † ut infra dicetur (qu. 85.) natura eſt ſibi relicta, ſubtracto ſupernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo conſideranda eſt ratio naturalis, quare motus huiuſmodi membrorum ſpecialiter rationi non obedit. Cuius cauſam aſſignat * Ariſt. in lib. de cauſis motus animalium, dicens involuntarios eſſe motus cordis & membri pudendi: ſcilicet quia ex aliqua apprehenſione huiuſmodi membra commoventur inquantum ſcilicet intellectus & phantaſia repræſentant aliqua, ex quibus conſequuntur paſſiones animæ, ad quas conſequitur motus horum membrorum, non tamen moventur ſecundùm juſſum rationis aut intellectus: quia ſcilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, ſcilicet caliditatis & frigiditatis: quæ quidem alteratio non ſubjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque iſtorum membrorum eſt quaſi quoddam animal ſeparatum, inquantum eſt principium vitæ: principium autem eſt virtute totum. Cor enim principium eſt ſenſuum; & ex membro genitali, virtus exit ſeminalis, quæ eſt virtute totum animal: & ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet eſſe naturalia, ut dictum eſt.

[* l. 14 de Civ. Dei c. 16. non procul à fin. t. 5. † qu. 85. art. 3. * in l. de motu animalium t. 1. in pr. * In ſol. ad 2.]

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate & malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos diviſa.

POſt hoc conſiderandum eſt de bonitate & malitia humanorum actuum. Et primò quomodo actio humana ſit bona, vel mala. Secundò, de his quæ ſequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, putà meritum vel demeritum peccatum & culpa.

¶ Circa primum occurrit triplex conſideratio. Prima eſt de bonitate & malitia humanorum actuum in generali. Secunda, de bonitate & malitia interiorum actuum. Tertia, de bonitate & malitia exteriorum actuum.

¶ Circa primum quæruntur undecim.

¶ Primò, utrum omnis actio ſit bona, vel aliqua ſit mala.

¶ Secundò, utrum actio hominis habeat quod ſit bona, vel mala ex objecto.

¶ Tertiò, utrum habeat ex circunſtantia.

¶ Quartò, utrum hoc habeat ex fine.

¶ Quintò, utrum aliqua actio hominis ſit bona, vel mala in ſua ſpecie.

¶ Sextò, utrum actus habeat ſpeciem boni vel mali ex fine.

¶ Septimò, utrum ſpecies, quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie, quæ eſt ex obiecto, ſicut ſub genere, aut è converſo.

¶ Octavò, utrum ſit aliquis actus indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem.

¶ Nonò, utrum aliquis actus ſit indifferens ſecundùm individuum.

¶ Decimò, utrum aliqua circunſtantia conſtituat actum moralem in Specie boni vel mali.

¶ Undecimò, utrum omnis circunſtantia augens bonitatem, vel malitiam, conſtituat actum moralem in ſpecie boni vel mali.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum omnis humana actio ſit bona, vel aliqua mala.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd omnis actio hominis ſit bona, & nulla ſit mala. Dicit enim * Dionyſ. 4. c. de div. nom. quòd *malum non agit niſi virtute boni*: ſed virtute boni non ſit malum. Ergo nulla actio eſt mala.

¶ 2. Præterea, Nihil agit niſi ſecundùm quod eſt actu: non eſt autem aliquid malum ſecundùm quod eſt actu, ſed ſecundùm quod potentia privatur actu, inquantum autem potentia perficitur per actum, eſt bonum, ut dicitur 9. † Metaph. Nihil ergo agit inquantum eſt malum, ſed ſolum inquantum eſt bonum. Omnis ergo actio eſt bona, & nulla mala.

¶ 3. Præterea, Malum non poteſt eſſe cauſa niſi per accidens, ut patet per * Dionyſ. 4. cap. de div. nom. ſed omnis actionis eſt aliquis per ſe effectus. Nulla ergo actio eſt mala, ſed omnis actio eſt bona.

SED CONTRA eſt, quòd Dominus dicit Joan. 3. *Omnis qui malè agit, odit lucem.* Eſt ergo aliqua actio hominis mala.

[Inf. ar. 2. & 9. … ad 1. & mal. qu. 2. a. 1. & 3. * cap. 4. parum à med. † lib. 9. Metaph. text. … * cap. 4. part. 4. à … in princ.]

CONCLUSIO.

Quia de ratione boni eſt, ipſa eſſendi plenitudo, non omnis hominis actio ſimpliciter bona dici poteſt, ſed quantum deeſt illi de plenitudine eſſendi, quæ debetur actioni humanæ, tantum à bonitate deficit, & ſic dicitur mala.

RESPONDEO dicendum, quòd de bono & malo in actionibus

RESPON

Digitized by Google

oportet loqui ſicut de bono & malo in rebus, eo quod *unaquaque res talem actionem producit qualis eſt ipſa.* In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet de *eſſe* bonum enim & ens convertuntur, ut in primo dictum * eſt (qu. 5. art. 1.) Solus autem Deus habet totam plenitudinem ſui *eſſe* ſecundùm aliquid unum & ſimplex; unaqueque verò res alia habet plenitudinem eſſendi ſibi convenientem ſecundùm diverſa. Unde in aliquibus contingit, quòd quantum ad aliquid habent *eſſe*, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem eſſendi eis debitam: ſicut ad plenitudinem *eſſe* humani, requiritur quod ſit quoddam compoſitum ex anima & corpore habens omnes potentias & inſtrumenta cognitionis & motus; unde ſi aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine ſui *eſſe*. Quantum igitur habet de *eſſe*, tantum habet de bonitate: inquantum verò aliquid ei deficit de plenitudine eſſendi, intantum deficit à bonitate, & dicitur *malum*; ſicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, & malum eſt ei quod caret viſu. Si verò nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici poſſet. Sed quia de ratione boni eſt ipſa plenitudo eſſendi; ſiquidem alicui aliquid defuerit de debita eſſendi plenitudine, non dicetur ſimpliciter bonum; ſed ſecundùm quid, inquantum eſt ens; poterit tamen dici ſimpliciter ens, & ſecundùm quid non ens, ut in primo * dictum eſt (qu. 5. art. 1.) Sic igitur dicendum eſt, quòd omnis actio inquantum habet aliquid de *eſſe*, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine eſſendi quæ debetur actioni humanæ: intantum deficit à bonitate, & ſic dicitur mala, putà ſi deficiat ei vel determinata quantitas ſecundùm rationem vel debitus locus, vel aliquid huiuſmodi.

* q. 5. art. 1.
* 1. q. 5. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil eſſet ibi de bono, neque eſſet ens, neque agere poſſet. Si autem non eſſet deficiens, non eſſet malum, unde & actio cauſata eſt quoddam bonum deficiens: quia ſecundùm quid eſt bonum, ſimpliciter autem malum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nihil prohibet aliquid eſſe ſecundùm quid in actu, unde agere poſſit; ſecundùm aliud privari actu, unde cauſet deficientem actionem, ſicut homo cæcus actu habet virtutem greſſivam per quam ambulare poteſt: ſed inquantum caret viſu qui dirigit in ambulando, patitur defectum ambulando, dum ambulat cespitando.

AD TERTIUM dicendum, quòd actio mala poteſt habere aliquem effectum per ſe ſecundùm id quod habet de bonitate & entitate; (ſicut adulterium eſt cauſa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris & fœminæ,) non autem inquantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis eſt res: in rebus autem non eſt malum, ſed in uſu peccantium, ut Aug. dicit in lib. de doct. * Chriſt. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

Inf. q. 19. a. 1. & 2. & 1. q. 33. ar. 5. co. & 2. d. 36. ar. 5. co.
* lib. 3. de doct. Chriſt. cap. 12. parum à princ. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Obiectum comparatur ad actionem ut materia: bonitas autem rei non eſt ex materia; ſed magis ex forma quæ eſt actus. Ergo bonum & malum non eſt in actibus ex obiecto.

¶ 3. Præterea, Obiectum potentiæ activæ comparatur ad actionem ſicut effectus ad cauſam: ſed bonitas cauſæ non dependet ex effectu, ſed magis èconverſò. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Oſeæ 9. *Facti ſunt abominabiles ſicut ea quæ dilexerunt*, fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam ſuæ operationis. Ergo malitia operationis eſt ſecundùm obiecta mala, quæ homo diligit: & eadem ratio eſt de bonitate actionis.

CONCLUSIO.

Sicut prima rei naturalis bonitas eſt ex forma, quæ dat ſpeciem rei, ita prima bonitas moralis eſt ex obiecto convenienti: & ſimili modo de malitia morali cenſendum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * dictum eſt (art. 1.) bonum & malum actionis, ſicut & cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine eſſendi vel defectu ipſius. Primum autem quod ad plenitudinem eſſendi pertinere videtur, eſt id quod dat rei ſpeciem. Sicut autem res naturalis habet ſpeciem ex forma: ita actio habet ſpeciem ex obiecto, ſicut & motus ex termino. Et ideo ſicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex ſua forma, quæ dat ſpeciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti: unde & à quibuſdam vocatur *bonum ex genere*, putà uti re ſua. Et ſicut in rebus naturalibus primum malum eſt, ſi res generata non conſequitur formam ſpecificam, putà ſi non generetur homo: ſed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus eſt quod eſt ex obiecto, ſicut accipere aliena: & dicitur *malum ex genere*, putà genere pro ſpecie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam ſpeciem,

* art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet res exteriores ſint in ſe ipſis bonæ, tamen non ſemper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: & ideo inquantum conſiderantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

AD SECUNDUM dicendum, quòd obiectum non eſt materia ex qua, ſed materia *circa quam*: & habet quodamodo rationem formæ, inquantum dat ſpeciem.

AD TERTIUM dicendum, quòd non ſemper obiectum actionis humanæ eſt obiectum activæ potentiæ: nam appetitiva potentia eſt quodammodo paſſiva, inquantum movetur ab appetibili: & tamen eſt principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum obiecta ſemper habent rationem effectus, ſed quando jam ſunt transmutata, ſicut alimentum transmutatum eſt effectus nutritivæ potentiæ, ſed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, ſicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum eſt aliquo modo effectus potentiæ activæ, ſequitur quod ſit terminus actionis eius, & per conſequens quod det ei formam & ſpeciem: motus enim habet ſpeciem à terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non cauſetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere poteſt, & ita ipſa proportio actionis ad effectum eſt ratio bonitatis ipſius.

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis ſit bona vel mala ex circunſtantia.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd actio non ſit bona vel mala ex circunſtantia. Circunſtantiæ enim circunſtant actum, ſicut extra ipſum exiſtentes, * ut dictum eſt (qu. 7. art. 1.) ſed bonum & malum ſunt in ipſis rebus, ut dicitur in 6. † Metaph. (text. 8.) Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circunſtantia.

Infr. q. 42. ar. 6. cor. Et mal. q. 2. a. 5. cor. & qu. 7. ar. 4. cor. Et quodl. 4. ar. 16. co. Et 2. d. 36. art. 5. cor.
* qu. 7. a. 1.
† lib. 7. Metaph. text 8. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Bonitas vel malitia actus, maximè conſideratur in doctrina morum: ſed circunſtantiæ cùm ſint quædam accidentia actuum, videntur eſſe præter conſiderationem artis, quia *nulla ars conſiderat id quod eſt per accidens*, ut dicitur in 6. Methaph. (text. 4.) Ergo bonitas vel malitia actionis non eſt ex circunſtantia.

* lib. 6. Metaph. text. 4. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Id quod convenit alicui ſecundùm ſuam ſubſtantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum & malum convenit actioni ſecundùm ſuam ſubſtantiam, quia actio ex ſuo genere poteſt eſſe bona vel mala, ut dictum † eſt. Ergo non convenit actioni ex circunſtantia, quod ſit bona vel mala.

† artic. præced.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in lib. * Ethic. quod *virtuoſus operatur ſecundùm quod oportet, & quando oportet, & ſecundùm alias circunſtantias.* Ergo ex contrario, vitioſus ſecundùm unumquodque vitium operatur quando non oportet, ubi non oportet, & ſic de aliis circunſtantiis. Ergo actiones humanæ ſecundùm circunſtantias ſunt bonæ vel malæ.

* lib. 2. Eth. c. 6. tom. 5.

CONCLUSIO.

Sicut res naturales non modo ex ſuis ſubſtantialibus formis perfectionem ſortiuntur, verùm etiam ex accidentibus ſupervenientibus, ita & humani actus non ſolum ex obiectu, verùm ex circunſtantiis boni, vel mali eſſe dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex forma ſubſtantiali quæ dat ſpeciem: ſed multum ſuperadditur ex ſupervenientibus accidentibus; ſicut in homine ex figura, ex colore, & ſic de aliis; quorum ſi aliquod deſit ad decentem habitudinem, conſequitur malum. Ita etiam eſt in actione, nam plenitudo bonitatis eius non tota conſiſtit in ſua ſpecie, ſed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam: & hujuſmodi ſunt circunſtantiæ debitæ: unde ſi aliquid deſit quod requiratur ad debitas circunſtantias, erit actio mala.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd circunſtantiæ ſunt extra actionem inquantum non ſunt de eſſentia actionis, ſunt tamen in ipſa actione velut quædam accidentia eius: ſicut & accidentia quæ ſunt in ſubſtantiis naturalibus, ſunt extra eſſentias earum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non omnia accidentia per accidens ſe habent ad ſua ſubiecta, ſed quædam ſunt per ſe accidentia quæ in unaquaque arte conſiderantur: & per hunc modum conſiderantur circunſtantiæ actuum in doctrina morali.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm bonum convertatur cum ente; ſicut ens dicitur ſecundùm ſubſtantiam & ſecundùm accidens, ita & bonum attribuitur alicui & ſecundùm eſſe ſuum eſſentiale, & ſecundùm *eſſe* accidentale tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana ſit bona, vel mala ex fine.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur, quòd bonum & malum in actibus humanis non ſint ex fine. Dicit enim Dionyſ. 4. cap. de div. nom. * quòd *nihil reſpiciens ad malum, operatur.* Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio eſſet mala: quod patet eſſe falſum.

Inf. q. 47. a. 1. ad 1.
* c. 4. in part. 4. aliquantulum à princ.

¶ 2. Præterea, Bonitas actus eſt aliquid in ipſo exiſtens: finis autem eſt cauſa extrinſeca: non ergo ſecundùm finem dicitur actio bona vel mala.

¶ 3. Præterea, Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, ſicut cum aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam: & èconverſo aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, ſicut cùm quis furatur, ut det pauperi. Non ergo eſt ex fine actio bona vel mala.

SED CONTRA eſt, quòd Boët. dicit in Topic. * quòd *cuius finis bonus eſt, ipſum quoque bonum eſt: & cuius finis malus eſt, ipſum quoque malum eſt.*

* lib. 3. c. 1. non procul à fin.

CONCLUSIO.

Actiones humanæ ſicut ex fine dependent, ita præter abſolutam bonitatem, quam ex ſe habent, & eam quam ex obiecto, vel ex circunſtantiis; ex fine quoque bonitatem vel malitiam ſuſcipiunt.

RESPONDEO dicendum, quòd eadem eſt diſpoſitio rerum

Digitized by Google

in bonitate, & in *eſſe*. Sunt enim quædam, quorum *eſſe* ex alio non dependet, & in his ſufficit conſiderare ipſum eorum *eſſe* abſolutè. Quædam verò ſunt, quorum *eſſe* dependet ab alio, unde oportet quod conſiderentur per conſiderationem ad cauſam, à qua dependent. Sicut autem *eſſe* rei dependet ab agente & forma; ſic bonitas rei dependet à fine. Unde in perſonis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non conſideratur aliqua ratio bonitatis ex fine: actiones autem humanæ, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem abſolutam quæ in eis exiſtit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex conſiderari poteſt. Una quidem ſecundùm genus, prout ſcilicet eſt actio: quia quantum habet de actione & entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum eſt *. Alia verò ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm obiectum conveniens. Tertia ſecundùm circumſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam. Quarta autem ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.

* art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum, ad quod aliquis reſpiciens operatur, non ſemper eſt verum bonum, ſed quandoque verum bonum, & quandoque apparens: & ſecundùm hoc ex fine ſequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis finis ſit cauſa extrinſeca, tamen debita proportio ad finem & relatio in ipſum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deeſſe aliam: & ſecundùm hoc contingit actionem quæ eſt bona ſecundùm ſpeciem ſuam, vel ſecundùm circumſtantias, ordinari ad finem malum, vel è converſò: non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet ſingularis defectus cauſat malum, bonum autem cauſatur ex integra cauſa*, ut Dionyſ. dicit c. 4. de divinis nominibus. *

* c. 4. p. 4. poſt. mediam. ma. q. 2. art. 4. ad 5 & art. 5 cor.

Articulus V.

Utrum aliqua actio humana ſit bona vel mala in ſua ſpecie.

† art. 2.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd actus morales non differant ſpecie ſecundùm *bonum & malum*. Bonum enim & malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum eſt (qu. 1.) † Sed in rebus *bonum & malum* non diverſificant ſpeciem: idem enim ſpecie eſt homo bonus & malus. Ergo neque etiam *bonum & malum* in actibus diverſificant ſpeciem.

¶ 2. Præterea, Malum cum ſit privatio, eſt quoddam *non ens*: ſed *non ens* non poteſt eſſe differentia, ſecundùm Philoſophum in 3. Metaph. text. 10. * Cùm ergo differentia conſtituat ſpeciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod eſt malus, non conſtituatur in aliqua ſpecie: & ita *bonum & malum* non diverſificant ſpeciem humanorum actuum.

* lib. 3. text. 10. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Diverſorum actuum ſecundùm ſpeciem diverſi ſunt effectus: ſed idem ſpecie effectus poteſt conſequi ex actu bono & malo: ſicut homo generatur ex adulterio & ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus & malus non differunt ſpecie.

¶ 4. Præterea, *Bonum & malum* dicitur in actibus quandoque ſecundùm circumſtantiam, ut dictum eſt (art. 4.) * ſed circumſtantia cùm ſit accidens, non dat ſpeciem actui: Ergo actus humani non differunt ſpecie propter bonitatem & malitiam.

* art. 3. huius q.

Sed contra, Secundùm Philoſophum in 2. Ethic. † *ſimiles habitus, ſimiles actus reddunt*, ſed habitus bonus & malus differunt ſpecie, ut liberalitas & prodigalitas. Ergo & actus bonus & malus differunt ſpecie.

† 2. Eth. c. 1. & 2. tom. 5.

Conclusio.

Cùm actus ſpeciem habeat ex obiecto, cuius bonum & malum *differentia ſunt, manifeſtum eſt* bonum & malum *differre ſpecie.*

Respondeo dicendum, quòd omnis actus ſpeciem habet ex ſuo obiecto, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 1. art. 3.) * Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diverſitatem ſpeciei in actibus. Eſt autem conſiderandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam ſpeciei in actibus ſecundùm quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus ſecundùm quod referuntur ad aliud principium activum: quia nihil quod eſt per accidens conſtituit ſpeciem, ſed ſolum quod eſt per ſe. Poteſt autem aliqua differentia obiecti eſſe per ſe in comparatione ad unum activum principium, & per accidens in comparatione ad aliud: ſicut cognoſcere colorem & ſonum per ſe differunt per comparationem ad ſenſum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem *bonum & malum* dicitur per comparationem ad rationem: quia ut Dionyſ. dicit 4. c. de div. nom. * *bonum hominis eſt ſecundùm rationem eſſe, malum autem quod eſt præter rationem*: unicuique enim rei eſt bonum quod convenit ei ſecundùm ſuam formam: & malum quod eſt ei præter ordinem ſuæ formæ. Patet ergo quod differentia boni & mali circa obiectum conſiderata, comparatur per ſe ad rationem; ſcilicet ſecundùm quod obiectum eſt ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, ſecundùm quod ſunt à ratione, unde manifeſtum eſt quòd *bonum & malum* diverſificant ſpeciem in actibus moralibus. Differentiæ enim per ſe diverſificant ſpeciem.

* qu. 1. art. 3.

* c. 4. p. 4. parte mediam & finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus *bonum & malum*, quod eſt *ſecundùm naturam & contra naturam*, diverſificant ſpeciem naturæ. Corpus enim mortuum & corpus vivum non ſunt eiuſdem ſpeciei, & ſimiliter *bonum* inquantum eſt ſecundùm rationem, & *malum* inquantum eſt præter rationem, diverſificant ſpeciem moris.

Ad secundum dicendum, quòd *malum* importat privationem non abſolutam, ſed conſequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus ſecundùm ſuam ſpeciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum, ſed quia habeat obiectum non conveniens rationi ſicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum eſt aliquid poſitivè, poteſt conſtituere ſpeciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quòd actus coniugalis & adulterium ſecundùm quod comparantur ad rationem, differunt ſpecie, & habent effectus ſpecie differentes: quia unum eorum meretur laudem & præmium, aliud vituperium & pœnam. Sed ſecundùm quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt ſpecie: & ſic habent unum effectum ſecundùm ſpeciem.

Ad quartum dicendum, quòd circumſtantia quandoque ſumitur, ut differentia eſſentialis obiecti, ſecundùm quod ad rationem comparatur: & tunc poteſt dare ſpeciem actui morali. Et hoc oportet eſſe, quandocunque circumſtantia tranſmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumſtantia faceret actum malum niſi per hoc, quod rationi repugnat.

Articulus VI.

Utrum actus habeat ſpeciem boni vel mali ex fine.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd bonum & malum quod eſt ex fine non diverſificent ſpeciem in actibus. Actus enim habent ſpeciem ex obiecto: ſed finis eſt præter rationem obiecti. Ergo bonum & malum quod eſt ex fine, non diverſificant ſpeciem actus.

Inf. q. 19. a. 1. & 1. d. 40. ad 1.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt per accidens, non conſtituit ſpeciem, ut dictum * eſt (art. 9.) ſed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem, ſicut quod aliquis det eleemoſynam propter inanem gloriam. Ergo ſecundùm *bonum & malum* quod eſt ex fine, non diverſificantur actus ſecundùm ſpeciem.

* art. 3. huius q.

¶ 3. Præterea, diverſi actus ſecundùm ſpeciem ad unum finem ordinari poſſunt: ſicut ad finem inanis gloriæ ordinari poſſunt actus diverſarum virtutum & diverſorum vitiorum. Non ergo *bonum & malum*, quod accipitur ſecundùm finem, diverſificat ſpeciem actuum.

Sed contra eſt, quòd ſupra oſtenſum eſt (qu. 1. art. 3.) * quod actus humani habent ſpeciem à fine: Ergo *bonum & malum* quod accipitur ſecundùm finem, diverſificat ſpeciem actuum.

* q. 1. a. 3.

Conclusio.

Bonitas, vel malitia humanos actus morales ſpecie diſtinguens, etiam ex fine, qui proprium obiectum actus interioris voluntatis eſt, ſumi debet.

Respondeo dicendum, quòd aliqui actus dicuntur *humani* inquantum ſunt voluntarij, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 1. art. 1.) * In actu autem voluntario invenitur duplex actus, ſcilicet actus interior voluntatis, & actus exterior: & uterque horum actuum habet ſuum obiectum. Finis autem propriè eſt obiectum interioris actus voluntarij; id autem circa quod eſt actio exterior, eſt obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit ſpeciem ab obiecto circa quod eſt, ita actus interior voluntatis accipit ſpeciem à fine, ſicut à proprio obiecto. Id autem quod eſt ex parte voluntatis, ſe habet ut formale ad id quod eſt ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, ſicut inſtrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, niſi inquantum ſunt voluntarij. Et ideo actus humani ſpecies formaliter conſideratur ſecundùm finem, materialiter autem ſecundùm obiectum exterioris actus. Unde Philoſophus dicit in 5. Ethic. * Quod *ille qui furatur ut committat adulterium, eſt per ſe loquendo magis adulter quàm fur.*

* q. 1. a. 1.

* lib. 5. Eth. c. 2. paulò poſt prin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis habet rationem obiecti, ut dictum eſt (qu. 1. art. 2 & paulò ſup. in corp.)

† in cor. q. 1. a. 3.

Ad secundum dicendum quòd ordinari ad talem finem: etſi accidat exteriori actui: non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, ſicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus ſpecie differentes ordinantur ad unum finem, eſt quidem diverſitas ſpeciei ex parte exteriorum actuum, ſed unitas ſpeciei ex parte actus interioris.

Articulus VII.

Utrum ſpecies bonitatis, quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie, quæ eſt ex obiecto, ſicut ſub genere, vel è converſo.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd ſpecies bonitatis, quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie bonitatis, quæ eſt ex obiecto, ſicut ſpecies ſub genere: puta, cùm aliquis vult furari ut det eleemoſynam. Actus enim habet ſpeciem ex obiecto, ut dictum eſt: * Sed impoſſibile eſt quod aliquid contineatur in aliqua ſpecie, quod ſub propria ſpecie non continetur: quia idem non poteſt eſſe in diverſis ſpeciebus non ſubalternis. Ergo ſpecies quæ eſt ex fine continetur ſub ſpecie quæ eſt ex obiecto.

1. 2. qu. 1. a. 1. ad 1.
* ar. pr. c. & 2. & q. 1. a. 3.

¶ 2. Præterea, Semper ultima differentia conſtituit ſpeciem ſpecialiſſimam. Sed differentia, quæ eſt ex fine, videtur eſſe poſterior quam differentia, quæ eſt ex obiecto; quia finis habet rationem ultimi. Ergo ſpecies quæ eſt ex fine, continetur ſub ſpecie quæ eſt ex obiecto; ſicut ſpecies ſpecialiſſima.

¶ 3. Præterea, Quanto aliqua differentia eſt magis formalis, tantò magis eſt ſpecialis: quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed ſpecies, quæ eſt ex fine, eſt formalior ea quæ eſt ex obiecto, ut dictum eſt (art. 6.) * Ergo ſpecies quæ eſt ex fine, continetur ſub ſpecie quæ eſt ex obiecto, ſicut ſpecies ſpecialiſſima ſub genere ſubalterno.

* art. 6. huius q.

Sed

SED CONTRA, Cuiuslibet generis ſunt determinatæ differentiæ. Sed actus eiuſdem ſpeciei ex parte obiecti poteſt ad infinitos fines ordinari, putà futurum ad infinita bona vel mala: Ergo ſpecies quæ eſt ex fine, non continetur ſub ſpecie quæ eſt ex obiecto, ſicut ſub genere.

CONCLVSIO.

Species moralis actus ex fine accepta, non continetur ſub ſpecie actus ex obiecto ſpecificati, ſicut ſub genere, ſed ſunt in diſtinctis ſpeciebus.

RESPONDEO dicendum, quòd obiectum exterioris actus dupliciter poteſt ſe habere ad finem voluntatis. Uno modo ſicut per ſe ordinatum ad ipſum: ſicut bene pugnare per ſe ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens: ſicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemoſynam. Oportet autem ut Philoſophus dicit in 7. Metaphyſ. (text. 43.) † quod differentiæ dividentes aliquod genus, & conſtituentes ſpeciem illius generis, per ſe dividant illud: ſi autem per accidens, non rectè procedit diviſio, putà ſi quis dicat: *animalium aliud rationale, aliud irrationale; & animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum*: alatum enim & non alatum non ſunt per ſe determinativa eius quod eſt irrationale. Oportet autem ſic dividere, *animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes: & habentium pedes aliud habet duos; aliud quatuor, aliud multos*: hæc enim per ſe determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non eſt per ſe ordinatum ad finem, differentia ſpecifica quæ eſt ex obiecto, non eſt per ſe determinativa eius quæ eſt ex fine; nec converſò: unde una iſtarum ſpecierum non eſt ſub alia, ſed tunc actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus quaſi diſparatis. Unde dicimus quòd ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si verò obiectum per ſe ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum eſt per ſe determinativa alterius: unde una iſtarum ſpecierum continebitur ſub altera. Conſiderandum autem reſtat quæ ſub qua. Ad cuius evidentiam primò conſiderandum eſt, quod quantò aliqua differentia ſumitur à forma magis particulari, tantò magis eſt ſpecifica. Secundò, quod quantò agens eſt magis univerſale, tantò ex eo eſt forma magis univerſalis. Tertiò, quod quantò aliquis finis eſt poſterior, tantò reſpondet agenti univerſaliori, ſicut victoria quæ eſt ultimus finis exercitus, eſt finis intentus à ſummo duce: ordinatio autem huius aciei, vel illius eſt finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex iſtis ſequitur quod differentia ſpecifica quæ eſt ex fine, eſt magis generalis: & differentia quæ eſt ex obiecto per ſe ad talem finem ordinato, eſt ſpecifica reſpectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum eſt finis, eſt univerſale motivum reſpectu omnium potentiarum animæ, quarum propria obiecta ſunt obiecta particularium actuum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundùm ſubſtantiam ſuam non poteſt aliquid eſſe in duabus ſpeciebus, quarum una ſub altera non ordinetur: Sed ſecundùm ea quæ rei adveniunt, poteſt aliquid ſub diverſis ſpeciebus contineri: ſicut hoc pomum ſecundùm colorem continetur ſub hac ſpecie, ſcilicet albi, & ſecundùm odorem ſub ſpecie bene redolentis: & ſimiliter actus, qui ſecundùm ſubſtantiam ſuam eſt in una ſpecie naturæ, ſecundùm conditiones morales ſupervenientes, ad duas ſpecies referri poteſt, ut ſuprà dictum eſt (qu. 1. art. 3. ad 3.) *

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis eſt poſtremum in executione, ſed eſt primum in intentione rationis: ſecundùm quam accipiuntur moralium actuum ſpecies.

AD TERTIUM dicendum, quòd differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit eſſe genus in actu: ſed etiam genus conſideratur ut formalius ſpecie ſecundùm quod eſt abſolutius & minus contractum. Unde & partes definitionis reducuntur ad genus cauſæ formalis, ut dicitur in 2. Phyſic. * & ſecundùm hoc genus eſt cauſa formalis ſpeciei, & tantò erit formalius, quantò communius.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus ſit indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit aliquis actus indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem. Malum enim eſt privatio boni ſecundùm Aug. (in Ench. cap. 11.) * ſed privatio & habitus ſunt oppoſita immediatè, ſecundùm Philoſoph. (cap. de oppoſitis) † Ergo non eſt aliquis actus qui ſecundùm ſpeciem ſuam ſit indifferens, quaſi medium exiſtens inter bonum & malum.

¶ 2. Præterea, Actus humani habent ſpeciem à fine vel obiecto, ut dictum eſt: * ſed omne obiectum & omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus ſecundùm ſuam ſpeciem eſt bonus vel malus. Nullus ergo eſt indifferens ſecundùm ſpeciem.

¶ 3. Præterea, Sicut dictum eſt (art. 1.) † actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit: ſed neceſſe eſt, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem ſuæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo neceſſe eſt, quod omnis actus ſecundùm ſpeciem ſuam ſit bonus vel malus, & nullus indifferens.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in lib. de ſerm. Dom. in mon. * quod *ſunt quædam facta media, quæ poſſunt bono vel malo animo fieri: de quibus eſt temerarium iudicare.* Sunt ergo aliqui actus ſecundùm ſpeciem ſuam indifferentes.

CONCLUSIO.

Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes ſecundùm ſuam ſpeciem quorum videlicet obiectum nihil includit ad rationem pertinens, ſicut levare de terra feſtucam.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt * (art. 5.) actus omnis habet ſpeciem ab obiecto, & actus humanus, qui dicitur moralis, habet ſpeciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio. Unde ſi obiectum actus includit aliquid quod convenit ordini rationis, erit actus bonus ſecundùm ſuam ſpeciem: ſicut dare eleemoſynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus ſecundùm ſpeciem: ſicut furari, quod eſt tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, ſicut levare feſtucam de terra, ire ad campum, & huiuſmodi, & tales actus ſecundùm ſpeciem ſuam ſunt indifferentes.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd duplex eſt privatio: quædam quæ conſiſtit *in privatum eſſe*, & hæc nihil relinquit, ſed totum aufert: ut cæcitas totaliter aufert viſum, & tenebræ lucem, & mors vitam, & inter hanc privationem & habitum oppoſitum non poteſt eſſe aliquod medium circa proprium ſuſceptibile. Eſt autem alia privatio quæ conſiſtit in *privari*: ſicut ægritudo eſt privatio ſanitatis, non quod tota ſanitas ſit ſublata, ſed quod eſt quaſi quædam via ad totalem ablationem ſanitatis quæ fit per mortem: & ideo talis privatio cùm aliquid relinquit, non ſemper eſt immediata cùm oppoſito habitu. Et hoc modo malum eſt privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. ſuper lib. Prædicamentorum: quia non totum bonum aufert, ſed aliquid relinquit, unde poteſt eſſe aliquod medium inter *bonum & malum*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omne obiectum vel finis, habet aliquam bonitatem vel malitiam ſaltem naturalem: non tamen ſemper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ conſideratur per comparationem ad rationem, ut dictum eſt: * & de hac nunc agitur.

AD TERTIUM dicendum, quòd non quicquid habet actus pertinet ad ſpeciem eius: unde etſi in ratione ſua ſpeciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipſius, non propter hoc eſt ex ſpecie ſua malus, nec etiam bonus: ſicut homo ſecundùm ſuã ſpeciẽ neque virtuoſus, neque vitioſus eſt.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus ſit indifferens ſecundùm individuum.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis actus ſecundùm individuum ſit indifferens. Nulla enim ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat vel continere poſſit aliquod individuum: ſed aliquis actus eſt indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem. Ut dictum eſt: * ergo videtur quòd aliquis actus individualis poteſt eſſe indifferens.

¶ 2. Præterea, *Ex individualibus cauſantur habitus conformes ipſis*, ut dicitur in 2. Ethic. † ſed aliquis habitus eſt indifferens, dicit enim Philoſophus in 4. Ethic. * de quibuſdam, ſicut de placidis & prodigis quod non ſunt mali; tamen conſtat quod non ſunt boni, cum recedant à virtute: & ſic ſunt indifferentes ſecundùm habitum. Ergo aliqui actus individuales ſunt indifferentes.

¶ 3. Præterea, Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium: Sed contingit quandoque quod homo actum, qui ex ſpecie ſua eſt indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitij vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem eſſe indifferentem.

SED CONTRA eſt, quod Gregorius dicit in quadam homilia † *Otioſum verbum eſt, quod utilitate rectitudinis, aut ratione iuſtæ neceſſitatis, aut piæ utilitatis caret.* Sed verbum otioſum eſt malum: quia *de eo reddent homines rationem in die iudicij*, ut dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione iuſtæ neceſſitatis, aut piæ utilitatis, eſt bonum. Ergo omne verbum aut eſt bonum, aut malum: pari ergo ratione, & quilibet alius actus vel eſt bonus, vel malus: nullus ergo individualis actus eſt indifferens.

CONCLUSIO.

Quamvis humanum actum in individuo conſideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum eſſe vel malum neceſſe eſt: verum ſi tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem eſſe nihil vetat.

RESPONDEO dicendum, quòd contingit quandoque aliquem actum eſſe indifferentem ſecundùm ſpeciem, qui tamen eſt bonus vel malus in individuo conſideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, ſicut dictum eſt (art. 2.) † non ſolum habet bonitatem ex obiecto à quo habet ſpeciem, ſed etiam ex circumſtantiis quæ ſunt quaſi quædam accidentia: ſicut aliquid convenit individuo hominis ſecundùm accidentia individualia, quod non convenit homini ſecundùm rationem ſpeciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumſtantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis ſit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali: ſi verò ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni, neceſſe eſt autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde neceſſe eſt omnem actum hominis à deliberativa ratione procedentem in individuo conſideratum, bonum eſſe vel malum. Si autem non procedit à ratione deliberativa, ſed ex quadam imaginatione, (ſicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem:) talis actus non eſt propriè loquendo moralis

lis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione: & ſic erit indifferens, quaſi extra genus moralium actuum exiſtens.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquem actum eſſe indifferentem ſecundùm ſuam ſpeciem, poteſt eſſe multipliciter. Uno modo ſic, quod ex ſua ſpecie debeatur ei quod ſit indifferens: & ſic procedit ratio: ſed tamen iſto modo nullus actus ex ſua ſpecie eſt indifferens: non enim eſt aliquod objectum humani actus, quod non poſſit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circunſtantiam. Alio modo poteſt dici indifferens ex ſua ſpecie, quia non habet ex ſua ſpecie quod ſit bonus vel malus: unde per aliquid aliud poteſt fieri bonus vel malus, ſicut homo non habet ex ſua ſpecie, quod ſit albus, vel niger; nec tamen habet ex ſua ſpecie, quod non ſit albus, aut niger: poteſt enim albedo, vel nigredo ſupervenire homini aliunde, quam à principiis ſpeciei.

** Locis in arg. citatis.*

Ad Secundum dicendum, quòd Philoſoph. * dicit illum eſſe malum propriè, qui eſt aliis hominibus nocivus: & ſecundùm hoc dicit prodigum non eſſe malum, quia nulli alteri nocet niſi ſibiipſi: & ſimiliter de omnibus aliis qui non ſunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter, omne quod eſt rationi rectæ repugnans: & ſecundùm hoc omnis individualis actus eſt bonus vel malus, ut dictum eſt. *

** In cor. art.*

Ad tertium dicendum, quòd omnis finis à ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitij. Nam hoc ipſum quod aliquis agit ordinatè ad ſuſtentationem vel quietem ſui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus ſuum ordinat ad bonum virtutis: & idem patet in aliis.

Articulus X.

Vtrum aliqua circunſtantia conſtituat actum moralem in ſpecie boni vel mali.

Inf. art. 5 ad 4. & infra ar. 11. co. & q. 71. a. 7. cor. & ad 1. & 2. diſt. 36 art. 5. cor. & 4. diſt. c. 16. q. 3. ar. 2. qu. 1. co. & d. 41. art. 4. qu. 1. co & mal. q. 2. art. 6. per tot. & 4. 7. & q. 6. art. 4. co.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd circunſtantia non poſſit conſtituere aliquam ſpeciem boni, vel mali actus. Species enim actus eſt ex objecto; ſed circunſtantiæ differunt ab objecto. Ergo circunſtantiæ non dant ſpeciem actus.

¶ 2. Præterea, Circunſtantiæ comparantur ad actum moralem, ſicut accidentia eius, ut dictum eſt (qu. 7. art. 1.) * Sed accidens non conſtituit ſpeciem: Ergo circunſtantia non conſtituit aliquam ſpeciem boni vel mali.

¶ 3. Præterea, Unius rei non ſunt plures ſpecies: unius autem actus ſunt plures circunſtantiæ. Ergo circunſtantia non conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni vel mali.

Sed contra, Locus eſt circunſtantia quædam: ſed locus conſtituit actum moralem in quadam ſpecie mali, furari enim aliquid de loco ſacro eſt ſacrilegium. Ergo circunſtantia conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni vel mali.

Conclusio.

Quandocunque aliqua circunſtantia reſpicit ſpecialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circunſtantia conſtituitur aliqua ſpecies moralis in bonitate, vel malitia.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſpecies rerum naturalium conſtituuntur ex naturalibus formis ita ſpecies moralium actuum conſtituuntur ex formis, prout ſunt à ratione conceptæ, ſicut ex ſupra dictis † patet (art. 1.) quia verò natura determinata eſt ad unum: nec poteſt eſſe proceſſus naturæ in infinitum, neceſſe eſt pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua ſumatur differentia ſpecifica, poſt quam alia differentia ſpecifica eſſe non poſſit. Et inde eſt quod in rebus naturalibus id quod eſt accidens alicui rei non poteſt accipi ut differentia conſtituens ſpeciem. Sed proceſſus rationis non eſt determinatus ad aliquid unum, ſed quolibet dato poteſt ulterius procedere. Et ideo quod in actu uno accipitur ut circunſtantia ſuperaddita obiecto quod determinat ſpeciem actus; poteſt iterum accipi à ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis ſpeciem actus, ſicut tollere alienum habet ſpeciem ex ratione alieni. ex hoc enim conſtituitur in ſpecie furti: & ſi conſideretur ſuper hoc ratio loci vel temporis, ſe habebit in ratione circunſtantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel tempore & aliis huiuſmodi ordinare poteſt, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis: putà quod ratio ordinat injuriam non eſſe faciendam loco ſacro. Unde tollere aliquid alienum de loco ſacro, addit ſpecialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus qui prius conſiderabatur ut circunſtantia, nunc conſideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocunq; aliqua circunſtantia reſpicit ſpecialem ordinem rationis vel *pro*, vel *contra* oportet quod circunſtantia det ſpeciem actui morali, vel bono, vel malo.

† qu. 7. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd circunſtantia ſecundùm quod dat ſpeciem actui conſideratur ut quædam conditio obiecti (ſicut dictum eſt, *) & quaſi quædam ſpecifica differentia eius.

** In cor. Nota circunſtantiarum diverſitatem.*

Ad secundum dicendum, quòd circunſtantia manens in ratione circunſtantiæ, cùm habeat rationem accidentis non dat ſpeciem: ſed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, ſecundùm hoc dat ſpeciem.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis circunſtantia conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni vel mali, cum non quælibet circunſtantia importet aliquam conſonantiam vel diſſonantiam ad rationem. Unde non oportet, (licet ſint multæ circunſtantiæ unius actus) quod unus actus ſit in pluribus ſpeciebus, licet etiam non ſit inconveniens quod unus actus moralis ſit in pluribus ſpeciebus moris etiam diſparatis, ut dictum eſt (qu. 1. ad 3.) *

** ar. 8. ad 1. & q. 1. artic. 3. ad 3.*

Articulus XI.

Vtrum omnis circunſtantia augens bonitatem vel malitiam, conſtituat actum moralem in ſpecie boni vel mali.

Inf. q. 73. ar. 7. cor. & 4. diſt. 16. qu. 3. a. 1. q. 3. cor. & mal. q. 2. art. 7.

Ad undecimum ſic proceditur. Videtur quòd omnis circunſtantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det ſpeciem actui. *Bonum* enim & *malum* ſunt differentiæ ſpecificæ moralium actuum: Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre ſecundùm differentiam ſpecificam, quod eſt differre ſecundùm ſpeciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre ſecundùm bonitatem & malitiam: Ergo facit differre ſecundùm ſpeciem. Ergo omnis circunſtantia addens in bonitate vel malitia actus, conſtituit ſpeciem.

¶ 2. Præterea, Aut circunſtantia adveniens habet in ſe aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non poteſt addere in bonitate vel malitia actus, quia quod non eſt bonum, non poteſt facere maius bonum; & quod non eſt malum, non poteſt facere maius malum. Si autem habet in ſe rationem bonitatis vel malitiæ ex hoc ipſo habet quandam ſpeciem boni vel mali. Ergo omnis circunſtantia augens bonitatem vel malitiam, cóſtituit novam ſpeciem boni vel mali.

¶ 3. Præterea, Secundùm Dionyſ. 4. cap. de div. nom. * *Malum cauſatur ex ſingularibus defectibus*: quælibet autem circunſtantia aggravans malitiam, habet ſpecialem defectum. Ergo quælibet novam ſpeciem peccati addit: & eadem ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere novam ſpeciem boni; ſicut quælibet unitas addita numero facit novam ſpeciem numeri. Bonum enim conſiſtit *in numero, pondere & menſura*.

** Cap. 4. in 3. 4. à medio illius.*

Sed contra *Magis* & *minus* non diverſificant ſpeciem, ſed *magis* & *minus* eſt circunſtantia addens in bonitate vel malitia: ergo non omnis circunſtantia addens in bonitate vel malitia conſtituit actionem moralem in ſpecie boni vel mali.

Conclusio.

Quia non omnis circunſtantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam ſecundùm ſe, ideo non quævis dat novam ſpeciem.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 10.) * circunſtantia dat ſpeciem boni vel mali actui morali, inquantum reſpicit ſpecialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circunſtantia non reſpicit ordinem rationis in bono vel malo, niſi præſuppoſita alia circunſtantia, à qua actus moralis habet ſpeciem *boni* vel *mali*. Sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva non reſpicit ordinem rationis in bono vel malo, niſi præſuppoſita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem, puta hoc, quod eſt *eſſe alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum magna vel parva quantitate non diverſificat ſpeciem peccati: tamen poteſt aggravare vel diminuere peccatum; & ſimiliter eſt in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circunſtantia addens in bonitate vel malitia, variat ſpeciem moralis actus.

** Argu.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in his quæ intenduntur & remittuntur, differentia intenſionis & remiſſionis non diverſificat ſpeciem: ſicut quod differt in albedine ſecundùm *magis* & *minus*, non differt ſecundùm ſpeciem coloris. Et ſimiliter quod facit diverſitatem in bono vel malo ſecundùm intenſionem & remiſſionem, non facit differentiam moralis actus ſecundùm ſpeciem.

Ad secundum dicendum, quòd circunſtantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam ſecundùm ſe, ſed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum eſt: * ideo non dat novam ſpeciem, ſed auget bonitatem vel malitiam, quæ eſt ex alia conditione actus.

** In cor.*

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet circunſtantia inducit ſingularem defectum ſecundùm ſeipſam, ſed ſolum ſecundum ordinem ad aliquid aliud; & ſimiliter non quælibet ſuperaddit novam perfectionem niſi per comparationem ad aliquid aliud: & pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen ſemper variat ſpeciem boni vel mali.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate & malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.
¶ Secundò, utrum ex ſolo obiecto dependeat.
¶ Tertiò, utrum dependeat ex ratione.
¶ Quartò, utrum dependeat ex lege æterna.
¶ Quintò, utrum ratio errans obliget.
¶ Sextò, utrum voluntas contra legem Dei, ſequens rationem errantem ſit mala.
¶ Septimò, utrum bonitas voluntatis, in his quæ ſunt ad finem, dependeat ex intentione finis.
¶ Octavò, utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate ſequatur quantitatem boni vel mali in intentione.
¶ Nonò, an voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.
¶ Decimò, utrum neceſſe ſit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod ſit bona.

ARTI

Digitized by Google

Articulus Primus.

An bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non poteſt eſſe niſi boni: quia *malum eſt præter voluntatem*, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom,* ſi igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, ſequeretur quod omnis voluntas eſſet bona, & nulla eſſet mala.

** Cap. 4. parte 4. non multum remo. à nat. ante finem.*

¶ 2. Præterea, *Bonum* per prius invenitur in fine. Unde bonitas finis inquantum hujuſmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed ſecundùm Philoſophum in 6. Eth.† *Bona actio eſt finis, licet factio nunquam ſit finis*, ordinatur enim ſemper ſicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

† lib. 6. Eth. c. 5. circa medium tom. 5.

¶ 3. Præterea, *Vnumquodque quale eſt, tale alterum facit.* Sed objectum voluntatis eſt bonum bonitate naturæ. Non ergo poteſt præſtare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 5. Eth. (cap. 1.) † quod *juſtitia eſt ſecundùm quam aliqui volunt juſta*, & eadem ratione virtus eſt ſecundùm quam aliqui volunt bona: ſed bona voluntas eſt quæ eſt ſecundùm virtutem. Ergo bonitas voluntatis eſt ex hoc quod aliquis vult bonum.

† lib. 5. Eth. c. 1. in princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm bonum & malum ſint per ſe differentiæ actus voluntatis, differentia autem ſpeciei in actibus ſit ſecundùm objecta, ſequitur bonitatem & malitiam ſecundùm objecta attendi debere.

RESPONDEO dicendum, quòd *bonum* & *malum* ſunt per ſe differentiæ actus voluntatis. Nam *bonum* & *malum* per ſe ad voluntatem pertinent, ſicut *verum* & *falſum* ad rationem, cujus actus per ſe diſtinguitur differentia veri & falſi, prout dicimus opinionem eſſe veram vel falſam. Unde voluntas bona & mala ſunt actus differentes ſecundùm ſpeciem. Differentia autem ſpeciei in actibus eſt ſecundùm objecta, ut dictum eſt (qu. 18. art. 5.)* & ideo *bonum* & *malum* in actibus voluntatis propriè attenditur ſecundùm objecta.

** qu. 18. art. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd voluntas non ſemper eſt veri boni, ſed quandoque eſt apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen ſimpliciter convenientis ad appetendum: & propter hoc actus voluntatis non eſt bonus ſemper, ſed aliquando malus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quamvis aliquis actus poſſit eſſe ultimus finis hominis ſecundùm aliquem modum: non tamen talis actus eſt actus voluntatis, ut ſuprà dictum eſt.†

† qu. 3. art. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd bonum per rationem repræſentatur voluntati ut objectum, & inquantum cadit ſub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & cauſat bonitatem moralem in actu voluntatis, ratio enim principium eſt humanorum & moralium actuum: ut ſuprà dictum eſt.*

** hoc. & q. 18. art. 5.*

Articulus II.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex ſolo objecto.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ſolum ex objecto, finis enim affinior eſt voluntati, quàm alteri potentiæ: ſed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non ſolum ex objecto, ſed etiam ex fine, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 18. art. 4.)* Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non ſolum ex objecto, ſed etiam ex fine.

** qu. 18. art. 4.*

¶ 2. Præterea, Bonitas actus non ſolum eſt ex objecto, ſed etiam ex circumſtantiis: ut ſuprà dictum eſt (qu. 18. art. 3.) † Sed ſecundùm diverſitatem circumſtantiarum contingit eſſe diverſitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis: putà quòd aliquis velit quando debet, & ubi debet, quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergo bonitas voluntatis non ſolum dependet ex objecto, ſed etiam ex circumſtantiis.

† qu. 18. art. 3.

¶ 3. Præterea, Ignorantia circumſtantiarum excuſat malitiam voluntatis, ut ſuprà habitum eſt (qu. 6. art. 8.)* Sed hoc non eſſet niſi bonitas & malitia voluntatis à circumſtantiis dependeret. Ergo bonitas & malitia voluntatis dependet ex circumſtantiis, & non à ſolo objecto.

** qu. 6. art. 8.*

SED CONTRA, Ex circumſtantiis, inquantum hujuſmodi actus non habet ſpeciem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 18. art. 10.) † Sed bonum & malum ſunt ſpecificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum eſt (qu. 18. art. 5.)* Ergo bonitas & malitia voluntatis non dependent ex circumſtantiis, ſed ex ſolo objecto.

† qu. 18. art. 10.
** qu. 18. art. 5.*

CONCLUSIO.

Cùm objectum per ſe actui voluntatis bonitatem afferat; ex ipſo ſolo, & non ex circumſtantiis bonitas voluntatis dependet.

RESPONDEO dicendum, quòd in quolibet genere quantò aliquid eſt prius, tantò eſt ſimplicius, & in paucioribus conſiſtens, ſicut prima corpora ſunt ſimplicia: & ideo invenimus quòd ea, quæ ſunt prima in quolibet genere, ſunt aliquo modo ſimplicia, & in uno conſiſtunt, principium autem bonitatis & malitiæ humanorum actuum, eſt ex actu voluntatis: & ideo bonitas & malitia voluntatis ſecundùm aliquid unum attenditur, aliorum verò actuum bonitas & malitia poteſt ſecundùm diverſa attendi. Illud autem unum, quod eſt principium in quolibet genere, non eſt per accidens, ſed per ſe: quia *omne, quod eſt per accidens reducitur ad id quod eſt per ſe*, ſicut ad principium, & ideo bonitas voluntatis ex ſolo uno illo dependet, quod per ſe facit bonitatem in actu, ſcilicet ex objecto, & non ex circumſtantiis, quæ ſunt quædam accidentia actus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd finis eſt objectum voluntatis, non autem aliarum virium: unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ eſt ex objecto, à bonitate quæ eſt ex fine: ſicut in actibus aliarum virium: niſi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſuppoſito quod voluntas ſit boni, nulla circumſtantia poteſt eam facere malam. Quod ergo dicitur, quòd *aliquis vult aliquod bonum, quando non debet*: poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ita quòd iſta circumſtantia referatur ad volitum: & ſic voluntas non eſt boni: quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non eſt velle bonum. Alio modo ita, quòd referatur ad actum volendi: & ſic impoſſibile eſt, quod aliquis velit bonum, quando non debet, quia ſemper homo debet velle bonum, niſi fortè per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum, & tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, ſed ex eo quod non vult aliud bonum; & ſimiliter dicendum eſt de aliis circumſtantiis.

AD TERTIUM dicendum, quòd circumſtantiarum ignorantia excuſat malitiam voluntatis ſecundùm quod circumſtantiæ ſe tenent ex parte voliti, inquantum ſcilicet ignorat circumſtantias actus quem vult.

Articulus III.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à poſteriori: ſed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 8. art. 1.)* ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

Infrà q. 21. art. 1. cor.
** qu. 9. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 6. Ethicorum,† quòd *bonitas intellectus practici eſt* verum *conformare appetitui recto*; appetitus autem rectus eſt voluntas bona: ergo bonitas rationis practicæ magis dependet à bonitate voluntatis, quàm è converſò.

† lib. 6. Eth. c. 2. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Movens non dependet ab eo quod movetur, ſed è converſò: voluntas autem movet rationem & alias vires, ut ſuprà dictum eſt (qu. 9. art. 1.)* Ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

** qu. 9. art. 1.*

SED CONTRA eſt, quod Hilarius dicit in 10. de Trinitate. † *Immoderata eſt omnis ſuſceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas ſubjicitur*: ſed bonitas voluntatis conſiſtit in hoc, quod non ſit immoderata: ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod ſit ſubjecta rationi.

† lib. 10. de Trin. in princ. libri.

CONCLUSIO.

Cùm bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem ſibi oblato, ex ipſa ratione, ejuſdem bonitatem pendere oportet.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1. & 2.) * bonitas voluntatis propriè ex objecto dependet: objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem, nam bonum intellectum eſt objectum voluntatis proportionatum ei: bonum autem ſenſibile, vel imaginarium, non eſt proportionatum voluntati; ſed appetitui ſenſitivo, quia voluntas poteſt tendere in bonum univerſale, quod ratio apprehendit, appetitus autem ſenſitivus, non tendit niſi in bonum particulare, quod apprehendit vis ſenſitiva: & ideo bonitas voluntatis dependet à ratione eodem modo quo dependet ab objecto.

** Art. 1. & 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum ſub ratione boni, id eſt, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: ſed tamen per prius pertinet ad rationem ſub ratione veri, quàm ad voluntatem ſub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non poteſt eſſe de bono, niſi prius à ratione apprehendatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Philoſophus ibi loquitur de intellectu practico ſecundùm quod eſt conſiliativus & ratiocinativus eorum quæ ſunt ad finem: ſic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ ſunt ad finem, rectitudo rationis conſiſtit in conformitate ad appetitum finis debiti: ſed tamen & ipſe appetitus finis debiti præſupponit rectam apprehenſionem de fine quæ eſt per rationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas quodammodo movet rationem, & ratio alio modo movet voluntatem, ex parte, ſcilicet objecti, ut ſuprà dictum eſt (qu. 9. art. 1.)*

** q. 9. art. 1.*

Articulus IV.

Vtrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat à lege æterna. Unius enim una eſt regula & menſura: ſed regula humanæ voluntatis ex qua ejus bonitas dependet, eſt ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æterna.

Infrà q. 21. art. 1. cor.

¶ 2. Præterea, *Menſura eſt homogenea menſurato*, ut dicitur 10. Metaph. (text. 4.)* Sed lex æterna non eſt homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non poteſt eſſe menſura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

** lib. 10. Metaph. text. 4. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Menſura debet eſſe certiſſima: ſed lex æterna eſt nobis ignota. Ergo non poteſt eſſe noſtræ voluntatis menſura, ut ab ea bonitas voluntatis noſtræ dependeat.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit 22. lib. contra Fauſtum (cap. 27.) † quod *peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem*: ſed malitia voluntatis eſt radix peccati, ergo cùm malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æterna.

† lib. 22. contra Fauſtum c. 27. in princip. tom. 6.

Digitized by Google

Concluſio.

Cùm ratio humana ad legem æternam comparetur, ut cauſa ſecunda primæ ſubordinata, neceſſarium eſt voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna, quam ex ratione dependere.

Respondeo dicendum, quòd in omnibus cauſis ordinatis effectus plus dependet à cauſa prima, quàm à cauſa ſecunda: quia cauſa ſecunda non agit niſi in virtute primæ cauſæ. Quod autem ratio humana ſit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas menſuretur, habet ex lege æterna, quæ eſt ratio divina: unde in Pſalm. 4. dicitur, *multi dicunt, quis oſtendit nobis bona? ſignatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine*, quaſi diceret, *lumen rationis quod in nobis eſt, intantum poteſt nobis oſtendere bona, & noſtram voluntatem regulare, inquantum eſt lumen vultus tui, id eſt à vultu tuo derivatum.* Unde manifeſtum eſt quòd multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna quàm à ratione humana: & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quòd unius rei non ſunt plures menſuræ proximæ: poſſunt tamen eſſe plures menſuræ, quarum una ſub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quòd menſura proxima eſt homogenea menſurato, non autem menſura remota.

Ad tertium dicendum, quòd licet lex æterna ſit nobis ignota ſecundum quod eſt in mente divina, innoteſcit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem ſuperadditam.

Articulus V.

Utrum voluntas diſcordans à ratione errante ſit mala.

1.d.39. q.3.ar.2. cor & 4 art.3 per tot & 4. d.9 art. 3.q.2.ad 2.& ver. q.17.ar. 4. Et mal. q.2. art 2.ad 8. Et quodl.3. artic.13. & 15. & quodlib 9. artic.15. cor.& Rom.14 lect.2. cor.2.& l.3.cor. fin. Et Galat.5 cor.2.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas diſcordans à ratione errante non ſit mala. Ratio enim eſt regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur à lege æterna, ut dictum eſt: * ſed ratio errans non derivatur à lege æterna. Ergo ratio errans non eſt regula voluntatis humanæ: non eſt ergo voluntas mala, ſi diſcordat à ratione errante.

¶ 2. Præterea, Secundum Auguſt. (ſermo 6. de verb. Domini) † *inferioris poteſtatis præceptum non obligat, ſi contrarietur præcepto poteſtatis ſuperioris, ſicut ſi proconſul iubeat aliquid quod Imperator prohibet.* Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod eſt contra præceptum ſuperioris, ſcilicet Dei, cuius eſt ſumma poteſtas: Ergo dictamen rationis errantis non obligat, non eſt ergo voluntas mala ſi diſcordet à ratione errante.

¶ 3. Præterea, Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam ſpeciem malitiæ: ſed voluntas diſcordans à ratione errante, non poteſt reduci ad aliquam ſpeciem malitiæ; quia ſi ratio errans errat in hoc quod dicat eſſe fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci poteſt. Ergo voluntas diſcordans à ratione errante non eſt mala.

Sed contra, Sicut in primò actum eſt (ſeu 1. part. qu. 79. art. 3.) * *Conſcientia nihil aliud eſt quam applicatio ſcientiæ ad aliquem actum*: ſcientia autem in ratione eſt: voluntas ergo diſcordans à ratione errante eſt contra conſcientiam. Sed omnis talis voluntas eſt mala: dicitur enim Roman. 14. *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, id eſt, *omne quod eſt contra conſcientiam.* Ergo voluntas diſcordans à ratione errante eſt mala.

* Ar. p.e.
† In ſer. 6. de verbis Domini a medio tom. 10.
* qu. 79. art. 13.
† 1 p. q. 79. art. 13.

Concluſio.

Quævis voluntas à ratione ſive recta ſive errante diſcordans, ſemper eſt mala.

Respondeo dicendum, quòd cùm conſcientia ſit quodammodo dictamen rationis, eſt enim quædam applicatio ſcientiæ ad actum, ut in primo dictum eſt (1. part. ut ſup.) * idem eſt quærere utrum voluntas diſcordans à ratione errante ſit mala, quod quærere utrum conſcientia errans obliget.

Circa quod aliqui diſtinxerunt tria genera actuum: quidam enim ſunt boni ex genere, quidam ſunt indifferentes, quidam ſunt mali ex genere. Dicunt ergo quòd ſi ratio vel conſcientia dicat aliquid eſſe faciendum quod ſit bonum ex ſuo genere, non eſt ibi error. Similiter ſi dicat aliquid non eſſe faciendum quod eſt malum ex ſuo genere: eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed ſi ratio vel conſcientia dicat alicui, quod illa quæ ſunt ſecundum ſe mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ ſunt ſecundum ſe bona, ſint prohibita, erit ratio vel conſcientia errans: & ſimiliter ſi ratio vel conſcientia dicat alicui, quod id quod eſt ſecundum ſe indifferens, ut levare feſtucam de terra, ſit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conſcientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conſcientia errans circa indifferentia ſive præcipiendo, ſive prohibendo, obligat, ita quod voluntas diſcordans à tali ratione errante, erit mala & peccatum: ſed ratio vel conſcientia errans præcipiendo ea quæ ſunt per ſe mala, vel prohibendo ea quæ ſunt per ſe bona & neceſſaria ad ſalutem, non obligat. Unde in talibus voluntas diſcordans à ratione vel conſcientia errante, non eſt mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas diſcordans à ratione vel conſcientia errante eſt mala aliquo modo propter objectum, à quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum ſecundum ſui naturam, ſed ſecundum quod per accidens à ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum, vel ad vitandum: & quia objectum voluntatis eſt id quod proponitur à ratione, ut dictum eſt, * ex quo aliquid proponitur à ratione ut malum, voluntas dum in illud fertur, accipit rationem mali: hoc autem contingit non ſolùm in indifferentibus, ſed etiam in per ſe bonis, vel malis: non ſolum enim id quod eſt indifferens, poteſt accipere rationem boni vel mali per accidens, ſed etiam id quod eſt bonum poteſt accipere rationem mali: vel illud quod eſt malum, rationem boni, propter apprehenſionem rationis, putà abſtinere à fornicatione, bonum quoddam eſt, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, niſi ſecundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante, fertur in hoc ſub ratione mali, unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod eſt malum per ſe, ſed id quod eſt malum per accidens propter apprehenſionem rationis: & ſimiliter credere in Chriſtum eſt per ſe bonum & neceſſarium ad ſalutem, ſed voluntas non fertur in hoc niſi ſecundum quod à ratione proponitur, unde, ſi à ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum: non quia illud ſit malum ſecundum ſe, ſed quia eſt malum per accidens ex apprehenſione rationis, & ideo Philoſophus dicit in 7. Ethic. † quod *per ſe loquendo, incontinens eſt qui non ſequitur rationem rectam: per accidens autem, qui non ſequitur rationem falſam.* Unde dicendum quòd ſimpliciter omnis voluntas diſcordans à ratione ſive recta, ſive errante, ſemper eſt mala.

* qu. 8. art. 1.
† lib. 7. Ethic. 1. & l. 5. c. 9 ante medium tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd iudicium rationis errantis, licet non derivetur à Deo, tamen ratio errans iudicium ſuum proponit ut verum, & per conſequens ut à Deo derivatum, à quo eſt omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Auguſtini, habet locum quando cognoſcitur quod inferior poteſtas præcipit aliquid contra præceptum ſuperioris poteſtatis. Sed ſi aliquis crederet quod præceptum Proconſulis eſſet præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconſulis, contemneret præceptum Imperatoris: Et ſimiliter ſi aliquis homo cognoſceret quòd ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem ſequi: ſed tunc ratio non totaliter eſſet errans: ſed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem eſt contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio quando apprehendit aliquid ut malum, ſemper apprehendit illud ſub aliqua ratione mali, putà quia contrariatur divino præcepto, vel quia eſt ſcandalum, vel propter aliquod hujuſmodi: & tunc ad talem ſpeciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Articulus VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti ſit bona.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas concordans rationi erranti ſit bona. Sicut enim voluntas diſcordans à ratione, tendit in id quod ratio iudicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio iudicat bonum: ſed voluntas diſcordans à ratione, etiam errante, eſt mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, eſt bona. Suprà art. 5 & locis ibi inductis.

¶ 2. Præterea, Voluntas concordans præcepto Dei & legi æternæ ſemper eſt bona: ſed lex æterna & præceptum Dei proponitur nobis per apprehenſionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti eſt bona.

¶ 3. Præterea, Voluntas diſcordans à ratione errante eſt mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti ſit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, ſit mala: & ſic talis homo erit perplexus, & ex neceſſitate peccabit: quod eſt inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti eſt bona.

Sed contra, Voluntas occidentium Apoſtolos erat mala: ſed tamen concordabat rationi erranti ipſorum, ſecundum illud Ioan. 16. *Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obſequium ſe præſtare Deo,* Ergo voluntas concordans rationi erranti poteſt eſſe mala.

Concluſio.

Voluntas concordans rationi erranti circa ea, quæ quis ſcire tenetur ſemper eſt mala.

Respondeo dicendum, quòd ſicut præmiſſa quæſtio eadem eſt cum quæſtione qua quæritur. *Utrum conſcientia erronea liget:* ita iſta quæſtio eadem eſt cum illa qua quæritur. *Utrum conſcientia erronea excuſet.* Hæc autem quæſtio dependet ab eo, quòd ſuprà de ignorantia dictum eſt (qu. 6. art. 8.) * Dictum eſt enim ſuprà, quod ignorantia quandoque cauſat *involuntarium*, quandoque autem non. Et quia *bonum & malum* morale conſiſtit in actu inquantum eſt voluntarius, ut ex præmiſſis patet, (art. 2.) † manifeſtum eſt, quod illa ignorantia quæ cauſat *involuntarium* tollit rationem boni & mali moralis, non autem illa quæ *involuntarium* non cauſat. Dictum eſt etiam ſuprà, (qu. 6. art. 8.) † quod ignorantia quæ eſt aliquo modo volita ſive directè, ſive indirectè, non cauſat involuntarium. Et dico ignorantiam directè voluntariam, in quam actus voluntatis fertur: Indirectè autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud ſcire quod ſcire tenetur, ut ſuprà dictum eſt. (q. 6. a. 3.) * Si igitur ratio vel conſcientia erret errore voluntario vel directè vel propter negligentiam, quia eſt error circa id quod quis ſcire tenetur, tunc talis error rationis vel conſcientiæ non excuſat quin voluntas concordans rationi vel conſcientiæ ſic erranti ſit mala. Si autem ſit error qui cauſet *involuntarium*, proveniens ex ignorantia alicuius circunſtantiæ abſque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conſcientiæ excuſat, ut voluntas concordans rationi erranti non ſit mala: putà ſi ratio errans diceret, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic

* qu. 6. art. 8.
† Art. 2. huius q.
† qu. 6. art. 8.
* qu. 6. art. 3.

rationi

rationi erranti, eſt mala, eo quòd error iſte provenit ex ignorantia legis Dei, quam ſcire tenetur. Si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem ſubmiſſam eſſe ſuam uxorem, & ea petente debitum velit eam cognoſcere, excuſatur voluntas ejus, ut non ſit mala: quia error iſte ex ignorantia circunſtantiæ provenit, quæ excuſat, & *involuntarium* cauſat.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Dion. dicit in 2. cap. de div. nom.* *Bonum cauſatur ex integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus*, & ideo ad hoc quod dicatur *malum* id in quod fertur voluntas, ſufficit, ſive quod ſecundum ſuam naturam ſit malum, ſive quod apprehendatur ut malum: ſed ad hoc quod ſit *bonum*, requiritur quod utroque modo ſit bonum.

* cap. 4. parte 4. a med. illius.

Ad secundum dicendum, quòd lex æterna errare non poteſt, ſed ratio humana poteſt errare: & ideo voluntas concordans rationi humanæ non ſemper eſt recta, nec ſemper eſt concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut in ſyllogiſticis, *uno inconvenienti dato, neceſſe eſt alia ſequi*: ita in moralibus uno inconvenienti poſito, ex neceſſitate alia ſequuntur. Sicut ſuppoſito quod aliquis quærat inanem gloriam, ſive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, ſive dimittat, ſemper peccabit: nec tamen eſt perplexus, quia poteſt intentionem malam dimittere. Et ſimiliter ſuppoſito errore rationis, vel conſcientiæ, qui procedit ex ignorantia non excuſante, neceſſe eſt quod ſequatur *malum* in voluntate: nec tamen eſt homo perplexus, quia poteſt ab errore recedere, cùm ignorantia ſit vincibilis & voluntaria.

Articulus VII.

Utrum voluntatis bonitas in his, quæ ſunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

1. d. 38. art. 4. ad 4. & art. 5. cor. & d. 40. ar. 2. & in expoſ. lit. * Art. 2.

AD septimum ſic proceditur. Videtur, quòd bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum eſt enim ſuprà (art. 2.)* quòd bonitas voluntatis dependet ex ſolo objecto: ſed in his quæ ſunt ad finem, aliud eſt objectum voluntatis, & aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

¶ 2. Præterea, Velle ſervare mandatum Dei; pertinet ad voluntatem bonam: ſed hoc poteſt referri ad malum finem, ſcilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia conſequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

¶ 3. Præterea, *Bonum & malum* ſicut diverſificant voluntatem, ita diverſificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti: qui enim vult furari ut det eleemoſynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit 9. Confeſſionum, quòd *intentio remuneratur à Deo*, ſed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia eſt bonum: ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Conclusio.

Bonitas voluntatis in his quæ ad finem ſunt, ex ipſa intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quòd intentio dupliciter ſe poteſt habere ad voluntatem; Uno modo ut præcedens: alio modo ut conſequens. Præcedit quidem cauſaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis: & tunc ordo ad finem conſideratur ut ratio quædam bonitatis ipſius voliti, putà cùm aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipſo, quod fit propter Deum. Unde cùm bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut ſupra dictum eſt (art. 1. & 2.)* neceſſe eſt quòd dependeat ex intentione finis. Conſequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexiſtenti, putà ſi aliquis vellit aliquid facere, & poſtea referat illud in Deum. Et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione ſequenti, niſi quatenus reiteratur actus voluntatis cum ſequenti intentione.

* Art. 1. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando intentio eſt cauſa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum eſt*.

* In corp.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas non poteſt dici bona, ſi ſit intentio mala cauſa volendi, qui enim vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali: & ideo, prout eſt volitum ab ipſo, eſt malum, unde voluntas ejus eſt mala. Sed ſi intentio ſit conſequens, tunc voluntas potuit eſſe bona, & per intentionem ſequentem non depravatur ille actus voluntatis qui præceſſit, ſed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendũ, quòd ſicut iam dictum eſt* (a. 1. ad 2.) *malum contingit ex ſingularibus defectibus, bonum autem ex tota & integra cauſa*. Unde ſive voluntas ſit ejus quod eſt ſecundum ſe malum, & ſub ratione boni, ſive ſit bona, ſub ratione mali: ſemper voluntas erit mala. Sed ad hoc quòd ſit voluntas bona, requiritur quòd ſit boni ſub ratione boni, id eſt, quòd velit bonum & propter bonum.

* Art. 6. ad 1.

Articulus VIII.

Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate, ſequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

In 2. d. 40. ar. 1. Et ver. q. 22. ar. 2. ad 1.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quòd quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia ſuper illud Matth. 12. *Bonus homo de theſauro bono cordis ſui profert bona*, dicit Gloſſ.* *Tantum boni quis facit, quantum intendit*: Sed intentio non ſolum dat bonitatem actui exteriori, ſed etiam voluntati, ut dictum eſt (art. 7.)†. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

* Gloſſa interlin. ibid. † Artic. præced.

¶ 2. Præterea, *Augmentata cauſa augmentatur effectus*: ſed intentionis bonitas eſt cauſa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantùm voluntas eſt bona.

¶ 3. Præterea, In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: ſi enim aliquis proiiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus eſſet homicidii. Ergo pari ratione in bonis, tantum eſt bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, Poteſt eſſe intentio bona, & voluntas mala. Ergo pari ratione poteſt eſſe intentio magis bona, & voluntas minus bona.

Conclusio.

Quantitas bonitatis voluntatis non ſemper ſequitur quantitatem bonitatis intentionis: ſed malitiæ quantitas eſt ſecundum quantitatem malitiæ intentionis.

Respondeo dicendum, quòd circa actum & intentionem finis duplex quantitas poteſt conſiderari. Una, ex parte objecti, quia vult maius bonum, vel agit. Alia ex intenſione actus, quia intenſè vult vel agit: quod eſt maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriuſque quantum ad objectum, manifeſtum eſt quòd quantitas actus non ſequitur quantitatem intentionis; quod quidem ex parte actus exterioris contingere poteſt dupliciter. Uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum non eſt proportionatum fini illi; ſicut ſi quis daret decem libras, non poſſet conſequi ſuam intentionem, ſi intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta quæ ſupervenire poſſunt circa exteriorem actum, quæ non eſt in poteſtate noſtra removere: putà, aliquis intendit ire uſque Romam, & occurrunt ei impedimenta quòd non poteſt hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non eſt niſi uno modo: quia interiores actus voluntatis ſunt in poteſtate noſtra, non autem exteriores actus. Sed voluntas poteſt velle aliquod objectum non proportionatum fini intento, & ſic voluntas quæ fertur in illud objectum abſolutè conſideratum, non eſt tantum bona quantum eſt intentio. Sed quia etiam ipſa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum ſcilicet eſt ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, in quantum ſcilicet voluntas vult aliquod bonum magnum, ut finem, licet illud per quod vult conſequi tantum bonum, non ſit dignum illo bono. Si verò conſideretur quantitas intentionis & actus ſecundum intenſionem utriuſque, ſic intenſio intentionis redundat in actum interiorem & exteriorem voluntatis, quia ipſa intentio quodammodo ſe habet formaliter ad utrumque, ut ex ſupradictis patet (qu. 12. art. 4.)* licet materialiter intentione recta exiſtente intenſa, poſſit eſſe actus interior vel exterior non ita intenſus, materialiter loquendo, putà cum aliquis non ita intenſè vult medicinam ſumere, ſicut vult ſanitatem, tamen hoc ipſum quod eſt intenſè intendere ſanitatem, redundat formaliter in hoc quod eſt intenſè velle medicari. Sed tamen hoc eſt conſiderandum, quod intenſio actus interioris vel exterioris poteſt referri ad intenſionem ut objectum, putà cùm aliquis intendit intenſè velle, vel aliquid intenſè operari, & tamen non propter hoc intenſè vult vel operatur, quia quantitatem intenti boni non ſequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum eſt*. Et inde eſt quòd non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti conſiſtit in intenſione actus, ut infrà dicetur (qu. 114. art. 4.)†

* qu. 12. art. 4.

* In iſto art. † q. 114. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gloſſa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipuè conſiderat intentionem finis. Unde alia Gloſſa dicit ibidem, quòd *theſaurus cordis, intentio eſt, ex qua Deus iudicat opera*, bonitas enim intentionis, ut dictum eſt*, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd ſola bonitas intentionis non eſt tota cauſa bonæ voluntatis, unde ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quòd ſola malitia intentionis ſufficit ad malitiam voluntatis; & ideo etiam quantum mala eſt intentio, tantum etiam mala eſt voluntas: ſed non eſt eadem ratio de bonitate, ut dictum * eſt. (art. 7. ad 1. & 3.)

* Art. 7. ad 1. & 3.

Articulus IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

1. d. 48. art. 1. Et veri. q. 23. ar. 7. cor.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impoſſibile eſt enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Iſa. 55. *Sicut exaltantur cæli à terra, ita exaltatæ ſunt viæ meæ à viis veſtris, & cogitationes meæ à cogitationibus veſtris*. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, ſequeretur quod impoſſibile eſſet hominis voluntatem eſſe bonam, quod eſt inconveniens.

¶ 2. Præterea, Sicut voluntas noſtra derivatur à voluntate divina, ita ſcientia noſtra derivatur à ſcientia divina: ſed non requiritur ad ſcientiam noſtram, quòd ſit conformis ſcientiæ divinæ: multa enim Deus ſcit, quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quòd voluntas noſtra ſit conformis voluntati divinæ.

¶ 3. Præterea,

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Voluntas eſt actionis principium, ſed actio noſtra non poteſt conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas noſtra ſit conformis voluntati divinæ.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. 26. *Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis*: quod dicit quia *rectum vult eſſe hominem, & ad Deum dirigi*, ut Auguſt. dicit in Enchir. * Rectitudo autem voluntatis eſt bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

* *Habetur concione 1. in Pſ. 32. ſuper illud: Rectos decet collaudatio 8.*
† *art. 7.*
* *quæ. art. 8.*

Conclusio.

Cùm unumquodque bonum ſit inquantum attingit ad propriam menſuram: manifeſtum eſt humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt †, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autẽ ultimus voluntatis humanæ eſt ſummum bonum, quod eſt Deus, ut ſuprà dictum eſt (qu. 1. art. 7.) * Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quòd ordinetur ad ſummum bonum: hoc autem bonum, primo quidem & per ſe comparatur ad voluntatem divinam, ut objectum proprium ejus: illud autem *quod eſt primum in quolibet genere, eſt menſura & ratio omnium quæ ſunt illius generis*. (10. Metaph. text. 2.) Unumquodque autem rectum & bonum eſt inquantum attingit ad propriam menſuram. Ergo ad hoc quòd voluntas hominis ſit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas hominis non poteſt conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, ſed per imitationem: & ſimiliter conformatur ſcientia hominis ſcientiæ divinæ, inquantum cognoſcit verum: & actio hominis actioni divinæ, inquantum eſt agenti conveniens Æ: hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam. Unde patet ſolutio

Ad secundum & tertium argumentum.

Articulus X.

Utrum neceſſarium ſit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quòd ſit bona.

Inf. q. 19. art. 1. ad 3. & 1. 2. qu. 104. art. 4. ad 5. & 1. d 48. ar. 3. ver. q. 23. a. 7 & 8. & op. 9. q. 87.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas hominis non debeat ſemper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim poſſumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehenſum eſt objectum voluntatis: ſed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non poteſt humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

¶ 2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præſcit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem ſuam divinæ voluntati in volito, ſequeretur quòd homo teneretur velle ſuam damnationem: quod eſt inconveniens.

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur velle aliquid quod eſt contra pietatem. Sed ſi homo vellet illud quod Deus vult, hoc eſſet quandoque contra pietatem: putà cùm Deus vult mori patrem alicuius, ſi filius hoc idem vellet contra pietatem eſſet. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem ſuam voluntati divinæ in volito.

Sed contra, Quia ſuper illud pſalm. 32. *Rectos decet collaudatio* dicit Gloſſa. * *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult*: ſed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

* *Aug. concione 1. de primo in Pſal. 32, tom. 8.*

¶ 2. Præterea, Forma voluntatis eſt ex objecto ſicut & cuiuſlibet actus: ſi ergo tenetur homo conformare voluntatem ſuam voluntati divinæ, ſequitur quòd teneatur conformare in volito.

¶ 3. Præterea, Repugnantia voluntatum conſiſtit in hoc, quòd homines diverſa volunt, ſed quicunque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicunque non conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Conclusio.

Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter non autem materialiter.

* *Art. 5.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex prædictis patet (a. 5.) * voluntas fertur in ſuum objectum ſecundum quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione conſiderari diverſimodè, ita quod ſub una ratione eſt bonum, & ſecundum aliam rationem non bonum. Et ideo ſi voluntas alicuius velit illud eſſe ſecundum quod habet rationem boni, eſt bona: & voluntas alterius ſi velit illud idem non eſſe ſecundum quòd habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem dum vult occiſionem latronis, quia iuſta eſt: voluntas autem alterius putà uxoris vel filii qui vult non occidi ipſum, inquantum eſt ſecundum naturam mala occiſio, eſt etiam bona. Cùm autem voluntas ſequatur apprehenſionem rationis, vel intellectûs, ſecundum quod ratio boni apprehenſi fuerit communior, ſecundum hoc & voluntas fertur in bonum communius, ſicut patet ex exemplo propoſito: nam iudex habet curam boni communis quod eſt iuſtitia, & ideo vult occiſionem latronis quæ habet rationem boni ſecundum relationem ad ſtatum communem: uxor autem latronis conſiderare habet bonum privatum familiæ, & ſecundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius univerſi, eſt id quod eſt apprehenſum à Deo, qui eſt univerſi factor & gubernator: unde quicquid vult, vult ſub ratione boni communis, quod eſt ſua bonitas, quæ eſt bonum totius univerſi: Apprehenſio autem creaturæ ſecundum ſuam naturam eſt alicuius boni particularis, proportionati ſuæ naturæ. Contingit autem aliquid eſſe bonum ſecundum rationem particularem, quod non eſt bonum ſecundum rationem univerſalem: aut è converſò, ut dictum eſt *. Et ideo contingit quòd aliqua voluntas eſt bona, volens aliquid ſecundum rationem particularem conſideratum: quod tamen Deus non vult ſecundum rationem univerſalem, & è converſò. Et inde eſt etiam quòd poſſunt diverſæ voluntates diverſorum hominum circa oppoſita eſſe bonæ, prout ſub diverſis rationibus particularibus volunt hoc eſſe, vel non eſſe. Non eſt autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, niſi referat illud in bonum commune, ſicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuſlibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem ſumitur quaſi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur: unde ad hoc quòd aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quòd illud particulare bonum ſit volitum materialiter, bonum autem commune divinum ſit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum divinum & commune; ſed non materialiter, ratione iam dicta *. Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ: quia ſecundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo: ſecundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei ſecundum rationem cauſæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem conſequentem naturam vel apprehenſionem particularem huius rei habet res a Deo ſicut à cauſa effectiva. Unde conſuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Eſt & alius modus conformitatis, ſecundum rationem cauſæ formalis, ut ſcilicet homo velit aliquid ex charitate ſicut Deus vult: & iſta etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod eſt proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd volitum divinum, ſecundum rationem communem quale ſit, ſcire poſſumus. Scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult ſub ratione boni: & ideo quicunque vult aliquid ſub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari neſcimus quid Deus velit: & quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem noſtram divinæ voluntati. In ſtatu tamen gloriæ omnes videbunt, in ſingulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult: & ideo non ſolum formaliter, ſed materialiter in omnibus ſuam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non vult damnationem alicuius ſub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum eſt mors, quia ipſe *vult omnes homines ſalvos fieri*, ſed vult iſta ſub ratione iuſtitiæ: unde ſufficit circa talia quod homo velit iuſtitiam Dei & ordinem naturæ ſervari. Unde patet ſolutio Ad tertium.

Ad primum verò, quòd in contrarium obiiciebatur dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipſam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod eſt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd ſpecies & forma actus magis attenditur ſecundum rationem objecti, quam ſecundum id quod eſt materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt repugnantia voluntatum, quando aliqui diverſa volunt non ſecundum eandem rationem: ſed ſi ſub una ratione eſſet aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum: quod tamen non eſt in propoſito.

QUÆSTIO XX.

De bonitate & malitia exteriorum actuum humanorum in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de bonitate & malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum bonitas & malitia per prius ſit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

¶ Secundò, utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

¶ Tertiò, utrum ſit eadem bonitas & malitia interioris & exterioris actus.

¶ Quartò, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia ſupra actum interiorem.

¶ Quintò, utrum eventus ſequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem.

¶ Sextò, utrum idem actus exterior poſſit eſſe bonus & malus.

Articulus Primus.

Utrum bonitas vel malitia per prius ſit in actu voluntatis; vel in actu exteriori.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd *bonum & malum* per prius conſiſtat in actu exteriori, quàm in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut ſuprà dictum eſt (quæſt. 19. a. 2.) * Sed actus exterior eſt objectum interioris actus voluntatis, dicimus enim velle furtum, vel velle dare eleemoſynam: ergo *malum & bonum* per prius eſt in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

¶ 2. Præterea, *Bonum* per prius convenit fini, quia ea quæ ſunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem: actus

autem

Digitized by Google

autem voluntatis non poteſt eſſe finis: ut ſuprà dictum eſt, (q.1.a.1.ad 2.) † actus autem alterius potentiæ poteſt eſſe finis. Ergo per prius conſiſtit bonum in actu potentiæ alterius, quàm in actu voluntatis.

¶ 3. Præterea, Actus voluntatis formaliter ſe habet ad actum exteriorem, ut ſuprà dictum eſt (q.18.a.6.)*. Sed id quod eſt formale, eſt poſterius; nam forma advenit materiæ. Ergo per prius eſt *bonum* & *malum* in actu exteriori, quàm in actu voluntatis.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in lib. retractationum (lib.1.c.9.) quòd *voluntas eſt, qua peccatur, & rectè vivitur.* Ergo bonum & malum morale per prius conſiſtit in voluntate.

CONCLUSIO.

Actus exterioris bonitas, ſi conſideretur ſecundum ſuam naturam, magis à ratione quàm à voluntate eſt: ſed ſi ſecundum operis exequutionem ſpectetur, ſequitur voluntatis bonitatem, quæ eſt ejus principium.

Respondeo dicendum, quòd aliqui actus exteriores poſſunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo ſecundum genus ſuum & ſecundum circunſtantias in ipſis conſideratas: ſicut dare eleemoſynam ſervatis debitis circunſtantiis, dicitur eſſe bonum. Alio modo dicitur aliquid eſſe bonum, vel malum ex ordine ad finem: ſicut dare eleemoſynam propter inanem gloriam, dicitur eſſe malum. Cùm autem finis ſit proprium objectum voluntatis, manifeſtum eſt quod iſta ratio *boni* vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorem: bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior ſecundum ſe propter debitam materiam & debitas circunſtantias, non derivatur à voluntate, ſed magis à ratione. Unde, ſi conſideretur bonitas exterioris actus ſecundum quod eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, prior eſt quàm bonitas actus voluntatis: ſed, ſi conſideretur ſecundum quod eſt in executione operis, ſequitur bonitatem voluntatis quæ eſt principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus exterior eſt objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehenſum & ordinatum per rationem; & ſic eſt prius bonum quàm actus voluntatis: in quantum verò conſiſtit in executione operis, eſt effectus voluntatis, & ſequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd finis eſt prior in intentione, ſed eſt poſterior in executione.

Ad tertium dicendum, quòd forma ſecundum quod eſt recepta in materia, eſt poſterior, viâ generationis quàm materia, licet ſit prior naturâ: ſed ſecundum quod eſt in cauſa agente, eſt omnibus modis prior, voluntas autem comparatur ad actum exteriorem, ſicut cauſa efficiens: unde bonitas actus volũtatis eſt forma exterioris actus, ſicut in cauſa agente exiſtens.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate & malitia voluntatis.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd tota bonitas & malitia actus exterioris dependeat ex volũtate. Dicitur enim Matth.7. *Non poteſt arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos:* per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus, ſecundum gloſſ.* ergo non poteſt eſſe, quòd voluntas interior ſit bona, & actus exterior ſit malus, aut è converſò.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in lib. retractionum (ubi ſup.) † quòd *non niſi voluntate peccatur:* ſi ergo non ſit peccatum in voluntate; non erit peccatum in exteriori gradu: & ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

¶ 3. Præterea, Bonum & malum, de quo nunc loquimur, ſunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per ſe dividunt genus, ſecundum Philoſophum in 7. Metaph. (text.43.) * cùm igitur actus ſit moralis ex eo quòd eſt voluntarius, videtur quod *bonum* & *malum* accipitur in actu ſolum ex parte voluntatis.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit in lib. contra Mendacium (cap 7.) † quòd *quædam ſunt, quæ nullo quaſi bono fine, aut bona voluntate poſſunt bene fieri.*

CONCLUSIO.

Tota bonitas & malitia exterioris actus ſecundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate & malitia pendet, quæ verò ex circunſtantiis, à ratione cauſatur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt (art.1.) * in exteriori actu poteſt conſiderari duplex bonitas, vel malitia. Una ſecundum debitam materiam & circunſtantias. Alia ſecundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ eſt ſecundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate: illa autem quæ eſt ex debita materia, vel circunſtantiis, dependet ex ratione, & ex hac dependet bonitas voluntatis ſecundum quod in ipſam fertur.

Eſt autem conſiderandum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu.19. art.6.& 7.) * ad hoc quod aliquid ſit malum, ſufficit unus ſingularis defectus: ad hoc autem quòd ſit ſimpliciter bonum, non ſufficit unum ſingulare bonum, ſed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas ſit bona & ex objecto proprio, & ex fine, conſequens eſt actum exteriorem eſſe bonum: Sed non ſufficit ad hoc quod actus exterior ſit bonus, bonitas voluntatis, quæ eſt ex intentione finis: ſed ſi voluntas ſit mala ſive ex intentione finis, ſive ex actu volito conſequens eſt actum exteriorem eſſe malum.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas bona, prout ſignificatur per arborem bonam, eſt accipienda ſecundum quod habet bonitatem & ex actu volito, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quòd non ſolum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem; ſed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quòd *voluntarium* dicitur non ſolum actus interior voluntatis, ſed etiam actus exteriores: prout à voluntate procedunt & ratione: & ideo circa utroſque actus poteſt eſſe differentia *boni* & *mali.*

ARTICULUS III.

Utrum bonitas, & malitia ſit eadem exterioris & interioris actus.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non eadem ſit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis & exterioris actus. Actus enim interioris principium eſt vis animæ interior apprehenſiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium eſt potentia exequens motum: ubi autem ſunt diverſa principia actionis, ibi ſunt diverſi actus: actus autem eſt ſubjectum bonitatis, vel malitiæ: non poteſt autem eſſe idem accidens in diverſis ſubjectis. Ergo non poteſt eſſe eadem bonitas interioris & exterioris actus.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt quæ *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2. Ethic. (cap.5. vel 6.) * Sed alia eſt virtus intellectualis in potentia imperante, & alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet in principio 2. Ethic.† Ergo alia eſt bonitas actus interioris, quæ eſt potentiæ imperantis, & alia eſt bonitas actus exterioris, quæ eſt potentiæ imperatæ.

¶ 3. Præterea, Cauſa & effectus idem eſſe non poſſunt, nihil enim eſt cauſa ſui ipſius: ſed bonitas actus interioris eſt cauſa bonitatis actus exterioris, aut è converſò, ut dictum eſt (art.1. & 2.) * Ergo non poteſt eſſe eadem bonitas utriuſque.

Sed contra eſt, quod ſuprà oſtenſum eſt (qu.18. art.6.) † quod actus voluntatis ſe habet ut formale ad actum exteriorem: ex formali autem & materiali fit unum. Ergo eſt una bonitas actus interioris & exterioris.

CONCLUSIO.

Bonitas & malitia exterioris actus ſecundum relationem ad finem, eadem eſt cum bonitate & malitia interioris actus voluntatis: ſed ſecundum relationem ad circunſtantias, non una, ſed diverſæ ſunt, bonitas interioris actus & exterioris, etſi una in alteram redundet.

Respondeo dicendum quòd, ſicut ſuprà dictum eſt (qu.17. art.4.& qu.18.art.6.) * actus interior voluntatis & actus exterior, prout conſiderantur in genere moris, ſunt unus actus: contingit autem quandoque actum qui eſt unus ſubjecto, habere plures *rationes bonitatis* vel malitiæ, & quandoque unam *tantum*. Sic ergo *dicendum*, quod quandoque eſt eadem bonitas vel malitia interioris actus & exterioris, quandoque alia & alia. Sicut enim dictum eſt (qu.18.art.6.) * prædictæ duæ bonitatis vel malitiæ ſcilicet interioris & exterioris actus, adinvicem ordinantur. Cõtingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid eſt bonum ex hoc ſolum quod ad aliud ordinatur: ſicut potio amara ex hoc ſolo eſt bona, quod eſt ſanativa: unde non eſt alia bonitas ſanitatis & potionis, ſed una & eadem. Quandoque verò illud quod ad aliud ordinatur, habet in ſe aliquam rationem boni, etiã præter ordinem ad aliud bonum: ſicut medicina ſaporoſa habet rationem boni delectabilis, præter hoc quod eſt ſanativa. Sic ergo dicendum, quando actus exterior eſt bonus vel malus ſolum ex ordine ad finem, tunc eſt omnino eadem bonitas & malitia actus voluntatis quæ per ſe reſpicit finem, & actus exterioris, qui reſpicit finem mediante actu voluntatis. Cùm autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam ſecundum ſe, ſcilicet ſecundum materiam vel circunſtantiam, tunc bonitas exterioris actus eſt una, & bonitas voluntatis quæ eſt ex fine, eſt alia: ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, & bonitas materiæ & circunſtantiarum redundat in actum voluntatis, ſicut iam dictum eſt. (art.1.)

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat quod actus interior & exterior ſunt diverſi ſecundum *genus naturæ*, ſed tamen ex eis ſic diverſis conſtituitur unum in *genere moris*, ut ſuprà dictum eſt (qu.17.art.4.)

Ad secundum dicendum, quòd ſicut dicitur in 6. Ethic.† Virtutes morales ordinantur ad ipſos actus virtutum, qui ſunt quaſi fines, prudentia autem quæ eſt in ratione, ad ea quæ ſunt ad finem, & propter hoc requiruntur diverſæ virtutes. Sed ratio recta de ipſo fine virtutum, non habet aliam bonitatem, quàm bonitatem virtutis, ſecundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quòd quando aliquid ex uno derivatur in alterum, ſicut ex cauſa agente univoca, tunc aliud eſt quod eſt in utroque: ſicut cùm calidum calefacit, alius numero eſt calor calefacientis & calor calefacti, licèt idem ſit in ſpecie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum ſecundum analogiam vel proportionem, tunc eſt tantum unum numero: ſicut à ſano quod eſt in corpore animalis, derivatur ſanum ad medicinam & urinam, nec alia ſanitas eſt medicinæ & urinæ, quàm ſanitas animalis, quam medicina facit, & urina ſignificat: & hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, & è converſò, ſcilicet ſecundum ordinem unius ad alterum.

ARTI

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

Vtrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia ſupra actum interiorem.

Inf.q.24. a.3.cor. Et 2.2.q. 76.art 4. ad 2.& 2.d.40.a. 3.& ma. q.2.a.2. ad 8. * Ex hom.19. in Matt. aliquantulum à princip. tom.2. † ar.præced. * Ibid.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur quòd exterior actus non addat in bonitate, vel malitia ſupra actum interiorem. Dicit enim Chryſ. ſuper Matth. (homil. 19.) * *voluntas eſt, quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem teſtimonia ſunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter ſe, ut ſciat quomodo iudicet, ſed propter alios: ut omnes intelligant, quia iuſtus eſt Deus; ſed *malum* vel *bonum* magis eſt æſtimandum ſecundum iudicium Dei, quàm ſecundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam ſuper actum interiorem.

¶ 2. Præterea, Vna & eadem eſt bonitas interioris & exterioris actus, ut dictum eſt (art.3.) † ſed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia ſuper actum interiorem.

¶ 3. Præterea, Tota bonitas creaturæ nihil addit ſupra bonitatem divinam, quia tota derivatur à bonitate divina, ſed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem è converſò, ut dictum eſt (art.3.) * non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia ſuper alterum.

SED CONTRA, Omne agens intendit conſequi bonum, & vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, fruſtra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut deſiſtit à malo opere, quod eſt inconveniens.

CONCLUSIO.

Bonitas exterioris actus quam habet ex bonitate finis, non niſi per accidens addit ad bonitatem interioris actus; ea verò quam habet ſecundum materiam & convenientes circumſtantias, cùm ſit ſicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem, vel malitiam.

RESPONDEO dicendum, quòd ſi loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, niſi contingat ipſam voluntatem ſecundum ſe fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis, quod quidem videtur poſſe contingere tripliciter. Uno modo *ſecundum numerum*; putà cùm aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, & tunc quidem non facit, poſtmodum autem vult & facit, duplicatur actus voluntatis: & ſic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo *quantum ad extenſionem*, putà cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, & propter aliquod impedimentum deſiſtit, alius autem continuat motum voluntatis quouſque opus perficiat, manifeſtum eſt quod hujuſmodi voluntas eſt diuturnior in bono vel malo, & ſecundum hoc eſt peior vel melior. Tertiò *ſecundum intenſionem*: ſunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum ſunt delectabiles vel pœnoſi, nati ſunt intendere voluntatem vel remittere, conſtat autem quod quantò voluntas intenſius tendit in bonum vel malum, tanto eſt melior vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet ſecundum materiam & debitas circumſtantias, ſic comparatur ad voluntatem ut terminus & finis: & hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc, quòd conſequitur finem vel attingit terminum. Unde non eſt perfecta voluntas, niſi ſit talis quæ opportunitate data operetur. Si verò poſſibilitas deſit, voluntate exiſtente perfecta, ut operaretur ſi poſſet, defectus perfectionis quæ eſt ex actu exteriori, eſt ſimpliciter involuntarius. Involuntarium autem ſicut non meretur pœnam vel præmium, in operando bonum aut malum: ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, ſi homo involuntariè ſimpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malũ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Chryſ. loquitur quando voluntas hominis eſt conſummata, & non ceſſatur ab actu, niſi propter impotentiam faciendi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet à bonitate finis: ſed bonitas actus exterioris quam habet à materia & circumſtantiis, eſt alia à bonitate voluntatis quæ eſt ex fine, non autem alia à bonitate voluntatis, quam habet ex ipſo actu volito; ſed comparatur ad ipſam, ut ratio & cauſa ejus, ſicut ſuprà dictum eſt *. Et per hoc etiam patet ſolutio AD TERTIUM. (* Art.1.)

ARTICULUS V.

Vtrum eventus ſequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Inf.q.73. art.8. Et mal. qu. 1.art.3. ad 15. & q.3.a.10. ad 5. * lib.2. c.6 in princip. tom.5.

AD QVINTUM ſic proceditur. Videtur quod eventus ſequens addat bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexiſtit in cauſa: ſed eventus conſequuntur actus, ſicut effectus cauſas: ergo virtute præexiſtunt in actibus. Sed *unumquodque ſecundum ſuam virtutem iudicatur bonum vel malum: nam virtus eſt, quæ bonum facit habentem,* ut dicitur in 2. Ethic.* Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

¶ 2. Præterea, Bona quæ faciunt auditores, ſunt effectus quidam conſequentes ex prædicatione Doctoris, ſed hujuſmodi bona redundant ad meritũ prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philippenſium 4. *Fratres mei chariſſimi & deſideratiſſimi, gaudium meum, & corona mea.* Ergo eventus ſequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

¶ 3. Præterea, Pœna non additur niſi creſcente culpa; unde dicitur Deut.25. *pro menſura peccati erit & plagarum modus*, ſed ex eventu ſequente additur ad pœnam; dicitur enim Exod.21. quod *ſi bos fuerit cornupeta ab heri & nudiuſtertius, & conteſtati ſunt dominum ejus, nec recluſerit eum, occideritque virum aut mulierem, & bos lapidibus obruetur, & dominum illius occident:* non autem occideretur, ſi bos non occidiſſet hominem, etiam non recluſus. Ergo eventus ſequens addit ad bonitatẽ vel malitiã actus.

¶ 4. Præterea, Si aliquis ingerat cauſam mortis, percutiendo, vel ſententiam dando, & mors non ſequatur, non contrahitur irregularitas: contraheretur autem ſi mors ſequeretur. Ergo eventus ſequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

SED CONTRA, Eventus ſequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus: putà ſi aliquis det eleemoſynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemoſynam facit: & ſimiliter ſi aliquis patienter ferat iniuriam ſibi factam, non propter hoc excuſatur ille qui fecit. Ergo eventus ſequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

CONCLUSIO.

Eventus ſequens præcogitatus, auget bonitatem vel malitiam exterioris actus: non præcogitatus autem ſi per accidens vel in paucioribus ſequitur, non auget: aliud eſt ſi in pluribus, vel per ſe ſequatur.

RESPONDEO dicendum, quòd eventus ſequens aut eſt præcogitatus, aut non. Si eſt præcogitatus, manifeſtum eſt quòd addit ad bonitatem vel malitiam actus. Cùm enim aliquis cogitans quod ex opere ſuo multa mala poſſunt ſequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus eſſe magis inordinata. Si autem eventus ſequens non ſit præcogitatus, tunc diſtinguendum eſt: quia ſi per ſe ſequitur ex tali actu, & ut in pluribus, ſecundum hoc eventus ſequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifeſtum eſt enim meliorem actum eſſe ex ſuo genere, ex quo poſſunt plura bona ſequi, & peiorem, ex quo nata ſunt plura mala ſequi. Si verò per accidens, & ut in paucioribus, tunc eventus ſequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua ſecundum illud quod eſt per accidens, ſed ſolum ſecundum illud quod eſt per ſe.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus cauſæ exiſtimatur ſecundum effectus per ſe, non autem ſecundum effectus per accidens.

AD SECUNDUM dicendum quòd bona quæ auditores faciunt, conſequuntur ex prædicatione Doctoris, ſicut effectus per ſe, unde redundant ad præmium prædicatoris: & præcipuè quando ſunt præintenta.

AD TERTIUM dicendum, quòd eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, & per ſe ſequitur ex tali cauſa, & & iterum ponitur ut præcogitatus: & ideo imputatur ad pœnam.

AD QUARTUM dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi irregularitas ſequeretur culpam: non autem ſequitur culpam, ſed factum, propter aliquem defectum Sacramenti.

ARTICULUS VI.

Vtrum idem actus exterior poſſit eſſe bonus & malus.

Inf.q.71. a.6.c. & 21.q. 93.a.1. ad 1.& 4.ad 1. Et 2.d 40.art.4. ad 1.& q.2.a.b. ad 1. & ver. q.1.a.4. c.& q.1. a.3 cor. * lib 5. Phyſic. text.39. & 40. tom.2. † lib.3. Phyſic. text.18. 19.20. tom.2.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd unus actus poſſit eſſe bonus & malus. Motus enim eſt unus qui eſt continuus, ut dicitur in 5.* Phyſic. (text.39.& 40.) ſed motus unus continuus poteſt eſſe bonus & malus; putà ſi aliquis continuè ad Eccleſiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, poſtea intendat Deo ſervire. Ergo unus actus poteſt eſſe bonus & malus.

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſ. in 3. † Phyſic. actio & paſſio ſunt unus actus: ſed poteſt eſſe bona paſſio, ſicut Chriſti; & actio mala, ſicut Iudæorũ. Ergo unus actus poteſt eſſe bonus & malus.

¶ 3. Præterea, Cùm ſervus ſit quaſi inſtrumentum domini, actio ſervi eſt actio domini, ſicut actio inſtrumenti eſt actio artificis: ſed poteſt contingere quod actio ſervi procedat ex bona voluntate domini, & ſic ſit bona, & ex voluntate mala ſervi, & ſic ſit mala. Ergo idem actus poteſt eſſe bonus & malus.

SED CONTRA, Contraria non poſſunt eſſe in eodem: ſed bonum & malum ſunt contraria: ergo unus actus non poteſt eſſe bonus & malus.

CONCLUSIO.

Si conſideretur unus actus ut eſt unus in genere moris, fieri non poteſt ut ſit bonus & malus: verum ſi conſideretur ut eſt unus unitate naturæ & non unitate moris, ſic unum eundémque actum bonum & malum eſſe nihil vetat.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil prohibet aliquid eſſe unum ſecundum quod eſt in uno genere, & eſſe multiplex ſecundum quod refertur ad aliud genus: ſicut ſuperficies continua, eſt una ſecundum quod conſideratur in genere quantitatis; tamen eſt multiplex ſecundum quod refertur ad genus coloris, ſi partim ſit alba, & partim nigra. Et ſecundum hoc nihil prohibet aliquem actum eſſe unum ſecundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non eſt unus ſecundum quod refertur ad genus moris: ſicut & è converſò, ut dictum eſt (art.3.)* Ambulatio enim continua eſt unus actus ſecundum *genus naturæ*: poteſt tamen contingere quòd ſint plures ſecundum *genus moris*, ſi mutetur ambulantis voluntas, quæ eſt principium actuum moraliũ. Si ergo accipiatur unus actus, prout eſt in *genere moris*, impoſſibile eſt; quòd ſit bonus & malus bonitate & malitia morali: ſi tamen ſit unus *unitate naturæ*, & non *unitate moris*, poteſt eſſe bonus & malus. (* Art.3.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille motus continuus qui procedit ex diverſa intentione, licet ſit unus *unitate naturæ*, non eſt tamen unus *unitate moris*.

AD

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd actio & paſſio pertinent ad genus moris inquantum habent rationem voluntarii: & ideo ſecundum quod diverſa voluntate dicuntur voluntaria, ſecundum hoc ſunt duo moraliter: & poteſt ex una parte ineſſe *bonum*: & ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum, quòd actus ſervi inquantum procedit ex voluntate ſervi, non eſt actus domini, ſed ſolum inquantum procedit ex mandato domini: unde ſic non facit ipſum malum mala voluntas ſervi.

QUÆSTIO XXI.

De conſequentibus actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his, quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum actus humanus, inquantum eſt bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

¶ Secundò, utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

¶ Tertiò, utrum habeat rationem meriti vel demeriti.

¶ Quartò, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Articulus Primus.

Utrum actus humanus inquantum eſt bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

2.d.4.q.2. a.1.ad 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd actus humanus inquantum eſt bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim ſunt monſtra in natura, ut dicitur in 2.* Phyſ. (text. 82.) monſtra autem non ſunt actus, ſed ſunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ: ea autem quæ ſunt ſecundum artem & rationem, imitantur ea quæ ſunt ſecundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod eſt inordinatus & malus, non habet rationem peccati.

* lib. 2. Phyſ. text 81. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Peccatum, ut dicitur in 2. Phyſic. (text. 82.) * accidit in natura & arte, cùm non pervenitur ad finem intentum à natura, vel arte: ſed bonitas vel malitia actus humani maximè conſiſtit in intentione finis, & ejus proſecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

* Ibid.

¶ 3. Præterea, Si malitia actus induceret rationem peccati, ſequeretur quod ubicunque eſſet *malum*, ibi eſſet peccatum: hoc autem eſt falſum: nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati: non ergo ex hoc quod aliquis actus eſt malus, habet rationem peccati.

Sed contra, Bonitas actus humani, ut ſupra oſtenſum eſt (qu. 19. art. 4.) * principaliter dependet à lege æterna: & per conſequens malitia ejus in hoc conſiſtit, quod diſcordat à lege æterna: ſed hoc facit rationem peccati. Dicit enim Auguſt. 22. contra Fauſtum (text. 27.) † quod *peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem æternam.* Ergo actus humanus ex hoc quod eſt malus, habet rationem peccati.

* qu. 19. art. 4. † lib. 22. contra Fauſt. c. 27. in princip. tom. 6.

Concluſio.

Cùm ex eo actus bonus *vel* malus *dicatur, quòd rationis & æternæ legis ordinem ſequatur vel non ſequatur, actum humanum ex hoc quod bonus eſt vel malus, rectitudinis habere rationem, vel peccati neceſſarium eſt.*

Reſpondeo dicẽdum, quòd *malum* in plus eſt quam peccatũ, ſicut & *bonum* plus eſt quàm *rectum*: quælibet enim privatio boni in quocunque conſtituit rationem mali: ſed peccatum propriè conſiſtit in actu, qui agitur propter finem aliquem dum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem ſecundum aliquam regulam menſuratur, quæ quidem regula, in his quæ ſecundum naturam agunt, eſt ipſa virtus naturæ quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali ſecundum naturalem inclinationem in finem, tunc ſervatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, ſcilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his verò quæ aguntur per voluntatem regula proxima eſt ratio humani: regula autem ſuprema eſt lex æterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem ſecundum ordinem rationis & legis æternæ, tunc actus eſt rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis (qu. 19. art.) * quod omnis actus voluntarius eſt malus per hoc quod recedit ab ordine rationis & legis æternæ, & omnis actus bonus concordat rationi & legi æternæ. Unde ſequitur quod actus humanus ex hoc quòd eſt bonus, vel malus habeat rationem, rectitudinis vel peccati.

* qu. 19.

Ad primum ergo dicendum, quòd monſtra dicuntur eſſe peccata inquantum producta ſunt ex peccato in actu naturæ exiſtente.

Ad ſecundum dicendum, quòd duplex eſt finis, ſcilicet ultimus & propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus à fine ultimo, qui eſt perfectio generati; non autem deficit à quocunque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, ſemper eſt defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus, eſt ordinabilis ad beatitudinem, quæ eſt ultimus finis: licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit & conſequitur: unde etiam cùm intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipſa intentione hujuſmodi finis, poteſt inveniri ratio rectitudinis & peccati.

Ad tertium dicendum, quòd unumquodque ordinatur ad finem per actum ſuum: & ideo ratio peccati, quæ conſiſtit in deviatione ab ordine ad finem, propriè conſiſtit in actu: ſed pœna reſpicit perſonam peccantem, ut in primo dictum eſt *.

* 1. p. q. 48.

Articulus II.

Utrum actus humanus, inquantum eſt bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

3. d. 4. q. 3. q. 2. co. Et 4. d. 16. qu. 3. ad 1 & q. 6. ar. 2. ad 3. & mal. q. 2. a. 2 ad 3.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur, quòd actus humanus ex hoc quòd eſt bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur à natura, ut dicitur in 2. Phyſ. * Sed tamen ea quæ ſunt naturalia, non ſunt laudabilia, neque culpabilia, ut dicitur in 3. Eth. † Ergo actus humanus ex hoc quod eſt malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ: & per conſequens, non ex hoc quod eſt bonus, habet rationem laudabilis.

* tex. 82. 83. 84. † cap. 5. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis: quia, ut dicitur in 2. Phyſic. * *peccat Grammaticus non rectè ſcribens, & Medicus non rectè dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit; quia ad induſtriam artificis pertinet quod poſſit & bonum opus facere & malum, cùm voluerit. Ergo videtur quòd actus moralis ex hoc quod eſt malus, non habeat rationem culpabilis.

* tex. 82. com. 2.

¶ 3. Præterea, Dionyſ. dicit in 4. cap. de divin. nom. † quòd *malum eſt infirmum & impotens*: ſed infirmitas, vel impotentia, vel tollit, vel diminuit rationem culpæ: non ergo actus humanus eſt culpabilis ex hoc quod eſt malus.

† c. 4. p. 4. a med.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit, quòd *laudabilia ſunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria*: ſed actus boni ſunt actus virtutis, quia virtus eſt quæ *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit* ut dicitur in 2. Ethicorum *, unde actus oppoſiti ſunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod eſt bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

* lib. 2. Eth. c. 6. in princ. tom. 5.

Concluſio.

Cùm omnes humani actus à nobis liberè procedant, neceſſarium eſt, omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut *malum* eſt in plus quàm peccatum, ita peccatum eſt in plus quàm culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim eſt aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem ſui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando eſt in poteſtate ipſius, ita quòd habeat dominium ſui actus: hoc autem eſt in omnibus actibus voluntariis quia per voluntatem homo dominium ſui actus habet, ut ex ſuprà dictis patet *. Unde relinquitur, quòd *bonum* vel *malum* in ſolis actibus voluntariis conſtituit rationem laudis vel culpæ: in quibus idem eſt *malum, peccatum & culpa.*

* qu. 1. a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus naturales non ſunt in poteſtate naturalis agentis, cùm natura ſit determinata ad unum: & ideo licet in actibus naturalibus ſit peccatum, non tamen eſt ibi culpa.

Ad ſecundum dicendum, quòd ratio aliter ſe habet in artificialibus & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod eſt aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ: finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cùm autem peccatum ſit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum eſt * in actu artis contingit dupliciter eſſe peccatum. Uno modo per deviationem à fine particulari intento ab artifice: & hoc peccatum erit proprium arti: puta ſi artifex intendens facere bonum opus, faciat malum: vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo per deviationem à fine communi humanæ vitæ: & hoc modo dicetur peccare, ſi intendat facere malum opus, & faciat, per quod alius decipiatur: ſed hoc peccatum non eſt proprium artificis inquantum artifex: ſed inquantum homo eſt: unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex, ſed ex ſecundo culpatur homo inquantum homo. Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, ſemper peccatum & malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ: & ideo culpatur ex tali peccato homo, & inquantum eſt homo, & inquantum moralis eſt: unde Philoſophus dicit in 6. Ethicor. * quod *in arte volens peccans eſt eligibilior, circa prudentiam autem minus*; ſicut & in virtutibus moralibus, quarum prudentia eſt directiva.

* Art. 1.

* lib. 6. Eth. c. 5. circa fin. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd illa infirmitas, quæ eſt in malis voluntariis, ſubjacet poteſtati hominis: & ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

Articulus III.

Utrum actus humanus, inquantum eſt bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

2. d. 40. a. 5. Et 4. d. 16. qu. 3. ar. 2. q. 1. ad 1. & mal. q. 2. a. 2 ad 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter ſuam bonitatem vel malitiam. *Meritum* enim & *demeritum* dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum ſolum habet in his quæ ad alterum ſunt: ſed non omnes actus humani boni vel mali ſunt ad alterum, ſed quidam ſunt ad ſeipſum: ergo non omnis

actus

Digitized by Google

actus humanus bonus, vel malus hab:t rationem meriti vel demeriti.

¶ 2. Præterea, Nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod diſponit ut vult de eo cuius eſt dominus: ſicut ſi homo deſtruat rem ſuam, non punitur, ſicut ſi deſtrueret rem alterius. Sed homo eſt dominus ſuorum actuum: ergo ex hoc quod benè vel male diſponit de ſuo actu, non meretur pœnam vel præmium.

¶ 3. Præterea, Ex hoc quod aliquis ſibiipſi acquirit bonum non meretur ut ei benè fiat ab alio: & eadem ratio eſt de malis: ſed ipſe actus bonus, eſt quoddam bonum & perfectio agentis, actus autem inordinatus eſt quoddam malum ipſius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

Sed contra eſt, quod dicitur Iſaiæ 3. *Dicite iuſto, quoniam benè, quoniam fructum adinventionum ſuarum comedet: væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Conclusio.

Actus humani, ut boni vel mali, meriti vel demeriti, rationem habent, ſecundum retributionem iuſtitiæ ad alterum.

Respondeo dicendum, quòd *meritum*, & *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem quæ fit ſecundum iuſtitiam: retributio autem ſecundum iuſtitiam, fit alicui ex eo quod agit in profectum, vel nocumentum alterius. Eſt autem conſiderandum quod unuſquiſque in aliqua ſocietate vivens, eſt aliquo modo pars & membrum totius ſocietatis. Quicunque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in ſocietate exiſtentis, hoc redundat in totam ſocietatem: ſicut qui lædit manum: per conſequens lædit hominem. Cùm ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius ſingularis perſonæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo ſecundum quod debetur ei retributio à ſingulari perſona quam iuvat vel offendit: alio modo ſecundum quod debetur ei retributio à toto collegio. Quando verò aliquis ordinat actum ſuum directè in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio, primò quidem & principaliter à toto collegio, ſecundariò verò ab omnibus collegii partibus. Cùm verò aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, ſecundum quod ipſe eſt pars collegii: licet debeatur ei retributio in quantum eſt bonum vel malum ſingularis perſonæ, quæ eſt eadem agenti; niſi fortè à ſeipſo, ſecundum quandam ſimilitudinem, prout eſt iuſtitia hominis ad ſeipſum. Sic igitur patet, quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis ſecundum quod eſt in poteſtate voluntatis: rationem verò rectitudinis & peccati ſecundum ordinem ad finem: rationem verò meriti & demeriti ſecundum retributionem iuſtitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quandoque actus hominis boni vel mali, licet non ordinentur ad bonum vel malum alterius ſingularis perſonæ, tamen ordinantur ad bonum vel malum alterius quod eſt ipſa communitas.

Ad secundum dicendum, quòd homo (qui habet dominium ſui actus) ipſe etiam in quantum eſt alterius, ſcilicet communitatis, cuius eſt pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus ſuos benè vel malè diſponit: ſicut etiam, ſi alia ſua de quibus communitati ſervire debet, bene vel malè diſpenſat.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipſum bonum vel malum quod aliquis ſibi facit per ſuum actum, redundat in communitatem: ut dictum eſt *. [* In cor. art.]

Articulus IV.

Utrum actus humanus, inquantum eſt bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

[Heb. 6. lect. 1.] AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd actus humanus bonus vel malus, non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum eſt (a. 3.) [* Art. 3.] * *meritum*, & *demeritum* importat ordinem ad recompenſationem profectus vel damni ad alterum illati: ſed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectũ vel damnum ipſius Dei, dicitur enim Iob. 35. *Si peccaveris, quid ei nocebis? porrò ſi iuſtè egeris, quid donabis ei?* ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

¶ 2. Præterea, Inſtrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum qui utitur inſtrumento, quia tota actio inſtrumenti eſt utentis ipſo. Sed homo in agendo eſt inſtrumentum divinæ virtutis principaliter ipſum moventis: unde dicitur Iſaiæ 10. *Nunquid gloriabitur ſecuris contra eum qui ſecat in ea? aut exaltabitur ſerra contra eum à quo trahitur?* ubi manifeſtè hominem agentem comparat inſtrumento. Ergo bene agendo vel malè, non meretur vel demeretur apud Deum.

¶ 3. Præterea, Actus humanus habet rationem meriti vel demeriti inquantum ordinatur ad alterum: ſed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccleſ. ult. *Cuncta quæ fiunt adducit Deus in iudicium, ſive bonum, ſive malum*, ſed iudicium importat retributionem, reſpectu cuius *meritum* vel *demeritum* dicitur: ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Conclusio.

Cùm Deus ſit gubernator & totius univerſi rector, præſertim rationalium creaturarum, illarum finis exiſtens: actus humani vel boni vel mali, non tantum apud homines, ſed apud Deum meritorii vel demeritorii eſſe dicuntur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.) * [* Art. 1.] actus alicuius hominis habet rationem meriti, vel demeriti ſecundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione ejus, vel ratione communitatis: utroque autem modo actus noſtri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipſius, inquantum eſt ultimus hominis finis: eſt autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut ſupra habitum eſt (qu. 19. art. 10.) * [* qu. 19. art. 10.] unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non ſervat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte verò totius communitatis univerſi, quia in qualibet communitate, ille qui regit communitatem, præcipuè habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ benè vel malè fiunt in communitate. Eſt autem Deus gubernator & rector totius univerſi, ſicut in primo habitum eſt (qu. 103. art. 1.) & ſpecialiter rationalium creaturarum. [* qu. 103. art. 6.] Unde manifeſtum eſt, quod actus humani habent rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad ipſum; alioquin ſequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quòd per actum hominis Deo ſecundum ſe nihil poteſt accreſcere vel deperire; ſed tamen homo inquantum in ſe eſt, aliquid ſubtrahit Deo, vel ei exhibet, cùm ſervat, vel non ſervat ordinem quem Deus inſtituit.

Ad secundum dicendum, quòd homo ſic movetur à Deo, ut inſtrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat ſeipſum per liberum arbitrium, ut ex ſuprà dictis patet *: & ideo [* qu. 10. art. 4.] per ſuum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quòd homo non ordinatur ad communitatem politicam ſecundum ſe totum, & ſecundum omnia ſua: & ideo non oportet quod quilibet actus ejus ſit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam: ſed totum quod homo eſt, & quod poteſt & habet, ordinandum eſt ad Deum: & ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti vel demeriti, apud Deum, quantum eſt ex ipſa ratione actus.

QUÆSTIO XXII.

De ſubjecto paſſionum animæ in tres articulos diviſa.

POſt hoc conſiderandum eſt de paſſionibus animæ.

Et primò, in generali. Secundò in ſpeciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas conſideranda: Primò, quidem de ſubjecto earum. Secundò; de differentia earum. Tertiò, de comparatione earum adinvicem. Quartò, de malitia & bonitate ipſarum.

Circa primum quæruntur tria:

¶ Primò, utrum aliqua paſſio ſit in anima.

¶ Secundò, utrum magis in parte appetitiva, quàm in apprehenſiva.

¶ Tertiò, utrum magis ſit in appetitu ſenſitivo, quàm intellectivo qui dicitur voluntas.

Articulus Primus.

Utrum aliqua paſſio ſit in anima.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd nulla paſſio ſit in anima. Pati enim eſt proprium materiæ: ſed anima non eſt compoſita ex materia & forma, ut in primo habitum * eſt (qu. 75. art. 5.) Ergo nulla paſſio eſt in anima. [3. d. 15. q. 2. & de verit. q. 26. art. 1. & 2. cor. * qu. 75. art. 5.]

¶ 2. Præterea, Paſſio eſt motus, ut dicitur in 3. † Phyſicorum (text. 19.) ſed anima non movetur, ut probatur in primo de anima. Ergo paſſio non eſt in anima. [† text. 19. 20. 21. & ſeq.]

¶ 3. Præterea, Paſſio eſt via in corruptionem: nam *omnis paſſio magis facta abiicit à ſubſtantia*, ut dicitur in lib. * Topicorum. Sed anima eſt incorruptibilis. Ergo nulla paſſio eſt in anima. [* l. 6. c. 2. iuxta princip. & med.]

Sed contra, eſt quod Apoſtolus dicit ad Roman. 7. *Cùm eſſemus in carne, paſſiones peccatorum, quæ per legem erant operabantur in membris noſtris?* peccata autem ſunt propriè in anima. Ergo & paſſiones, quæ dicuntur *peccatorum*, ſunt in anima.

Conclusio.

Cùm contingat animam ſpeciem ſentire & intelligere, & ad compoſiti transſmutationem mutari, aliquam ei paſſionem communiter acceptam convenire neceſſarium eſt: paſſionem autem propriè dictam, nonniſi per accidens attribui certum eſt.

Respondeo dicendum, quòd pati dicitur tripliciter. Uno modo communiter, ſecundum quod omne *recipere* eſt *pati*, etiamſi nihil abiiciatur à re, ſicut ſi dicatur aërem pati, quando illuminatur; hoc autem magis eſt perfici quam pati. Alio modo dicitur propriè pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non eſt conveniens rei: ſicut cùm corpus animalis ſanatur, dicitur pati, quia recipit ſanitatem, ægritudine abjecta. Alio modo quando è converſò contingit; ſicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas ſanitate abjecta: & hic eſt propriiſſimus modus paſſionis: nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod eſt ſibi conveniens, maximè videtur ad aliud trahi. Et ſimiliter in primo de generatione (t. 18.) * dicitur, quod quādo ex ignobiliori [* text. 18.]

genera

Digitized by Google

generatur nobilius eſt generatio ſimpliciter, & corruptio ſecundum quid : è converſò autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit eſſe in anima paſſionem. Nam ſecundum receptionem tantum, dicitur quòd ſentire & intelligere eſt quoddam *pati*. Paſſio autem cum adiectione, non eſt niſi ſecundum tranſmutationem corporalem: unde paſſio propriè dicta non poteſt competere animæ, niſi per accidens, inquantum ſcilicet compoſitum patitur. Sed in hoc eſt diverſitas : nam quando hujuſmodi tranſmutatio fit in deterius, magis propriè habet rationem paſſionis, quàm quando fit in melius; unde triſtitia magis propriè eſt paſſio, quàm lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quòd pati ſecundum quod eſt cum adiectione & tranſmutatione, proprium eſt materiæ : unde non invenitur niſi in compoſitis ex materia & forma. Sed pati, prout importat receptionem ſolam, non eſt neceſſarium quod ſit materiæ, ſed poteſt eſſe cuiuſcunque exiſtentis in potentia. Anima autem etſi non ſit compoſita ex materia & forma, habet tamen aliquid potentialitatis, ſecundum quam convenit ſibi recipere & pati, ſecundum quod intelligere pati eſt, ut dicitur in 3. de anima (art.18.) *

* lib. 3. de anima text.12. tom.1.
† tex.63. tom.2.

Ad secundum dicendum, quòd pati & moveri, etſi non conveniat animæ per ſe, convenit tamen ei per accidens, ut in primo de anima † dicitur (text.63.)

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de paſſione, quæ eſt cum tranſmutatione ad deterius: & hujuſmodi paſſio animæ convenire non poteſt niſi per accidens : per ſe autem convenit compoſito quod eſt corruptibile.

Articulus II.

Utrum paſſio magis ſit in parte appetitiva, quàm in apprehenſiva.

Inf.q.41. a.1.cor. & 3.qu. 15.ar.4. cor. & verit.q. 26.art 3. cor. & 12. & d.a.d. 3.a.1.& 2.Ethic. lect.5. co.1.fin. & 1.Pe-lect.2. co.1.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd paſſio magis ſit in parte animæ apprehenſiva, quàm in parte appetitiva. Quod enim eſt *primum in quolibet genere, videtur eſſe maximum illorum quæ ſunt in genere illo, & cauſa aliorum*, ut dicitur in 2. Metaph. (text.4.) * Sed paſſio prius invenitur in parte apprehenſiva, quàm in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, niſi paſſione præcedente in parte apprehenſiva. Ergo paſſio eſt magis in parte apprehenſiva, quàm in parte appetitiva.

* lib.2. Metaph. text.4. tom.3.
† lib.9. cap.4.in princip. tom.5.

¶ 2. Præterea, Quod eſt magis activum, videtur eſſe minus paſſivum : actio enim paſſioni opponitur : ſed pars appetitiva eſt magis activa quàm pars apprehenſiva. Ergo videtur quòd in parte apprehenſiva magis ſit paſſio.

¶ 3. Præterea, Sicut appetitus ſenſitivus eſt virtus in organo corporali, ita & vis apprehenſiva ſenſitiva. Sed paſſio animæ fit propriè loquendo ſecundum tranſmutationem corporalem. Ergo non magis eſt paſſio in parte appetitiva ſenſitiva, quàm in apprehenſiva ſenſitiva.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit in 9.† de civitate Dei, (cap.4.) quòd *motus animi, quos Græci πάθη, noſtri autem, ſicut Cicero*, perturbationes; *quidam* affectiones vel affectus, *quidam verò (ſicut in Græco habetur expreſſiùs)* paſſiones *vocant*, ex quo patet quod paſſiones animæ ſunt idem quod affectiones: ſed affectiones manifeſtè pertinent ad partem appetitivam, & non ad apprehenſivam. Ergo & paſſiones magis ſunt in appetitiva, quam in apprehenſiva.

Conclusio.

Cùm homo magis per vim appetitivam, quàm per apprehenſivam ad res ipſas trahatur, paſſiones quoque magis in appetitiva quam in apprehenſiva reperiri neceſſe eſt.

* a.præc.

Respondeo dicendum, quòd ſicut iam dictum * eſt (a.1.) nomine paſſionis importatur, quòd patiens trahatur ad id quod eſt agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quàm per vim apprehenſivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipſas res, prout in ſeipſis ſunt: unde Philoſophus dicit in 6. * Metaph. (text.8.) quòd *bonum & malum*, quæ ſunt objecta appetitivæ potentiæ, *ſunt in ipſis rebus*. Vis autem apprehenſiva non trahitur ad rem ſecundum quod in ſeipſa eſt, ſed cognoſcit eam ſecundum intentionem rei, quam in ſe habet, vel recipit ſecundum proprium motum: unde & ibidem † dicitur, quòd *verum & falſum* (quæ ad cognitionem pertinent) *non ſunt in rebus, ſed in mente*. Unde patet, quòd ratio paſſionis magis invenitur in parte appetitiva, quàm in parte apprehenſiva.

* lib.6. Metaph. text 8. tom.3.
† ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd intenſio è converſò ſe habet in his quæ pertinent ad perfectionem, & in his quæ pertinent ad defectum : nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intenſio per acceſſum ad unum primum principium; cui quantò eſt aliquid propinquius; tantò eſt magis intenſum, ſicut intenſio lucidi attenditur per acceſſum ad aliquid ſummè lucidum, cui quantò aliquid magis appropinquat, tantò eſt magis lucidum. Sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intenſio non per acceſſum ad aliquod ſummum, ſed per receſſum à perfecto, quia in hoc ratio privationis & defectus conſiſtit : & ideo quantò minus recedit à primo, tantò eſt minus intenſum : & propter hoc in principio ſemper invenitur parvus defectus, qui poſtea procedendo magis multiplicatur; paſſio autē ad defectū pertinet, quia eſt alicuius ſecundum quod eſt in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, ſcilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ & paſſionis, in aliis autem conſequenter plus : & ſic etiam in priori vi animæ, ſcilicet apprehenſiva, invenitur minus de ratione paſſionis.

Ad secundum dicendum, quòd vis appetitiva dicitur eſſe magis activa, quia eſt magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipſo, ex quo habet quòd ſit magis paſſiva; ſcilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout eſt in ſeipſa: per actionem enim exteriorem venimus ad conſequendas res.

* 1.p.q. 78.ar.3.

Ad tertium dicendum, quòd, ſicut in primo * dictum eſt, (qu.78.art.3.) dupliciter organum animæ poteſt tranſmutari. Uno modo, tranſmutatione ſpirituali, ſecundum quod recipit intentionem rei, & hoc per ſe invenitur in actu apprehenſivæ virtutis ſenſitivæ : ſicut oculus immutatur à viſibili, non ita quod coloretur, ſed ita quòd recipiat intentionem coloris. Eſt autem & alia naturalis tranſmutatio organi, prout organum tranſmutatur quantum ad ſuam naturalem diſpoſitionem : putà quod calefit aut infrigidatur, vel alio modo ſimiliter tranſmutatur : & hujuſmodi tranſmutatio per accidens ſe habet ad actum apprehenſivæ virtutis ſenſitivæ; putà cùm oculus fatigatur ex forti intuitu, vel diſſolvitur ex vehementia viſibilis : Sed ad actum appetitus ſenſitivi per ſe ordinatur hujuſmodi tranſmutatio : unde in diffinitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis tranſmutatio organi; ſicut dicitur, quòd *ira eſt accenſio ſanguinis circa cor*. Unde patet quod ratio paſſionis magis invenitur in actu ſenſitivæ virtutis appetitivæ, quàm in actu ſenſitivæ virtutis apprehenſivæ, licet utraque ſit actus organi corporalis.

Articulus III.

Utrum paſſio ſit magis in appetitu ſenſitivo, quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

* c.2.p.1. in fin.illius.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd paſſio non magis ſit in appetitu ſenſitivo, quàm in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionyſ. * 2. cap. de div. nomin. quòd *Hierotheus ex quadam eſt doctus diviniore inſpiratione, non ſolum diſcens, ſed etiam patiens divina*; ſed paſſio divinorum non poteſt pertinere ad appetitum ſenſitivum, cuius objectum eſt bonum ſenſibile. Ergo paſſio eſt in appetitu intellectivo, ſicut & in ſenſitivo.

¶ 2. Præterea, *Quantò activum eſt potentius, tantò paſſio eſt fortior*: ſed objectum appetitus intellectivi, quod eſt bonum univerſale, eſt potentius activum, quàm objectum appetitus ſenſitivi, quod eſt particulare bonum. Ergo ratio paſſionis magis invenitur in appetitu intellectivo, quàm in appetitu ſenſitivo.

¶ 3. Præterea, Gaudium & amor paſſiones quædam eſſe dicuntur : ſed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, & non ſolum in ſenſitivo : alioquin non attribuerentur in ſcripturis Deo, & Angelis. Ergo paſſiones non magis ſunt in appetitu ſenſitivo, quàm in intellectivo.

* lib 2. orth.fid. c.22.circa princ.
† eod.lib. & cap.

Sed contra eſt, quod dicit Damaſcenus in * 2. libro (de fide orth.c.22.) deſcribens animales paſſiones : *Paſſio eſt motus appetitivæ virtutis ſenſibilis, in imaginatione boni vel mali.* Et aliter † : *Paſſio eſt motus irrationalis animæ per ſuſceptionem boni & mali.*

Conclusio.

Cùm nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis tranſmutatio, magis propriè in appetitu ſenſitivo quàm intellectivo paſſionis ratio invenitur.

* Art.1. & 2. ad 3.

Respondeo dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt †, paſſio propriè invenitur ubi eſt tranſmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus ſenſitivi; & non ſolū ſpiritualis, ſicut eſt in apprehenſione ſenſitiva, ſed etiam naturalis : In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua tranſmutatio corporalis : quia hujuſmodi appetitus non eſt virtus alicuius organi, unde patet quòd ratio paſſionis magis propriè invenitur in actu *appetitus* ſenſitivi, quàm intellectivi, ut etiam patet per diffinitiones Damaſceni * inductas.

* in arg. Sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quòd *paſſio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina & coniunctio ad ipſa per amorem : quod tamen fit ſine tranſmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo paſſionis non ſolùm dependet ex virtute agentis, ſed etiam ex paſſibilitate patientis : quia quæ ſunt benè paſſibilia, multum patiuntur etiam à parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi ſit magis activum, quàm objectum appetitus ſenſitivi, tamen appetitus ſenſitivus eſt magis paſſivus.

* lib 9. c.5.circa fin.to.5.

Ad tertium dicendum, quòd amor & gaudium, & alia hujuſmodi cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus ſecundum appetitum intellectivum, ſignificant ſimplicem actum voluntatis cum ſimilitudine effectus abſque paſſione. Unde dicit, Auguſtinus 9. * de civit. Dei. (cap.5.) *Sancti Angeli & ſine ira puniunt, & ſine miſeria compaſſione ſubveniunt, & tamen iſtarum nomina paſſionum conſuetudine locutionis humanæ etiam in eos uſurpantur, propter quandam operum ſimilitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUÆSTIO XXIII.

De differentia paſſionum ab invicem, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de paſſionum differentia adinvicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor :

¶ Primò, utrum paſſiones quæ ſunt in concupiſcibili, ſint diverſæ ab his quæ ſunt in iraſcibili.

¶ Secundò, utrum contrarietates paſſionum iraſcibilis ſint ſecundum contrarietatem boni & mali.

Digitized by Google

¶ Tertiò, utrum ſit aliqua paſſio non habens contrarium,
¶ Quartò, utrum ſint aliquæ paſſiones differentes ſpecie in eadem potentia non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum paſſiones quæ ſunt in concupiſcibili, ſint diverſæ ab his quæ ſunt in iraſcibili.

Ver. 25. q. 25. ar. 4. * lib. 2. Eth c. 5. circa pr. tom. 5.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd paſſiones eædem ſint in iraſcibili & in concupiſcibili. Dicit enim Philoſophus in ſecundo * Ethicor. quòd paſſiones animæ ſunt, quas ſequitur gaudium & triſtitia: ſed gaudium & triſtitia ſunt in concupiſcibili: ergo omnes paſſiones ſunt in concupiſcibili: non ergo ſunt aliæ in iraſcibili, & aliæ in concupiſcibili.

* Eſt gl. Hier. ibi ex loco c. 6. † lib 2. Topic. cap. 3. in loco 25. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Matth. 13. ſuper illud: *Simile eſt regnum cœlorum fermento* &c. dicit Gloſſ. * Hier. *In ratione poſſideamus prudentiam, in iraſcibili odium vitiorum, in concupiſcibili deſiderium virtutum.* Sed odium eſt in concupiſcibili, ſicut & amor, cui contrariatur, ut dicitur in ſecundo † Topicor. (cap. 3.) Ergo eadem paſſio eſt in concupiſcibili & iraſcibili.

¶ 3. Præterea, Paſſiones & actus differunt ſpecie ſecundum objecta: ſed paſſionum iraſcibilis & concupiſcibilis eadem objecta ſunt, ſcilicet *bonum* & *malum*. Ergo eædem paſſiones ſunt iraſcibilis & concupiſcibilis.

* 1 p. q. 81. art. † qu. 22. art. 2.

SED CONTRA, Diverſarum potentiarum actus ſunt ſpecie diverſi, ſicut videre & audire: ſed iraſcibilis & concupiſcibilis ſunt duæ potentiæ dividentes appetitum ſenſitivum, ut in primo * dictum eſt (qu. 81. art. 2.) Ergo cùm paſſiones ſint motus appetitus ſenſitivi, ut † ſupra dictum eſt (qu. 22. art. 2.) paſſiones quæ ſunt in iraſcibili, erunt aliæ ſecundum ſpeciem à paſſionibus quæ ſunt in concupiſcibili.

CONCLUSIO.

Sicut iraſcibilis potentia & potentia concupiſcibilis ſpecie differunt; ita omnes paſſiones ad iraſcibilem attinentes differunt ſpecie à paſſionibus, quæ ſunt in concupiſcibili.

* 1. p. q. 77. art. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſiones quæ ſunt in iraſcibili & in concupiſcibili, differunt ſpecie. Cùm enim diverſæ potentiæ habeant diverſa objecta, ut in primo * dictum eſt, (qu. 77. art. 3.) neceſſe eſt quòd paſſiones diverſarum potentiarum ad diverſa objecta referantur: unde multò magis paſſiones diverſarum potentiarum ſpecie differunt. Maior enim differentia objecti requiritur ad diverſificandam ſpeciem potentiarum, quam ad diverſificandam ſpeciem paſſionum, vel actuum. Sicut enim in naturalibus diverſitas generis conſequitur diverſitatem potentiæ materiæ, diverſitas autem ſpeciei diverſitatem formæ in eadem materia: ita in actibus animæ, actus ad diverſas potentias pertinentes, ſunt non ſolùm ſpecie, ſed etiam genere diverſi: actus autem vel paſſiones reſpicientes diverſa objecta ſpecialia comprehenſa ſub uno communi objecto unius potentiæ, differunt ſicut ſpecies illius generis. Ad cognoſcendum ergo quæ paſſiones ſunt in iraſcibili, & quæ in concupiſcibili, oportet aſſumere objectum utriuſque potentiæ: dictum * eſt autem in (1. quæſt. 81. art. 1.), quod objectum potentiæ concupiſcibilis eſt *bonum*, vel *malum* ſenſibile ſimpliciter acceptum, quod eſt delectabile, vel doloroſum. Sed quia neceſſe eſt quòd interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiſcendo aliquod hujuſmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiuſmodi malum, inquantum hoc eſt quodammodo elevatum ſupra facilem poteſtatem animalis; ideo ipſum *bonum*, vel *malum*, ſecundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, eſt objectum iraſcibilis. Quæcunque ergo paſſiones reſpiciunt abſolutè *bonum*, vel *malum*, pertinent ad concupiſcibilem; ut gaudium, triſtitia, amor, & odium, & ſimilia. Quæcunque verò paſſiones reſpiciunt *bonum* vel *malum* ſub ratione ardui, prout eſt aliquid adipiſcibile, vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad iraſcibilem; ut audacia, & timor, ſpes, & hujuſmodi.

* 1. p. q. 81. art. 1.

* 1 p. q. 81. ar. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut in primo * dictum eſt (qu. 81. art. 2.) ad hoc vis iraſcibilis data eſt animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiſcibilis in ſuum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiſcendi, vel propter difficultatem mali ſuperandi. Et ideo paſſiones iraſcibilis omnes terminantur ad paſſiones concupiſcibilis: & ſecundum hoc etiam paſſiones quæ ſunt in iraſcibili, conſequuntur gaudium & triſtitiam, quæ ſunt in concupiſcibili.

* loco in arg. citato.

AD SECUNDUM dicendum, quòd odium vitiorum attribuit Hier. * iraſcibili, non propter rationem odii, quæ propriè competit concupiſcibili: ſed propter impugnationem, quæ pertinet ad iraſcibilem.

AD TERTIUM dicendum, quòd bonum inquantum eſt delectabile, movet concupiſcibilem: ſed ſi bonum habet quandam difficultatem ad adipiſcendum, ex hoc ipſo habet aliquid repugnans concupiſcibili: & ideò neceſſarium fuit eſſe aliam potentiam, quæ in id tenderet, & ratio eſt eadem de malis, & hæc potentia eſt iraſcibilis. Unde ex conſequenti paſſiones concupiſcibilis & iraſcibilis ſpecie differunt.

Inf. q. 40. art 4. & p. 45. a. 1. ad 2. & 3. d. 26. q. 1 art. 3. cor & verit. q. 26 ar. 4. * Art. 1. ad 1.

ARTICULUS II.

Utrum contrarietas paſſionum iraſcibilis ſit ſecundum contrarietatem boni & mali.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd contrarietas paſſionum iraſcibilis non ſit niſi ſecundum contrarietatem *boni & mali*. Paſſiones enim iraſcibilis ordinantur ad paſſiones concupiſcibilis, ut dictum * eſt (art. 1. ad 1.) ſed paſſiones concupiſcibilis non contrariantur, niſi ſecundum contrarietatem *boni & mali*, ſicut amor & odium, gaudium & triſtitia: ergo nec paſſiones iraſcibilis.

* lib. 5. Phyſic. text. 48. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Paſſiones differunt ſecundum objecta, ſicut & motus ſecundum terminos: ſed contrarietas non eſt in motibus, niſi ſecundum contrarietatem terminorum, ut patet in 5. * Phyſicor. (text. 48.) ergo neque in paſſionibus eſt contrarietas paſſionum, niſi ſecundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus eſt *bonum* vel *malum*: ergo in nulla potentia appetitiva poteſt eſſe contrarietas paſſionum, niſi ſecundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

* In principio primi libri Ethic. tom. 5. † lib 3. Ethic 7. tom 5.

¶ 3. Præterea, Omnis paſſio animæ attenditur ſecundum acceſſum & receſſum, ut Avicen. dicit in 6. de naturalibus: ſed acceſſus cauſatur ex ratione boni, receſſus autem ex ratione mali; quia ſicut *bonum eſt quod omnia appetunt*, ut dicitur in primo * Ethicorum (cap. 1.) *ita malum eſt quod omnia fugiunt*: ergo contrarietas in paſſionibus animæ non poteſt eſſe niſi ſecundum *bonum* & *malum*.

SED CONTRA, Timor & audacia ſunt contraria, ut patet in tertio † Ethic. ſed timor & audacia non differunt ſecundum *bonum* & *malum*; quia utrumque eſt reſpectu aliquorum malorum: ergo non omnis contrarietas paſſionum iraſcibilis, eſt ſecundum contrarietatem *boni* & *mali*.

CONCLUSIO.

In paſſionibus iraſcibilis reperitur contrarietas, tam ſecundum objecta, quam ſecundum acceſſum & receſſum ab eodem termino. In paſſionibus autem concupiſcibilis ſecundum objecta tantum.

* lib. 3. Phyſic. text. 19. 20. 21. & aliis ſeq. tom. 1 † lib 6. Phyſic à text 45. uſque ad 52. t. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſio quidam motus eſt, ut dicitur in 3. * Phyſicor. Unde oportet contrarietatem paſſionum accipere ſecundum contrarietatem motuum vel mutationum. Eſt autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in 6. † Phyſicorum. Una quidem *ſecundum acceſſum & receſſum ab eodem termino*; quæ quidem contrarietas eſt propriè mutationum, id eſt, generationis, quæ eſt mutatio ad *eſſe*; & corruptionis, quæ eſt mutatio ab *eſſe*. Alia autem *ſecundum contrarietatem terminorum*, quæ propriè eſt contrarietas motuum: ſicut dealbatio, quæ eſt motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ eſt motus ab albo in nigrum. Sic igitur in paſſionibus animæ duplex contrarietas invenitur. Una quidem ſecundum contrarietatem objectorum, ſcilicet *boni* & *mali*. Alia verò *ſecundum acceſſum & receſſum ab eodem termino*. In paſſionibus quidem concupiſcibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ ſcilicet eſt ſecundum objecta: in paſſionibus autem iraſcibilis invenitur utraque. Cuius ratio eſt quia objectum concupiſcibilis, ut ſupra dictum eſt, (a. 1.) * eſt *bonum* vel *malum ſenſibile* abſolutè: bonum autem inquantum bonum, non poteſt eſſe terminus ut *à quo*, ſed ſolum ut *ad quem*: quia nihil refugit bonum inquantum bonum, ſed omnia appetunt ipſum. Similiter nihil appetit malum inquantum hujuſmodi, ſed omnia fugiunt ipſum: & propter hoc malum non habet rationem termini ad quem, ſed ſolum termini *à quo*. Sic igitur omnis paſſio concupiſcibilis reſpectu boni, eſt *ut in ipſum*, ſicut amor, deſiderium, & gaudium. Omnis verò paſſio reſpectu mali, eſt *ut ab ipſo*: ſicut odium, fuga, ſeu abominatio & triſtitia. Unde in paſſionibus concupiſcibilis non poteſt eſſe contrarietas ſecundum acceſſum & receſſum ab eodem objecto: ſed objectum iraſcibilis eſt *ſenſibile bonum vel malum*, non quidem abſolutè, ſed ſub ratione difficultatis vel arduitatis, ut ſupra * dictum eſt. (art. 1.) Bonum autem arduum, ſive difficile, habet rationem ut in ipſum tendatur, inquantum eſt bonum, quod pertinet ad paſſionem ſpei, & ut ab ipſo recedatur inquantum eſt arduum & difficile, quod pertinet ad paſſionem deſperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur inquantum eſt malum; & hoc pertinet ad paſſionem timoris: habet etiam rationem ut in ipſum tendatur, ſicut in quoddam arduum, per quod ſcilicet aliquid evadit ſubjectionem *mali*: & ſic tendit in ipſum audacia. Invenitur ergo in paſſionibus iraſcibilis contrarietas ſecundum contrarietatem *boni & mali*, ſicut inter ſpem & timorem. Et iterum, ſecundum acceſſum & receſſum ab eodem termino, ſicut inter audaciam & timorem.

* Art. præced.

* Ibid.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum ſit aliqua paſſio animæ non habens contrarium.

* Art. præced.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd omnis paſſio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim paſſio animæ eſt in iraſcibili, vel in concupiſcibili, ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * ſed utræque paſſiones habent contrarietatem ſuo modo: ergo omnis paſſio animæ habet contrarium.

¶ 2. Præterea, Omnis paſſio animæ habet *bonum* vel *malum* pro objecto, quæ ſunt objecta univerſaliter appetitivæ partis: ſed paſſioni, cuius objectum eſt *bonum*, opponitur paſſio, cuius objectum eſt *malum*. Ergo omnis paſſio habet contrarium.

* Ibid.

¶ 3. Præterea, Omnis paſſio animæ eſt ſecundum acceſſum vel ſecundum receſſum, ut dictum * eſt (art. 2.) ſed cuilibet acceſſui contrariatur receſſus, & è converſò. Ergo omnis paſſio animæ habet contrarium.

* cap. 5. parum à princip. tom. 5.

SED CONTRA, Ita eſt quædam paſſio animæ. Sed nulla paſſio contraria ponitur iræ, ut patet in 4. Eth. * ergo non omnis paſſio habet contrarium.

CONCLU

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Sola ira inter omnes animæ paſſiones eſt, cui nulla eſt alia paſſio contraria; neque ſecundum contrarietatem objectorum, neque ſecundum acceſſum & receſſum ab eodem termino.

RESPONDEO dicendum, quod ſingulare eſt in paſſione iræ, quod non poteſt habere contrarium neque *ſecundum acceſſum & receſſum*, neque *ſecundum contrarietatem boni & mali*. Cauſatur enim ira ex malo difficili iam injacente, ad cujus præſentiam neceſſe eſt quod aut appetitus ſuccumbat, & ſic non exit terminos triſtitiæ, quæ eſt paſſio concupiſcibilis: aut habeat motum ad invadendum malum læſivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non poteſt quia iam malum ponitur præſens vel præteritum: & ſic motui iræ non contrariatur aliqua paſſio *ſecundum contrarietatem acceſſus & receſſus*. Similiter etiam nec *ſecundum contrarietatem boni & mali*: quia malo iam injacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non poteſt habere rationem ardui vel difficilis: nec poſt adeptionem boni remanet alius motus, niſi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod eſt paſſio concupiſcibilis. Unde motus iræ non poteſt habere aliquem motum animæ contrarium, ſed ſolummodò opponitur ei ceſſatio à motu, ſicut Philoſophus dicit in ſua * Rhet. quòd *miteſcere opponitur ei quod eſt iraſci*, quod non eſt oppoſitum contrariè, ſed negativè vel privativè.

* In Rhet. lib. 2. tom. 6.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum ſint aliquæ paſſiones differentes ſpecie in eadem potentia, non contrariæ adinvicem.

Inf. q. 25. ar. 3. & 4 cor. & 1 Ethic. lect. 3. co. 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd non poſſint in aliqua potentia eſſe paſſiones ſpecie differentes, & non contrariæ adinvicem. Paſſiones enim animæ differunt ſecundum objecta. Objecta autem paſſionum animæ ſunt bonum & malum, ſecundum quorum differentiam paſſiones habent contrarietatem, ergo nullæ paſſiones ejuſdem potentiæ non habentes contrarietatem adinvicem, differunt ſpecie.

¶ 2. Præterea, Differentia ſpeciei eſt differentia ſecundum formam; ſed *omnis differentia ſecundum formam eſt ſecundum aliquam contrarietatem*, ut dicitur in 10. * Metaphyſic. ergo paſſiones ejuſdem potentiæ, quæ non ſunt contrariæ, non differunt ſpecie.

* lib. 10. Metaph. text. 24. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Cùm omnis paſſio animæ conſiſtat in acceſſu vel receſſu ad *bonum* vel ad *malum*, neceſſe videtur quòd omnis differentia paſſionum animæ ſit vel *ſecundum differentiam boni & mali* vel *ſecundum differentiam acceſſus & receſſus*, vel *ſecundum majorem vel minorem acceſſum & receſſum*. Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in paſſionibus animæ, ut * dictum eſt: tertia autem differentia non diverſificat ſpeciem, quia ſic eſſent infinitæ ſpecies paſſionum animæ. Ergo non poteſt eſſe quod paſſiones ejuſdem potentiæ animæ differant ſpecie, & non ſint contrariæ.

* Art. 2.

SED CONTRA, Amor & gaudium differunt ſpecie, & ſunt in concupiſcibili, nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum eſt cauſa alterius. Ergo ſunt aliquæ paſſiones ejuſdem potentiæ, quæ differunt ſpecie, nec ſunt contrariæ.

CONCLUSIO.

Sunt aliquæ in parte animæ appetitivæ paſſiones differentes ſpecie, non tamen contrariæ, ut amor & gaudium.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſiones differunt ſecundum activa, quæ ſunt objecta paſſionum animæ. Differentia autem activorum poteſt attendi dupliciter. Uno modo ſecundum ſpeciem vel naturam ipſorum activorum, ſicut ignis differt ab aqua. Alio modo, ſecundum diverſam virtutem activam, diverſitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, poteſt accipi in paſſionibus animæ ſecundum ſimilitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad ſe patiens, vel à ſe repellit. Trahendo quidem ad ſe, tria facit in ipſo. Nam primò quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem, ut in ipſum tendat: ſicut cum corpus leve, quod eſt ſurſum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod ſit ſurſum. Secundò, ſi corpus generatum eſt extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertiò, dat ei quieſcere in loco, cùm pervenerit; quia ex eadem cauſa aliquid quieſcit in loco, per quam movebatur ad locum: & ſimiliter intelligendum eſt de cauſa repulſionis. In motibus autem appetitivæ partis, *bonum* habet quaſi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulſivam. Bonum ergo primo in potentia appetitivâ cauſat quandam inclinationem, ſeu aptitudinem, ſeu connaturalitatem ad bonum; quòd pertinet ad paſſionem amoris, cui per contrarium reſpondet odium, ex parte mali. Secundò, ſi bonum ſit nondum habitum, dat ei motum ad aſſequendum bonum amatum; & hoc pertinet ad paſſionem deſiderii vel concupiſcentiæ: & ex oppoſito, ex parte mali eſt fuga vel abominatio. Tertiò, cùm adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipſo bono adepto: & hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel triſtitia. In paſſionibus autem iraſcibilis præſupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad proſequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiſcibili, quæ abſolutè reſpicit *bonum* vel *malum*; & reſpectu boni nondum adepti eſt ſpes & deſperatio: reſpectu autem mali nondum injacentis eſt timor & audacia: reſpectu autem boni adepti non eſt aliqua paſſio in iraſcibili, quia iam non habet rationem ardui, ut * ſuprà dictum eſt (art. 3.) ſed ex malo iam injacenti ſequitur paſſio iræ. Sic igitur patet, quòd in concupiſcibili ſunt tres conjugationes paſſionum, ſcilicet amor & odium, deſiderium & fuga, gaudium & triſtitia. Similiter in iraſcibili ſunt tres, ſcilicet ſpes & deſperatio, timor, & audacia, & ira, cui nulla paſſio opponitur. Sunt ergo omnes paſſiones ſpecie differentes undecim, ſex quidem in concupiſcibili, & quinque in iraſcibili, ſub quibus omnes animæ paſſiones continentur. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

* Art. 3.

QUÆSTIO XXIV.

De bono & malo in animæ paſſionibus, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de bono & malo circa paſſiones animæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum bonum & malum morale poſſit in paſſionibus animæ inveniri.

¶ Secundò, utrum omnis paſſio animæ ſit mala moraliter.

¶ Tertiò, utrum omnis paſſio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

¶ Quartò, utrum aliqua paſſio ſit bona vel mala ex ſua ſpecie.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum & malum morale poſſit in paſſionibus animæ inveniri.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd nulla paſſio animæ ſit bona vel mala moraliter. Bonum enim & malum morale eſt proprium hominis: *mores enim propriè dicuntur humani*, ut * Ambr. dicit ſuper Lucam (in præfatione:) ſed paſſiones non ſunt propriè hominum, ſed ſunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla paſſio animæ eſt bona, vel mala moraliter.

Inf. q. 59. a. 1. cor. & ad 2. Et 3. 1. q. 15. a. 1. ad 1. & 2. dist. 36. art. 2. Et mal. qu. 10. ar. 1. ad 1 & a. 3 cor.

¶ 2. Præterea, *Bonum vel malum hominis eſt ſecundum rationem eſſe, vel præter rationem eſſe*, ut Dionyſ. dicit 4. cap. † de div. nom. ſed paſſiones animæ non ſunt in ratione, ſed in appetitu ſenſitivo, ut * ſuprà dictum eſt. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod eſt bonum morale.

* in præfatione non procul a fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. † Ethic. quòd *paſſionibus neque laudamur neque vituperamur*: ſed ſecundum bona & mala moralia laudamur & vituperamur. Ergo paſſiones non ſunt bonæ vel malæ moraliter.

† c 4 non procul a fine. * qu. 22. † l. 2. Ethic. c. 5. tom. 5.

SED CONTRA eſt; quòd Aug. * dicit in 14. de civitat. Dei, de paſſionibus animæ loquens: *Malæ ſunt iſta, ſi malus eſt amor; bonæ, ſi bonus.*

* l. 4 de civ. Dei, c. 7 poſt mep & c. 6 co. 5. † qu. 19. art. 3.

CONCLUSIO.

Paſſiones animæ prout ſubjacent imperio rationis & voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici poſſunt, non autem ut motus quidam ſunt irrationalis appetitus.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſiones animæ dupliciter poſſunt conſiderari. Uno modo, ſecundum ſe. Alio modo, ſecundum quod ſubjacent imperio rationis & voluntatis. Si igitur ſecundum ſe conſiderentur, prout ſcilicet ſunt motus quidam irrationalis appetitus, ſic non eſt in eis bonum vel malum morale, quod dependet à ratione, ut † ſuprà dictum eſt. Si autem conſiderentur ſecundum quod ſubjacent imperio rationis & voluntatis, ſic eſt in eis bonum vel malum morale: propinquior enim eſt appetitus ſenſitivus ipſi rationi & voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus & actus ſunt boni vel mali moraliter ſecundum quod ſunt voluntarii. Unde multò magis & ipſæ paſſiones ſecundum quod ſunt voluntariæ, poſſunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd iſtæ paſſiones ſecundum ſe conſideratæ ſunt communes hominibus & animalibus aliis; ſed ſecundum quod à ratione imperantur, ſunt propriæ hominibus.

† ca. ult. Inf q. 59. a. 2. & 3. Et 2. 2. q 123. a. 1. cor. Et mal. q 12 a. 1. cor & 1. Ethic. lect. 16 cor. 2. fi. & l. 2. lect. 1. co. fi. & 7. Phyſic. lect. 6 co. 2 fin.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur *rationales*, ſecundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in 1. † Ethicorum. (ſub finem.)

AD TERTIUM dicendum, quòd Philoſophus dicit, quòd non laudamur aut vituperamur ſecundum paſſiones abſolutè conſideratas, ſed non removet quin poſſint fieri laudabiles vel vituperabiles ſecundum quod à ratione ordinantur. Unde ſubdit; *Non laudatur aut vituperatur qui timet aut iraſcitur; ſed qui aliqualiter*, id eſt, *ſecundum rationem*, vel *præter rationem*.

ARTICULUS II.

Utrum omnis paſſio animæ ſit mala moraliter.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd omnes paſſiones animæ ſunt malæ moraliter. Dicit enim Auguſt. 9. * de Civitate Dei (cap. 9.) quòd *paſſiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ*: ſed omnis morbus vel perturbatio animæ eſt aliquid malum moraliter. Ergo omnis paſſio animæ moraliter mala eſt.

* l. 9 de civ. Dei, cap. 4. in princ. & l. 14. c. 9. † l. 2. orth. fi. l c. 22. * lib. 4. orth fid. cap 21.

¶ 2. Præterea, Damaſc. † dicit, quod *operatio quidem quæ ſecundum naturam, motus eſt; paſſio vero, quæ præter naturam*: ſed quod eſt præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati & mali moralis, unde ipſe * alibi dicit, quod *diabolus verſus eſt ex eo quod eſt ſecundum naturam, in id quod eſt præter naturam.* Ergo hujuſmodi paſſiones ſunt malæ moraliter.

¶ 3. Præterea, Omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali; ſed hujuſmodi paſſiones inducunt ad peccatũ, unde

Digitized by Google

Roman. 7. dicuntur *paſſiones peccatorum*: ergo videtur quod ſint malæ moraliter.

* lib. 14. de civit. Dei c. 9. parum à princip. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 14. * de Civit. Dei. (cap. 9.) quòd *rectus amor omnes iſtas affectiones rectas habet: metuunt enim peccare, cupiunt perſeverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

CONCLUSIO.

Non omnes animæ paſſiones malæ moraliter dicendæ ſunt, ſed quæ contra & præter rationis iudicium ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hanc quæſtionem diverſa fuit ſententia Stoïcorum & Peripateticorum. Nam Stoici dixerunt omnes paſſiones eſſe malas: Peripatetici verò dixerunt paſſiones moderatas eſſe bonas. Quæ quidem differentia licet magna videatur, ſecundum vocem, tamen ſecundum rem vel nulla eſt, vel parva, ſi quis utrorumque intentiones conſideret; Stoïci enim non diſcernebant inter ſenſum & intellectum, & per conſequens nec inter intellectivum appetitum & ſenſitivum: unde nec diſcernebant paſſiones animæ à motibus voluntatis, ſecundum hoc quod paſſiones animæ ſunt in appetitu ſenſitivo, ſimplices autem motus voluntatis ſunt in intellectivo: ſed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem: paſſiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum ſententiam ſequens Tullius in lib. 5. de * Tuſcul. quæſt. omnes paſſiones vocat animæ morbos; ex quo argumentatur, quòd *qui morboſi ſunt, ſani non ſunt; & qui ſani non ſunt, inſipientes ſunt*: unde inſipientes *inſanos* dicimus. Peripatetici verò omnes motus appetitus ſenſitivi *paſſiones* vocant: unde eas bonas æſtimant cum ſunt à ratione moderatæ, *malas* autem cùm ſunt præter moderationem rationis. Ex quo primum patet quod * Tullius in eod. lib. Peripateticorum ſententiam, qui approbabant mediocritatem paſſionum, inconvenienter improbat dicens, quod *omne malum, etiam mediocre, vitandum eſt: nam ſicut corpus etiam mediocriter ægrum, ſanum non eſt, ſic iſta mediocritas morborum vel paſſionum animæ ſana non eſt.* Non enim paſſiones dicuntur morbi vel perturbationes animæ, niſi cum carent moderatione rationis, unde patet reſponſio AD PRIMUM.

* l. 5. fol. 3. à prin. lib.

* l. 1. fol. 3. à prin. lib. numerando.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in omni paſſione animæ additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intentius vel remiſſius movetur, ſecundum ſyſtolen aut diaſtolen; & ſecundum hoc habet paſſionis rationem: vel tamen non oportet quod paſſio ſemper declinet ab ordine naturalis rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd paſſiones animæ inquantum ſunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquantum autem ſunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum paſſio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

Infrà q. 77. ar. 6. & verit. q. 26. art. 7. & mal. q. 3. art. 11.

* In cap. eorus cit. eſt 2 Caſaris orationum princip.

† lib. 9. c. 5 circa finem 5.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd paſſio quæcunque ſemper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per conſequens bonitatem actus moralis. Sed omnis paſſio impedit iudicium rationis: dicit enim Saluſtius in Catilinario * *Omnes homines qui de rebus dubiis conſultant, ab odio, ira & amicitia, atque miſericordia vacuos eſſe decet.* Ergo omnis paſſio diminuit bonitatem moralis actus.

§ 2. Præterea, Actus hominis quantò eſt Deo ſimilior, tantò eſt melior, unde dicit Apoſtol. Epheſ. 5. *Eſtote imitatores Dei ſicut filii chariſſimi: ſed Deus & ſancti Angeli puniunt ſine ira, ſine miſeriæ compaſſione ſubveniunt*, ut Auguſt. dicit in 9. de † civit. Dei (c. 5.) ergo eſt melius hujuſmodi opera agere ſine paſſione animæ, quam cum paſſione.

§ 3. Præterea, Sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita & bonum morale: ſed malum morale diminuitur per paſſionem, minus enim peccat qui peccat ex paſſione, quàm qui peccat ex induſtria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum paſſione quàm qui operatur ſine paſſione.

* lib. 9. c. 5. parum ante medium, tom. 5.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit 9. * de civit. Dei (ut ſuprà) quòd *paſſio miſericordiæ rationi deſervit, quando ita præbetur miſericordia, ut iuſtitia conſervetur, ſive cùm indigenti tribuitur, ſive cum ignoſcitur pœnitenti*: ſed nihil, quod deſervit rationi, diminuit bonum morale. Ergo paſſio animæ non diminuit bonum moris.

CONCLUSIO.

Diminuunt & addunt paſſiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout ſubduntur imperio rationis & voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quòd Stoici, ſicut ponebant omnem paſſionem animæ eſſe malam, ita ponebant conſequenter omnem paſſionem animæ diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permiſtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum eſt, ſi dicamus *paſſiones animæ* ſolum inordinatos motus ſenſitivi appetitus, prout ſunt perturbationes, ſeu ægritudines. Sed ſi paſſiones ſimpliciter nominemus omnes motus appetitus ſenſitivi, ſic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipſæ paſſiones ſint moderatæ per rationem. Cùm enim bonum hominis conſiſtat in ratione ſicut in radice; tantò iſtud bonum erit perfectius, quantò ad plura, quæ homini conveniunt, derivari poteſt. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cùm appetitus ſenſitivus poſſit obedire rationi, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 17. a. 2.) ad perfectionem moralis ſive humani boni pertinet, quòd etiam ipſæ paſſiones animæ ſint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius eſt quod homo & velit bonum & faciat exteriori actu: ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non ſolum ſecundum voluntatem, ſed etiam ſecundum appetitum ſenſitivum, ſecundum illud quod in Pſalm. 83. dicitur, *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu ſenſitivo.

* qu. 17. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd paſſiones animæ dupliciter ſe poſſunt habere ad iudicium rationis. Uno modo antecedenter: & ſic cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim eſt quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quàm ex ſola paſſione miſericordiæ. Alio modo ſe habent conſequenter: & hoc dupliciter. Uno modo per modum redundantiæ: quia ſcilicet cùm ſuperior pars animæ intensè movetur in aliquid, ſequitur motum ejus etiam pars inferior. Et ſic paſſio exiſtens conſequenter in appetitu ſenſitivo, eſt ſignum intentionis voluntatis: & ſic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando ſcilicet homo, ex iudicio rationis eligit affici aliqua paſſione, ut promptius operetur cooperante appetitu ſenſitivo: & ſic paſſio animæ addit ad bonitatem actionis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in Deo & Angelis non eſt appetitus ſenſitivus, neque etiam membra corporea: & ideo bonum in eis non attenditur ſecundum ordinationem paſſionum aut corporeorum actuum, ſicut in nobis.

AD TERTIUM dicendum, quòd paſſio tendens in malum præcedens iudicium rationis, diminuit peccatum: ſed conſequens aliquo prædictorum modorum, auget ipſum, vel ſignificat augmentum ejus.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua paſſio ſit bona vel mala ex ſua ſpecie.

2. 2. qu. 158 ar. 1. cor. & 4. d. 15 q. 1. art. 1. q. 1. ar. 4. & d. 50. q. 2. ar. 4 q. 3. ad 3 & mal. q. 10. art. 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd nulla paſſio animæ ſecundum ſpeciem ſuam ſit bona vel mala moraliter. Bonum enim & malum morale attenditur ſecundum rationem: ſed paſſiones ſunt in appetitu ſenſitivo, & ita id quod eſt *ſecundum rationem*, accidit eis. Cùm ergo nihil quod eſt per accidens, pertineat ad ſpeciem rei, videtur quod nulla paſſio ſecundum ſuam ſpeciem ſit bona vel mala.

§ 2. Præterea, Actus & paſſiones habent ſpeciem ex objecto: ſi ergo aliqua paſſio ſecundum aliquam ſuam ſpeciem eſſet bona vel mala, oporteret quod paſſiones, quarum objectum eſt *bonum*, bonæ eſſent ſecundum ſuam ſpeciem, ut amor, deſiderium, & gaudium: & paſſiones, quarum objectum eſt *malum*, eſſent malæ ſecundum ſuam ſpeciem, ut odium, timor & triſtitia: ſed hoc patet eſſe falſum. Non ergo aliqua paſſio eſt bona vel mala ex ſua ſpecie.

§ 3. Præterea, Nulla ſpecies paſſionum eſt, quæ non inveniatur in aliis animalibus: ſed bonum morale non invenitur niſi in homine: ergo nulla paſſio animæ bona eſt vel mala ex ſua ſpecie.

* lib. 9. de civit. Dei c. 5. tom. 5. † lib. 2. Eth c. 7. paulo ante fin. tom 5. * qu. 18. ar. 6. & 7. & qu. 10.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit 9. * de civitate Dei, quod *miſericordia pertinet ad virtutem.* Philoſophus etiam dicit in 2. † Ethic. (ſub finem) quòd *verecundia, eſt paſſio laudabilis*: ergo aliquæ paſſiones ſunt bonæ vel malæ ſecundum ſuam ſpeciem.

CONCLUSIO.

Bonum & malum non pertinent ad ſpeciem actus & paſſionis ſecundum ſuam naturam, ſed ſecundum quod ad genus moris pertinent, prout ſcilicet aliquid de voluntario & rationis iudicio participant.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut de actibus * dictum eſt, ita & de paſſionibus dicendum videtur, quod ſcilicet ſpecies actus vel paſſionis dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo ſecundum quod eſt *in genere naturæ*, & ſic bonum vel malum morale non pertinet ad ſpeciem actus vel paſſionis. Alio modo ſecundum quod pertinent *ad genus moris*, prout ſcilicet participant aliquid de voluntario & iudicio rationis: & hoc modo *bonum* & *malum* morale poſſunt pertinere ad ſpeciem paſſionis, ſecundum quod accipitur ut objectum paſſionis aliquid de ſe conveniens rationi, vel diſſonum à ratione, ſicut patet de verecundia, quæ eſt *timor turpis* & de invidia, quæ eſt *triſtitia de bono alterius*, ſic enim pertinent ad ſpeciem exterioris actus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de paſſionibus ſecundum quod pertinent ad ſpeciem naturæ, prout ſcilicet appetitus ſenſitivus in ſe conſideratur: ſecundum vero quod appetitus ſenſitivus obedit rationi, iam *bonum* & *malum* rationis non eſt in paſſionibus ejus per accidens, ſed per ſe.

AD SECUNDUM dicendum, quòd paſſiones quæ in bonum tendunt, ſi ſit verum bonum, ſunt bonæ, & ſimiliter quæ à vero malo recedunt: econversò paſſiones quæ ſunt per receſſum à bono, & per acceſſum ad malum, ſunt malæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd in brutis animalibus appetitus ſenſitivus non obedit rationi: & tamen inquantum ducitur quadam æſtimativa naturali, quæ ſubiicitur rationi ſuperiori, ſcilicet divinæ; eſt in eis quædam ſimilitudo moralis boni, quantum ad animæ paſſiones.

Digitized by Google

QUÆSTIO XXV.

De ordine paſſionum adinvicem in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ordine paſſionum adinvicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, de ordine paſſionum iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibilis.

¶ Secundò, de ordine paſſionum concupiſcibilis adinvicem.

¶ Tertiò, de ordine paſſionum iraſcibilis adinvicem.

¶ Quartò, de quatuor principalibus paſſionibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis, vel è converſò.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis. Ordo enim paſſionum eſt ſecundùm ordinem objectorum: ſed obiectum iraſcibilis eſt bonum arduum, quod videtur eſſe ſupremum inter alia bona. Ergo paſſiones iraſcibilis videntur præeſſe paſſionibus concupiſcibilis.

¶ 2. Præterea, Movens eſt prius moto: ſic iraſcibilis comparatur ad concupiſcibilem, ſicut movens ad motum, ad hoc enim datur animalibus ut tollantur impedimenta quibus concupiſcibilis prohibetur frui ſuo obiecto, ut * ſupra dictum eſt (qu. 23. art. 1.) Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in 8. † Phyſicorum (text. 32.) ergo paſſiones iraſcibilis ſunt priores paſſionibus concupiſcibilis.

¶ 3. Præterea, Gaudium & triſtitia ſunt paſſiones concupiſcibilis. Sed gaudium & triſtitia conſequuntur ad paſſiones iraſcibilis: dicit enim Philoſophus in 4. * Ethic. quòd *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco triſtitiæ faciens.* Ergo paſſiones concupiſcibilis ſunt poſteriores paſſionibus iraſcibilis.

SED CONTRA, paſſiones concupiſcibilis reſpiciunt bonum abſolutum: paſſiones autem iraſcibilis reſpiciunt bonum contractum, ſcilicet arduum. Cùm igitur bonum ſimpliciter, ſit prius quàm bonum contractum, videtur quod paſſiones concupiſcibilis ſint priores paſſionibus iraſcibilis.

Inf. q. 40. ar. 4. cor. & 2. 2. q. 141. a. 3. ad 1. & 3. d. 26. q. 2. a. 1. q. 2. cor. & ver. q. 25. a. 2. cor. & mal. q. 4. art. 1. ad 10. * qu. 23. art. 1. † lib. 8 Phyſic. text. 32. tom. 1. * lib. 4. Eth. c. 5. paulo poſt med. tom. 5.

CONCLUSIO.

Paſſiones concupiſcibilis ſic præcedunt eas, quæ ſunt iraſcibilis, ut ab illis originem habeant, & ad illas terminentur.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſiones concupiſcibilis ad plura ſe habent quàm paſſiones iraſcibilis. Nam in paſſionibus concupiſcibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, ſicut deſiderium, & aliquid pertinens ad quietem, ſicut gaudium & triſtitia. Sed in paſſionibus iraſcibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem; ſed ſolùm pertinens ad motum. Cuius ratio eſt, quia id in quo jam quieſcitur, non habet rationem difficilis ſeu ardui, quod eſt obiectum iraſcibilis, quies autem cùm ſit finis motus, eſt prior in intentione, ſed poſterior in executione. Si ergo comparentur paſſiones iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibilis quæ ſignificant quietem in bono, manifeſtè paſſiones iraſcibilis præcedunt ordine executionis, huiuſmodi paſſiones concupiſcibilis; ſicut ſpes præcedit gaudium; unde cauſat ipſum, ſecundùm illud Apoſtoli Rom. 12. *Spe gaudentes,* Sed paſſio concupiſcibilis importans quietem in malo, ſcilicet triſtitia, media eſt inter duas paſſiones iraſcibilis; ſequitur enim timorem: cùm enim occurrerit malum quòd timebatur, cauſatur triſtitia: præcedit autem motum iræ, quia cum ex triſtitia præcedente aliquis inſurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ: & quia rependere vicem mali apprehenditur ut bonum; cùm iratus hoc conſecutus fuerit, gaudet. Et ſic manifeſtum eſt, quòd omnis paſſio iraſcibilis terminatur ad paſſionem concupiſcibilis pertinentem ad quietem, ſcilicet vel ad gaudium, vel ad triſtitiam. Sed ſi comparentur paſſiones iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibilis quæ important motum, ſic manifeſtè paſſiones concupiſcibilis ſunt priores, eò quòd paſſiones iraſcibilis addunt ſupra paſſiones concupiſcibilis, ſicut & obiectum iraſcibilis addit ſupra obiectum concupiſcibilis arduitatem ſive difficultatem. Spes enim ſupra deſiderium addit quemdam conatum, & quandam elevationem animi ad conſequendum bonum arduum, & ſimiliter timor addit ſupra fugam ſeu abominationem quandam depreſſionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo paſſiones iraſcibilis mediæ ſunt inter paſſiones concupiſcibilis quæ important motum in bonum vel in malum, & inter paſſiones concupiſcibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et ſic patet, quòd paſſiones iraſcibilis & principium habent à paſſionibus concupiſcibilis, & in paſſionibus concupiſcibilis terminantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa ratio procederet, ſi de ratione obiecti concupiſcibilis eſſet aliquid oppoſitum arduo, ſicut de ratione obiecti iraſcibilis eſt, quod ſit arduum: ſed quia obiectum concupiſcibilis eſt bonum abſolutè; prius naturaliter eſt quàm objectum iraſcibilis, ſicut commune proprio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd removens prohibens non eſt movens per ſe, ſed per accidens: nunc autem loquimur de ordine paſſionum per ſe.

Et præterea iraſcibilis removet prohibens quietem concupiſcibilis in ſuo obiecto. Unde ex hoc non ſequitur niſi quòd paſſiones iraſcibilis præcedunt paſſiones concupiſcibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II.

Vtrum amor ſit prima paſſionum concupiſcibilis.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd amor non ſit prima paſſionum concupiſcibilis. Vis enim concupiſcibilis à concupiſcentia denominatur quæ eſt eadem paſſio cum deſiderio: ſed denominatio fit à potiori, ut dicitur in 2. * de anima. (text. 49.) Ergo concupiſcentia eſt potior amore.

¶ 2. Præterea, Amor unionem quandam importat, eſt enim *vis unitiva & concretiva,* ut Dionyſ. dicit in 4. cap. de † divin. nom. Sed concupiſcentia vel deſiderium eſt motus ad unionem rei concupitæ vel deſideratæ. Ergo concupiſcentia eſt prior amore.

¶ 3. Præterea, Cauſa eſt prior effectu: ſed delectatio eſt quandoque cauſa amoris, quidam enim propter delectationem amant ut dicitur in 8. * Ethic. ergo delectatio eſt prior amore. Non ergo prima inter paſſiones concupiſcibilis eſt amor.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit 14. in † de civit. Dei, quod *omnes paſſiones ex amore cauſantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas eſt, id autem habens, eòque fruens, lætitia eſt.* Amor ergo eſt prima paſſionum concupiſcibilis.

1. q. 20. a. 1. cor. & 3. d. 27. q. 1. ar. 3. & 4. contra Gent. c. 19. & ve. q. 26. a. 4. co. & Galat. 5. le. 6. c. 2. fin. & 1. Metaph. le. 5. fin. * lib. 2. text. 49. † c. 4. p. 1. non remotè à fine, & par. 2. * lib. 8. Ethi. c. 2. 3. & ſeq. tom. 5. † lib. 14. c. 7. & 9. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm omnes in potentia concupiſcibili paſſiones ex amore cauſentur, primam quoque paſſionum concupiſcibilis neceſſe eſt ipſum amorem eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd objecta concupiſcibilis ſunt *bonum & malum,* naturaliter autem bonum eſt prius malo, eò quòd malum eſt privatio boni. Unde & omnes paſſiones, quarum objectum eſt *bonum,* naturaliter ſunt priores paſſionibus quarum objectum eſt *malum,* unaquæque ſcilicet ſua paſſione oppoſitâ, quia enim bonum quæritur, idcirco refutatur oppoſitum malum. Bonum autem habet rationem finis, ſibi quidem eſt prior in intentione ſed eſt poſterior in executione. Poteſt ergo ordo paſſionum concupiſcibilis attendi; vel ſecundùm intentionem, vel ſecundùm conſecutionem. Secundùm quidem conſecutionem illud eſt prius, quod primò fit in eo quod tendit ad finem. Manifeſtum eſt autem, quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem ſeu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum. Secundò movetur ad finem. Tertiò quieſcit in fine poſt eius conſecutionem. Ipſa autem aptitudo, ſive proportio appetitus ad bonum eſt amor, qui nihil aliud eſt quàm complacentia boni: motus autem ad bonum, eſt deſiderium vel concupiſcentia: quies autem in bono eſt gaudium vel delectatio: & ideo ſecundùm hunc ordinem amor præcedit deſiderium, & deſiderium præcedit delectationem, Sed ſecundùm ordinem intentionis, eſt è converſò: nam delectatio intenta cauſat deſiderium & amorem: delectatio enim eſt fruitio boni, quæ quodammodo eſt finis, ſicut & ipſum bonum, ut * ſupra dictum eſt (qu. 11. art. 3. ad 3.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc modo nominatur aliquid, ſecundùm quod nobis innoteſcit, voces enim ſunt ſigna intellectuum ſecundùm † Philoſophum: nos autem ut plurimum per effectum cognoſcimus cauſam: Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipſum amatum, eſt delectatio quando verò non habetur, eſt deſiderium vel concupiſcentia. Ut autem Auguſt. dicit in 10. de * Trinit. (c. 12.) *Amor magis ſentitur cùm eum prodit indigentia.* Unde inter omnes paſſiones concupiſcibilis magis eſt ſenſibilis concupiſcentia: & propter hoc ab ea denominatur potentia.

* qu. 11. a. 3. ad 3. † lib. 1. Periher. in princ. tom. 1. * lib. 10. de Trin. cap. 12. à medio tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd duplex eſt unio amati ad amantem. Una quidem *realis,* ſecundùm ſcilicet conjunctionem ad rem ipſam: & talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ ſequitur deſiderium. Alia autem eſt unio *affectiva* ſecundùm ſcilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem: prout ſcilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, & inclinationem, jam participat aliquid eius: & ſic amor unionem importat quæ quidem unio præcedit motum deſiderij.

AD TERTIUM dicendum, quòd delectatio cauſat amorem ſecundùm quod eſt prior in intentione.

ARTICULUS III.

Vtrum ſpes ſit prima inter paſſiones iraſcibilis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpes non ſit prima inter paſſiones iraſcibilis. * Vis enim iraſcibilis ab ira denominatur: cum ergo denominatio fit à priori, videtur quod ira ſit potior & prior quam ſpes.

Suprà q. 23. art. 4. cor.

¶ 2. Præterea, *Arduum* eſt objectum iraſcibilis: ſed magis videtur eſſe arduum, quòd aliquis conetur ſuperare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel quod iniacet jam ut præſens, quod pertinet ad iram; quàm quod conetur acquirere ſimpliciter aliquod bonum: & ſimiliter magis videtur eſſe arduum quod conetur vincere malum præſens, quàm malum futurum. Ergo ita videtur eſſe potior paſſio quàm audacia, & audacia quàm ſpes: & ſic ſpes non videtur eſſe potior.

¶ 3. Præterea, Prius occurrit in motu ad finem receſſus à termino, quàm acceſſus ad terminum: ſed timor & deſperatio important receſſum ab aliquo, audacia autem & ſpes important acceſſum ad aliquid: ergo timor & deſperatio præcedunt ſpem, & audaciam.

SED CONTRA, Quantò aliquid eſt propinquius primo tanto eſt prius: ſed ſpes eſt propinquior amori, qui eſt prima paſſionum: Ergo ſpes eſt prior inter omnes paſſiones iraſcibilis.

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Spes cùm inter omnes iraſcibilis paſſiones magis & prius bonum reſpiciat, prior quoque omnibus neceſſariò eſt.

* *Art. 1.* RESPONDEO dicendum, quòd ſicut iam * dictum eſt (art. 1.) omnes paſſiones iraſcibilis importanc motum in aliquid: motus autem ad aliquid in iraſcibili poteſt cauſari ex duobus: uno modo ex ſola aptitudine ſeu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium. Alio modo, ex præſentia ipſius boni vel mali quæ pertinet ad triſtitiam vel gaudium: & quidem ex præſentia boni non cauſatur aliqua paſſio in iraſcibili, ut † dictum eſt (qu. 23. art. 3.) ſed ex præſentia mali cauſatur paſſio iræ. Quia igitur in via generationis ſeu conſecutionis proportio vel aptitudo ad finem præcedit conſecutionem finis, inde eſt quod ira inter omnes paſſiones iraſcibilis eſt ultima ordine generationis: inter alias autem paſſiones iraſcibilis quæ important motum conſequentem amorem vel odium boni, vel mali; oportet quod paſſiones quarum obiectum eſt bonum, ſcilicet ſpes & deſperatio, ſint naturaliter priores paſſionibus quarum obiectum eſt malum, ſcilicet audacia & timore: ita tamen quod ſpes eſt prior deſperatione, quia ſpes eſt motus in bonum ſecundùm rationem boni, quod de ſua ratione eſt attractivum: & ideo eſt motus in bonum per ſe: deſperatio autem eſt receſſus à bono qui non competit bono ſecundùm quod eſt bonum, ſed ſecundùm aliquid aliud: unde eſt quaſi per accidens, & eadem ratione timor cum ſit receſſus à malo, eſt prior quam audacia. Quòd autem ſpes & deſperatio ſint naturaliter priores quàm timor & audacia ex hoc manifeſtum eſt, quod ſicut appetitus boni eſt ratio quare vitetur malum, ita etiam ſpes & deſperatio ſunt ratio timoris & audaciæ. Nam audacia conſequitur ſpem victoriæ, & timor conſequitur deſperationem vincendi: ira autem conſequitur audaciam, *nullus enim iraſcitur vindictam appetens, niſi audeat vindicare*, ſecundùm quod Avic. dicit in 6. de naturalibus. Sic ergo patet, quòd ſpes eſt prima inter omnes paſſiones iraſcibilis. Et ſi ordinem omnium paſſionum ſecundùm viam generationis ſcire velimus, primo occurrunt *amor & odium*, ſecundò *deſiderium & fuga*: tertiò *ſpes & deſperatio*, quartò *timor* & *audacia*, quintò *ira*, ſextò & ultimò *gaudium & triſtitia*: quæ conſequuntur ad omnes paſſiones, ut dicitur in 2. * Ethicor. ita tamen quod amor eſt prior odio, & deſiderium fuga, & ſpes deſperatione, & timor audacia, & gaudium quam triſtitia, ut ex † prædictis colligi poteſt.

** lib. 2. Ethic. c. 5. tom. 5.*
† ex illo ar. & ex 2 ar. huius q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quia ira cauſatur ex aliis paſſionibus ſicut effectus à cauſis præcedentibus: ideo ab ea tanquam à manifeſtiori denominatur potentia.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *arduum* non eſt ratio accedendi vel appetendi, ſed potiùs *bonum*: & ideo ſpes quæ directius reſpicit bonum, eſt prior, quamvis audacia aliquando ſit in magis arduum, vel etiam ira.

AD TERTIUM dicendum, quòd appetitus primò & per ſe movetur in bonum ſicut in proprium obiectum, & ex hoc cauſatur quod recedat a malo: proportionatur enim motus appetitivæ partis non quidem motui naturali, ſed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quàm remotionem contrarij, quæ non quæritur niſi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV.

Vtrum iſtæ ſint quatuor principales paſſiones gaudium, triſtitia, ſpes & timor.

*Inf. q. 84. art. 4. ad 2. Et 3. q. 123. art. 11. ad 1. & qu. 241. a. 7. ad 1. & ver. qu. 26 ar. 5. * c. 7. 8. & 9. t. 5.*

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſint iſtæ quatuor principales paſſiones, *gaudium & triſtitia, ſpes & timor*. Aug. * enim in 14. de Civit. Dei, non ponit ſpem: ſed cupiditatem loco eius.

¶ 2. Præterea, In paſſionibus animæ eſt duplex ordo, ſcilicet *intentionis* & *conſecutionis*, ſeu *generationis*. Aut ergo principales paſſiones accipiuntur ſecundùm ordinem *intentionis* & ſic tantum gaudium & triſtitia, quæ ſunt finales, erunt principales paſſiones: aut ſecundùm ordinem *conſecutionis* ſeu *generationis*, & ſic erit amor principalis paſſio. Nullo ergo modo debent dici quatuor paſſiones iſtæ principales, *gaudium & triſtitia, ſpes & timor*.

¶ 3. Præterea, Sicut audacia cauſatur ex ſpe; ita timor ex deſperatione: aut ergo ſpes & deſperatio debent poni principales paſſiones tanquam cauſæ, aut ſpes & audacia tanquam ſibi ipſis affines.

† In. l. 1. de conſol. met. ult. in fin.

SED CONTRA, eſt, illud quod Boët. in lib. † de conſol enumerans quatuor principales paſſiones, dicit, *Gaudia pelle pelle timorem ſpémque fugato, nec dolor adſit*.

CONCLUSIO.

Gaudium, triſtitia, ſpes & timor, quatuor ſunt principales animæ paſſiones, quamvis non ſecundùm eandem rationem.

RESPONDEO dicendum, quòd hæ quatuor paſſiones communiter principales eſſe dicuntur: quarum duæ, ſcilicet *gaudium & triſtitia*, principales dicuntur, quia ſunt completivæ & finales ſimpliciter reſpectu omnium paſſionum, unde ad omnes paſſiones conſequuntur, ut dicitur in 2. * Ethicor. (ubi ſup.) *Timor* autem & *ſpes* ſunt principales non quidem quaſi completivæ ſimpliciter, ſed quia ſunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam reſpectu boni incipit motus in amore, & procedit in deſiderium, & terminatur in ſpe: reſpectu verò mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore. Et ideo ſolet harum quatuor paſſionum numerus accipi ſecundùm differentiam præſentis & futuri: motus enim reſpicit futurum, ſed quies eſt in aliquo præſenti. De bono igitur præſenti, eſt *gaudium*: de malo præſenti, eſt *triſtitia*: de bono futuro, eſt ſpes: de malo futuro eſt *timor*, omnes autem aliæ paſſiones quæ ſunt de bono vel de malo præſenti vel futuro, ad has completivè reducuntur. Unde etiam à quibuſdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor paſſiones, quia ſunt generales: quod quidem verum eſt, ſi ſpes & timor deſignant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

** lib. 2. Eth. c. 5. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. ponit deſiderium vel cupiditatem loco ſpei, inquantum ad idem pertinere videntur, id eſt, ad bonum futurum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd paſſiones iſtæ dicuntur principales ſecundùm ordinem intentionis & complementi. Et quamvis timor & ſpes non ſint ultimæ paſſiones ſimpliciter, tamen ſunt ultimæ in genere paſſionum tendentium in aliud quaſi in futurum. Nec poteſt eſſe circunſtantia niſi de ira; quæ tamen non poteſt poni principalis paſſio, quia eſt quidam effectus audaciæ, quæ non poteſt eſſe paſſio principalis, ut † infrà dicetur.

AD TERTIUM dicendum, quòd deſperatio importat receſſum à bono, quod eſt quaſi per accidens: & audacia importat acceſſum ad malum, quod etiam eſt per accidens: ideo hæ paſſiones non poſſunt eſſe principales, quia quod eſt per accidens, non poteſt dici principale, & ſic etiam nec ira poteſt dici paſſio principalis, quæ conſequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI.

De paſſionibus animæ in ſpeciali, & primo de amore, in quatuor articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de paſſionibus animæ in ſpeciali. Et primò de paſſionibus concupiſcibilis: Secundò de paſſionibus iraſcibilis.

Prima conſideratio erit tripartita. Nam primò: conſiderabimus de amore & odio. Secundò de concupiſcentia & fuga. Tertiò, de delectatione & triſtitia.

Circa amorem conſideranda ſunt tria:

¶ Primò. de ipſo amore. Secundò, de cauſa amoris. Tertiò, de effectibus eius.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò. utrum amor ſit in concupiſcibili.

¶ Secundò, utrum amor ſit paſſio.

¶ Tertiò. utrum amor ſit idem quod dilectio.

¶ Quartò. utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, & in amorem concupiſcentiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum amor ſit in concupiſcibili.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd amor non ſit in concupiſcibili. Dicitur enim Sap. 8. *Hanc* ſcilicet ſapientiam, *amavi & exquiſivi à juventute mea*: ſed concupiſcibilis cum ſit pars appetitus ſenſitivi, non poteſt tendere in ſapientiam, quæ non comprehenditur ſenſu. Ergo amor non eſt in concupiſcibili.

¶ 2. Præterea, Amor videtur eſſe idem cuilibet paſſioni. Dicit enim Aug. * in 14. de Civit. Dei: *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas eſt; id autem habens eóque fruens, lætitia: & fugiens quod ei adverſatur, timor eſt, idque ſi acciderit ſentiens, triſtitia eſt.* Sed non omnis paſſio eſt in concupiſcibili: ſed timor etiam hic enumeratus, eſt in iraſcibili. Ergo non eſt ſimpliciter dicendum quod amor ſit in concupiſcibili.

¶ 3. Præterea, Dionyſ. in cap. 4. † de div. nom ponit quendam amorem *naturalem*: ſed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ ſunt animæ vegetabilis: ergo amor non ſimpliciter eſt in concupiſcibili.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 2. * Topicor. quod *amor eſt in concupiſcibili*.

CONCLUSIO.

Amor ſenſitivus eſt in appetitu ſenſitivo, ſicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

RESPONDEO dicendum, quòd amor eſt aliquid ad appetitum pertinens, cum utriuſque obiectum *ſit bonum*. Unde ſecundum differentiam appetitus eſt differentia amoris. Eſt enim quidam appetitus non conſequens apprehenſionem ipſius appetentis, ſed alterius: & huiuſmodi dicitur *appetitus naturalis*: res enim naturales appetunt quod eis convenit ſecundùm ſuam naturam, non per apprehenſionem propriam, ſed per apprehenſionem inſtituentis naturam, ut in 1. lib. † dictum eſt. Alius autem eſt appetitus conſequens apprehenſionem ipſius appetentis, ſed ex neceſſitate, non ex judicio libero: & talis eſt *appetitus ſenſitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem eſt appetitus conſequens apprehenſionem appetentis ſecundùm liberum judicium, & talis eſt *appetitus rationalis* ſive *intellectivus*, qui dicitur *voluntas*. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod eſt principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiuſmodi motus eſt connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici poteſt *amor naturalis*: ſicut ipſa connaturalitas corporis gravis ad locum medium eſt per gravitatem; & poteſt dici *amor naturalis*. Et ſimiliter coaptatio appetitus ſenſitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id eſt, ipſa complacentia boni, dicitur *amor ſenſitivus*, vel *intellectivus*, ſeu *rationalis*. Amor igitur ſenſitivus eſt in appetitu ſenſitivo, ſicut amor intellectivus in intellectivo appetitu, & pertinet ad concupiſcibilem; quia dicitur per reſpectum ad *bonum* abſolutè, non

per

per reſpectum ad *arduum*, quod eſt objectum iraſcibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum, quòd amor dicitur eſſe *timor, gaudium, cupiditas, & triſtitia*, non quidem eſſentialiter, ſed cauſaliter.

Ad tertium dicendum, quòd amor naturalis non ſolum eſt in viribus animæ vegetativæ, ſed in omnibus potentiis animæ, & etiam in omnibus partibus corporis, & univerſaliter in omnibus rebus: quia ut Dionyſ.* dicit 4. capit. de divin. nom. *Omnibus eſt pulchrum & bonum amabile*, cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod eſt ſibi conveniens ſecundùm ſuam naturam.

Articulus II.

Vtrum amor ſit paſſio.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd amor non ſit paſſio. Nulla enim virtus paſſio eſt; ſed *omnis amor eſt virtus quædam*, ut dicit Dionyſ. * 4. cap. de div. nom. Ergo amor non eſt paſſio.

¶ 2. Præterea, Amor eſt *unio quædam vel nexus* ſecundùm Aug. in lib. de † Trinit. (lib. 8. c. 10.) ſed unio vel nexus non eſt paſſio, ſed magis relatio. Ergo amor non eſt paſſio.

¶ 3. Præterea, Damaſc. * dicit in l. 2. (cap. 22.) quod paſſio eſt *motus quidam*: amor autem non importat motum appetitus, qui eſt deſiderium, ſed principium huiuſmodi motus. Ergo amor non eſt paſſio.

Sed contra eſt, quod Philoſophus † dicit in 8. Ethic. quòd *amor eſt paſſio.*

Conclusio.

Amor ſecundum quod eſt in concupiſcibili cùm ſit quædam appetitus ab appetibili immutatio, paſſio propriè eſt, communiter autem ut eſt in voluntate.

Respondeo dicendum, quòd paſſio eſt effectus agentis in patiente: agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens. Nam primò quidem dat formam; ſecundò dat motum conſequentem formam. Sicut generans dat corpori gravitatem & motum conſequentem ipſam, & ipſa gravitas quæ eſt principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem poteſt quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipſum appetibile dat appetitui primò quidem quandam coaptationem ad ipſum, quæ eſt quædam complacentia appetibilis, ex qua ſequitur motus ad appetibile. nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in 3. * de anima: appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo eius intentionem: & appetitus tendit in appetibile realiter conſequendum, ut ſit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili, vocatur *amor*, qui nihil eſt aliud quàm complacentia appetibilis: & ex hac complacentia ſequitur motus in appetibile, qui eſt deſiderium; & ultimo quies quæ eſt gaudium. Sic ergo cùm amor conſiſtat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifeſtum eſt quod amor eſt paſſio, propriè quidem, ſecundùm quòd eſt in concupiſcibili, communiter autem & extenſo nomine ſecundùm quod eſt in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia virtus ſignificat principium motus vel actionis, ideo amor inquantum eſt principium appetitivi motus, à * Dionyſ. vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum, quòd unio pertinet ad amorem inquantum per complacentiam appetitus amans ſe habet ad id quod amat, ſicut ad ſe ipſum vel aliquid ſui, & ſic patet quòd amor non eſt ipſa relatio unionis, ſed unio eſt conſequens amorem: unde & Dionyſ. † dicit quod *amor eſt virtus unita*. Et Philoſoph. dicit in 2. * Politicæ (cap. 2.) quod *unio eſt opus amoris*.

Ad tertium dicendum, quòd amor etſi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile: nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

Articulus III.

Vtrum amor ſit idem quod dilectio.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd amor ſit idem quod dilectio. Dionyſ. enim † 4. cap. de divin. nom. dicit quod *hoc modo ſe habent amor & dilectio, ſicut quatuor & bis duo, rectilineum & rectas habens lineas*. Sed iſta ſignificant idem: Ergo amor & dilectio ſignificant idem.

¶ 2. Præterea, Appetitivi motus ſecundùm obiecta differunt. Sed idem eſt obiectum dilectionis & amoris. Ergo ſunt idem.

¶ 3. Præterea, Si *dilectio* & *amor* in aliquo differunt, maximè in hoc differre videntur; quòd *dilectio* ſit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, ſecundùm quod Auguſt. narrat. * in 14. de civit. Dei. Sed hoc modo non differunt: quia, ut ibidem † Auguſt. dicit, in *ſacris ſcripturis utrumque accipitur in bono & in malo*. Ergo amor & dilectio non differunt: ſicut ipſe Auguſt. ibidem concludit, quod non eſt aliud *amorem* dicere, & aliud *dilectionem* dicere.

Sed contra eſt, quod Dion. dicit 4. cap. de * div. nom. quòd *quibuſdam ſanctorum viſum eſt divinius eſſe nomen amoris, quàm nomen dilectionis.*

Conclusio.

Tametſi amor & dilectio, ut in appetitu intellectivo ſunt, idem ſignificent: differunt tamen in hoc quòd dilectio addit ad amorem, electionem præcedentem.

Respondeo dicendum, quòd quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, ſcilicet *amor, dilectio, charitas, & amicitia*: differunt tamen in hoc, quòd amicitia ſecundùm Philoſophum in 8. * Ethic. eſt quaſi habitus, amor autem & dilectio ſignificantur per modum actus, vel paſſionis: charitas autem utroque modo accipi poteſt: differenter tamen ſignificatur actus per iſta tria. Nam amor communius inter ea eſt: omnis enim dilectio vel charitas eſt amor, ſed non è converſò: addit enim dilectio ſupra amorem electionem præcedentem, ut ipſum nomen ſonat. Unde dilectio non eſt in concupiſcibili, ſed in voluntate tantum; & eſt in ſola rationali natura, charitas autem addit ſupra amorem perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretij æſtimatur, ut ipſum nomen deſignat.

* l. 8. c. 5. parum à med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionyſ. loquitur de amore & dilectione ſecundùm quod ſunt in appetitu intellectivo, ſic enim amor idem eſt quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quòd obiectum amoris eſt communius quàm obiectum dilectionis, quia ad plura ſe extendit amor quàm dilectio, ſicut * dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quòd non differunt amor & dilectio ſecundùm differentiam boni vel mali: ſed ſicut dictum eſt: † In parte tamen intellectiva idem eſt amor & dilectio, & ſic loquitur ibi * Auguſtinus de amore. Unde parum poſt ſubdit, quod *recta voluntas eſt amor bonus, & quod perverſa voluntas eſt malus amor*. Quia tamen amor qui eſt paſſio concupiſcibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occaſionem, qui prædictam differentiam aſſignaverunt.

* In corp. art.
† In corp. art.
* c. 7. & 9. lib. 14. de civit. Dei t. 5.

Ad quartum dicendum, quòd ideo aliqui poſuerunt etiam in ipſa voluntate nomen amoris eſſe divinius nomine dilectionis: quia amor importat quandam paſſionem præcipuè ſecundùm quod eſt in appetitu ſenſitivo: dilectio autem præſupponit judicium rationis. Magis autem in Deum homo poteſt tendere per amorem, paſſivè quodammodo ab ipſo Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio poſſit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis. ut * dictum eſt, & propter hoc divinius eſt amor quàm dilectio.

* In cor. art.

Articulus IV.

Vtrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, & amorem concupiſcentiæ.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitiæ* & *concupiſcentiæ*. Amor enim eſt paſſio, amicitia verò eſt habitus, ut dicit Philoſ. in 8. * Ethic. (ut ſup.) ſed habitus non poteſt eſſe pars diviſiva paſſionis: ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiſcentiæ* & amorem *amicitiæ*.

¶ 2. Præterea, Nihil dividitur per id quod ei connumeratur, non enim homo connumeratur animali: ſed concupiſcentia connumeratur amori, ſicut alia paſſio ab amore: Ergo amor non poteſt dividi per concupiſcentiam.

¶ 3. Præterea, Secundùm Philoſophum in 8. Ethicor. (ut ſup.) † triplex eſt amicitia, *utilis, delectabilis & honeſta*: ſed amicitia *utilis* & *delectabilis* habet concupiſcentiam: Ergo concupiſcentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, Quædam dicimur amare, quia ea concupiſcimus; ſicut dicitur aliquis amare vinum *propter dulce, quod in eo concupiſcit*, ut dicitur in 2.* Topic. ſed ad vinum & ad huiuſmodi non habemus amicitiam: ut dicitur in 8. † Ethicor. Ergo alius eſt amor *concupiſcentiæ*, & alius eſt amor *amicitiæ*.

Conclusio.

Diverſus eſt amor concupiſcentiæ *ab amore* amicitiæ, *quod amore* concupiſcentiæ *quis in bonum magis quod alicui vult fertur, quàm in illum cui vult: ſed amore amicitiæ magis in illum cui bonum volumus, inclinamur.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in 2. * Rhetor. (cap. 4.) *Amare eſt velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit, ſcilicet in bonum quod quis vult alicui, vel ſibi, vel alij; & in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor *concupiſcentiæ*: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor *amicitiæ*. hæc autem diviſio eſt ſecundùm *prius* & *poſterius*. Nam id quod amatur amore *amicitiæ*, ſimpliciter & per ſe amatur: quod autem amatur amore *concupiſcentiæ*, non ſimpliciter & ſecundùm ſe amatur, ſed amatur alteri. Sicut enim ens per ſe ſimpliciter eſt quod habet *eſſe*; ens autem ſecundùm quid. quod eſt in alio: ita *bonum* quod convertitur cum ente, ſimpliciter quidem eſt, quod ipſam habet bonitatem; quod autem eſt bonum alterius, eſt *bonum* ſecundum quid: & per conſequens, amor quo amatur aliquid ut ei ſit bonum, eſt amor ſimpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut ſit bonum alterius, eſt amor ſecundùm quid.

Ad primum ergo dicendum, quòd amor non dividitur per *amicitiam* & *concupiſcentiam*, ſed per amorem *amicitiæ* & *concupiſcentiæ*, nam ille propriè dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicimur concupiſcere; quod volumus nobis. Et per hoc patet ſolutio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd in amicitia utili & delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico: & quantum ad hoc ſalvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad ſuam delectationem & utilitatem, inde eſt quòd amicitia utilis & delectabilis, inquantum trahitur ad amorem *concupiſcentiæ*, deficit à ratione veræ amicitiæ.

QUÆS

Digitized by Google

QUÆSTIO XXVII.

De cauſa amoris, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa amoris.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum bonum ſit ſola cauſa amoris.

¶ Secundò, utrum cognitio ſit cauſa amoris.

¶ Tertiò, utrum ſimilitudo.

¶ Quartò, utrum aliqua alia animæ paſſionum.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum bonum ſit ſola cauſa amoris.

Inf. q. 20. art. 1. & Dion. 4. lect. 12. co. 2. *† lib. 2. Rhet. c. 4 poſt med.* ** cap. 4. in part. 2. parum ante medium.* *† l. 8. de Trin. c. 3. in princ. com. 3.* ** qu. 26. art. 8.* *† qu. 26. art. 1. & 2.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſolum bonum ſit cauſa amoris. Bonum enim non eſt cauſa amoris, niſi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, ſecundùm illud Pſalm. 10. *Qui diligit iniquitatem, odit animam ſuam*, alioquin omnis amor eſſet bonus. Ergo non ſolum bonum eſt cauſa amoris.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. † Rhet. (cap. 4.) quòd *eos, qui mala ſua dicunt, amamus*. Ergo videtur quòd malum ſit cauſa amoris.

¶ 3. Præterea, Dionyſ. dicit 4. cap. de * divin. nom. quòd *non ſolum bonum, ſed etiam pulchrum eſt omnibus amabile.*

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit 8. de † Trinit. (cap. 3.) *Non amatur certè niſi bonum ſolum*, ergo bonum eſt cauſa amoris.

CONCLUSIO.

Cùm cuique bonum ſit id quod ſibi connaturale & proportionatum eſt, amoris cauſam neceſſe eſt ipſum bonum eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra * dictum eſt (qu. 26. art. 1.) amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ eſt vis paſſiva: unde obiectum eius comparatur ad ipſam, ſicut cauſa motus vel actus ipſius. Oportet igitur ut illud ſit propriè cauſa amoris, quod eſt amoris objectum. Amoris autem proprium obiectum eſt *bonum*, quia, ut dictum eſt (qu. 20. art. 1.) amor importat quandam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem eſt bonum id quod eſt ſibi connaturale & proportionatum. Unde relinquitur quòd bonum ſit propria cauſa amoris.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd malum nunquam amatur niſi ſub ratione boni, ſcilicet inquantum eſt ſecundùm quid bonum, & apprehenditur ut ſimpliciter bonum, & ſic aliquis amor eſt malus, inquantum tendit in id quod non eſt ſimpliciter verum bonum, & per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiſcitur aliquod bonum, puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid huiuſmodi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illi qui mala ſua dicunt, non propter mala amantur, ſed propter hoc quod dicunt mala. Hoc enim, quod eſt dicere mala ſua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem ſeu ſimulationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd pulchrum eſt idem bono, ſola ratione differens. Cùm enim bonum ſit *quod omnia appetunt*, de ratione boni eſt quòd in eo quietetur appetitus: ſed ad rationem pulchri pertinet quòd in eius aſpectu ſeu cognitione quietetur appetitus: unde & illi ſenſus præcipuè reſpiciunt pulchrum, qui maximè cognoſcitivi ſunt, ſcilicet viſus & auditus, rationi deſervientes: dicimus enim *pulchra viſibilia* & *pulchros ſonos*. In ſenſibilibus autem aliorum ſenſuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus *pulchros ſapores*, aut *odores*. Et ſic patet, quòd *pulchrum* addit ſupra *bonum* quendam ordinem ad vim cognoſcitivam; ita quod *bonum* dicatur id quod ſimpliciter complacet appetitui: *pulchrum* autem dicatur id cuius ipſa apprehenſio placet.

ARTICULUS II.

Vtrum cognitio ſit cauſa amoris.

2. 2. q. 26. art. 2. ad 1. & 2. d. 15. q. 4. art. 1. ad 1. ** qu. 35. ante medium, tom. 4.* ** c. 4. in 2. p. poſt med.* *† ſtatim a princ. lib. 1. 3.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd cognitio non ſit cauſa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur, quæ neſciuntur, ſicut ſcientiæ: cùm enim *idem ſit eas habere, quod eas noſcere*, ut Auguſt. dicit in lib. 83. * quæſt. (qu. 35.) ſi cognoſcerentur, haberentur, & non quærerentur. Ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

¶ 2. Præterea, Eiuſdem rationis videtur eſſe, quòd aliquid incognitum ametur, & quòd aliquid ametur pluſquam cognoſcatur: ſed aliqua amantur pluſquam cognoſcantur, ſicut Deus, qui in hac vita poteſt per ſeipſum amari, non autem per ſe ipſum cognoſci: ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

¶ 3. Præterea, Si cognitio eſſet cauſa amoris, non poſſet inveniri amor, ubi non eſt cognitio; ſed *in omnibus rebus invenitur amor* ut dicit Dionyſ. in 4. cap. de * divin. nom. non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. probat in 10 de Trinit. † quod *nullus poteſt amare aliquid incognitum.*

CONCLUSIO.

Bonum cùm non niſi apprehenſum ſit obiectum & cauſa appetitivi motus, neceſſe eſt apprehenſionem & cognitionem cauſam amoris in unoquoque eſſe.

** Artic. præced.* ** lib. 9. c. 5 & c. 12. & 5.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * dictum eſt (art. 1.) *bonum* eſt cauſa amoris per modum obiecti: *bonum* autem non eſt obiectum appetitus, niſi prout eſt apprehenſum: & ideo amor requirit aliquam apprehenſionem boni quod amatur. Et propter hoc Philoſophus dicit 9. * Ethicor. quod *viſio corporalis eſt principium amoris ſenſitivi*, & ſimiliter contemplatio ſpiritualis pulchritudinis vel bonitatis, eſt principium amoris ſpiritualis. Sic igitur cognitio eſt cauſa amoris ea ratione qua & *bonum* quod non poteſt amari niſi cognitum.

** lib. 10. de Trin. c. 1. circa fin. & 2. & 3. 1. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui quærit ſcientiam, non omnino ignorat: ſed ſecundum aliquid eam præcognoſcit vel in univerſali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Auguſt. dicit 10 de * Trinit. Sic autem eam cognoſcere non eſt eam habere, ſed cognoſcere eam perfectè.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet; cuius eſt diſtinguere inter ea quæ ſecundùm rem ſunt coniuncta, & componere quodammodo ea quæ ſunt diverſa, unum alteri comparando: & ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quòd homo cognoſcat ſigillatim quicquid eſt in re, ſicut partes, & virtutes & proprietates. Sed amor eſt in vi appetitiva, quæ reſpicit rem ſecundùm quod in ſe eſt. Unde ad perfectionem amoris ſufficit, quòd res, prout in ſe apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur, quam cognoſcatur: quia poteſt perfectè amari, etiamſi non perfectè cognoſcatur: ſicut maximè patet in ſcientiis, quas aliqui amant propter aliquam ſummariam cognitionem quam de eis habent, putà quod ſciunt Rhetoricam eſſe ſcientiam per quam homo poteſt perſuadere, & hoc in Rhetorica amant. Et ſimiliter eſt dicendum circa amorem Dei.

** qu. 26. art. 1.*

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam amor naturalis qui eſt in omnibus rebus, cauſatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipſis rebus naturalibus exiſtente, ſed in eo qui naturam inſtituit, ut * ſupra dictum eſt (qu. 26. art. 1.)

ARTICULUS III.

Vtrum ſimilitudo ſit cauſa amoris.

Inf. q. 29. ar. 2. co. & de hebdom. lect. 1. fi. co. 2. fi. & 4. co. & lib. 8. col. 3. ** c. 1. à medio.* *† lib. 4. confeſ. c. 14 circa medium.* ** lib 2. Rhet. c. 4. paulò poſt princip. tom. 6.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ſimilitudo non ſit cauſa amoris. Idem enim non eſt cauſa contrariorum. Sed ſimilitudo eſt cauſa odij, dicitur enim Proverb. 13. quòd *inter ſuperbos ſemper ſunt jurgia*. Et Philoſophus dicit in 8. * Ethicor. quod *figuli corrixantur ad invicem*. Ergo ſimilitudo non eſt cauſa amoris.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in 4. † Conf. quod *aliquis amat in alio, quod eſſe non vellet*; ſicut homo amat hiſtrionem, qui non vellet eſſe hiſtrio: hoc autem non contingeret ſi ſimilitudo eſſet propria cauſa amoris, ſic enim homo amaret in altero quod ipſe haberet, vel vellet habere. Ergo ſimilitudo non eſt cauſa amoris.

¶ 3. Præterea, Quilibet homo amat id quo indiget, etiamſi illud non habeat, ſicut infirmus amat ſanitatem, pauper divitias, ſed inquantum indiget & caret eis, habet diſſimilitudinem ad ipſa; Ergo non ſolum ſimilitudo, ſed diſſimilitudo eſt cauſa amoris.

¶ 4. Præterea, Philoſoph. dicit in 2. * Rhetor. (cap. 4.) quòd *beneficos in pecunias & ſalutem amamus, & ſimiliter eos, qui circa mortuos ſervant amicitiam, omnes diligunt*. Non autem omnes ſunt tales. Ergo ſimilitudo non eſt cauſa amoris.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Eccleſ. 13. *Omne animal diligit ſimile ſibi.*

CONCLUSIO.

Similitudo cùm ſit aliquorum unam formam habentium, in eâque una forma quaſi unum quid exiſtentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, ſicut in unum ſibi, eique bonum velit, ſicut & ſibi; ac proinde amoris cauſa eſt.

** qu. 26. art. 4.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſimilitudo propriè loquendo, eſt cauſa amoris, ſed conſiderandum eſt quod ſimilitudo inter aliqua poteſt attendi dupliciter. Uno modo ex hoc quòd utrumque habet idem in actu: ſicut duo habentes albedinem, dicuntur ſimiles. Alio modo ex hoc quod unum habet in potentia, & in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu. Sicut ſi dicamus quod corpus grave exiſtens extra ſuum locum, habet ſimilitudinem cum corpore gravi in ſuo loco exiſtenti, vel etiam ſecundùm quod potentia habet ſimilitudinem ad actum ipſum: nam in ipſa potentia quodammodo eſt actus. Primus ergo ſimilitudinis modus cauſat amorem *amicitiæ*, ſeu *benevolentiæ*. Ex hoc enim quod aliqui duo ſunt ſimiles quaſi habentes unam formam, ſunt quodammodo unum in forma illa. Sicut duo homines ſunt unum in ſpecie humanitatis, & duo albi in albedine, & ideo affectus unius tendit in alterum ſicut in unum ſibi, & vult ei bonum ſicut & ſibi. Sed ſecundus modus ſimilitudinis cauſat amorem *concupiſcentiæ*, vel amicitiam *utilis* ſeu *delectabilis*; quia unicuique exiſtenti in potentia, inquantum hujuſmodi ineſt appetitus ſui actus, & in ejus conſecutione delectatur, ſi ſit ſentiens, & cognoſcens. Dictum eſt autem * ſuprà (qu. 26. 4. ad 1.) quod in amore *concupiſcentiæ* amans propriè amat ſeipſum, cùm vult illud bonum quod concupiſcit. Magis autem unuſquiſque ſeipſum amat, quàm alium, quia ſibi unus eſt in ſubſtantia, alteri verò in ſimilitudine alicuius formæ, & ideo ſi ex eo quod eſt ſibi ſimilis in participatione formæ, impediatur ipſemet à conſecutione boni quod amat, efficitur ei odioſus: non inquantum eſt ſimilis, ſed inquantum eſt proprij boni impeditivus, & propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia ſe invicem impediunt in proprio lucro: & *inter ſuperbos ſunt jurgia*, quia ſe invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiſcunt. Et per hoc patet reſponſio. AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in hoc etiam, quod aliquis in altero amat quod in ſe non amat, invenitur ratio ſimilitudinis ſecundùm proportionalitatem: nam ſicut ſe habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipſe ſe habet ad hoc quod in ſe amat, putà ſi bonus cantor bonum amet ſcriptorem, attenditur ibi ſimilitudo

Digitized by Google

litudo proportionis, ſecundùm quod uterque habet quod convenit ei ſecundùm ſuam artem.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui amat hoc quo indiget, habet ſimilitudinem ad id quod amat, ſicut quod eſt potentia ad actum, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

Ad quartum dicendum, quòd ſecundum eandem ſimilitudinem potentiæ ad actum, ille qui non eſt liberalis, amat eum qui eſt liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod deſiderat, & eadem ratio eſt de perſeverante in amicitia ad eum qui non perſeverat: utrobique enim videtur eſſe amicitia propter utilitatem. Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant huiuſmodi virtutes ſecundùm habitum completum, habent tamen eas ſecundùm quædam ſeminalia rationis, ſecundùm quæ qui non habet virtutem, diligit virtuoſum tanquam ſuæ naturali rationi conformem.

Articulus IV.

Vtrum aliqua alia paſſionum animæ ſit cauſa amoris.

* l. 8. eth. c. 3. lit. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quòd aliqua alia paſſio poſſit eſſe cauſa amoris. Dicit enim Philoſophus in 8. * Ethicorum (cap. 1. ut jam ſup.) quòd *aliqui amantur propter delectationem*: ſed delectatio eſt paſſio quædam: Ergo aliqua alia paſſio eſt cauſa amoris.

¶ 2. Præterea, Deſiderium quædam paſſio eſt. Sed aliquos amamus propter deſiderium alicuius quod ab eis exſpectamus, ſicut apparet in omni amicitia quæ eſt propter utilitatem. Ergo aliqua alia paſſio eſt cauſa amoris.

† lib. 10. c. 1. poſt med. t. 3.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 10. de † Trinitate (cap. 1.) *Cuius rei adipiſcentiæ ſpem quiſque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra ſit, videat.* Ergo ſpes eſt etiam cauſa amoris.

Sed contra hæc eſt, quòd *omnes aliæ affectiones animæ ex amore cauſantur*, ut Aug. dicit 14. de Civitate Dei (cap. 9. ut jam ſup.)

l. 14. de civ. Dei, c. 7. & 9. tom. 5.

Conclusio.

Fieri non poteſt ut omnis amoris aliqua alia paſſio animæ ſit cauſa, quanquam alicuius amoris alia paſſio cauſa eſſe poteſt.

Respondeo dicendum, quòd nulla alia paſſio eſt, quæ non præſupponat aliquem amorem. Cuius ratio eſt, quia omnis alia paſſio animæ importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo: omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impoſſibile eſt, quòd aliqua alia paſſio animæ ſit cauſa univerſaliter omnis amoris, contingit tamen aliquam aliam paſſionem eſſe cauſam amoris alicuius, ſicut etiam unum bonum eſt cauſa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille cauſatur ex delectatione: ſed delectatio illa iterum cauſatur ex alio amore præcedente, nullus enim delectatur, niſi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quòd deſiderium rei alicuius ſemper præſupponit amorem illius rei: & ſic deſiderium alicuius rei poteſt eſſe cauſa ut res alia ametur: ſicut qui deſiderat pecuniam, amat propter hoc eum à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quòd ſpes cauſat vel auget amorem; & hoc ratione delectationis, quia delectationem cauſat; & etiam ratione deſiderii, quia ſpes deſiderium fortificat: non enim ita intensè deſideramus quæ non ſperamus, ſed tamen & ipſa ſpes eſt alicuius boni amati.

Quæstio XXVIII.

De effectibus amoris, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus amoris.
Et circa hoc quæruntur ſex:
¶ Primò, utrum unio ſit effectus amoris.
¶ Secundò, utrum mutua inhæſio.
¶ Tertiò, utrum ecſtaſis ſit effectus amoris.
¶ Quartò, utrum zelus.
¶ Quintò, utrum amor ſit paſſio læſiva amantis.
¶ Sextò, utrum amor ſit cauſa omnium, quæ amans agit.

Articulus Primus.

Vtrum unio ſit effectus amoris.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd unio non ſit effectus amoris. Abſentia enim unioni repugnat: ſed amor compatitur ſecum abſentiam, dicit enim Apoſt. ad Galat. 4. *Bonum æmulamini in bono ſemper* (loquens de ſeipſo, ut gloſſ. dicit) *& non tantum cùm præſens ſum apud vos.* Ergo unio non eſt effectus amoris.

¶ 2. Præterea, Omnis unio aut eſt per eſſentiam, ſicut forma unitur materiæ, & accidens ſubiecto & pars toti, vel alteri parti ad conſtitutionem totius: aut eſt per ſimilitudinem vel generis, vel ſpeciei, vel accidentis. Sed amor non cauſat unionem eſſentiæ, alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ ſunt per eſſentiam diviſa: unionem autem quæ eſt per ſimilitudinem, amor non cauſat, ſed magis ab ea cauſatur, ut † dictum eſt (qu. 27. art. 3. & 4.) Ergo unio non eſt effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Senſus in actu fit ſenſibile in actu, & intellectus in actu fit intellectum in actu: non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis eſt effectus cognitionis, quàm amoris.

Sed contra eſt, quòd dicit Dioniſ. 4. cap. de * divin. nom. quòd *amor quilibet eſt virtus unitiva.*

Conclusio.

Cùm amor ad quærendam amati præſentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris eſſe conſtat.

Respondeo dicendum, quòd duplex eſt unio amantis ad amatum. Una quidem *ſecundum rem*, puta cùm amatum præſentialiter adeſt amanti. Alia verò *ſecundùm effectum*, quæ quidem unio conſideranda eſt ex apprehenſione præcedente: nam motus appetitivus ſequitur apprehenſionem. Cùm autem ſit duplex amor, ſcilicet *concupiſcentiæ & amicitiæ*; uterque procedit ex quadam apprehenſione unitatis amati ad amantem. Cùm enim aliquis amat aliquid, quaſi concupiſcens illud; apprehendit illud quaſi pertinens ad ſuum *bene eſſe*. Similiter cùm aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum ſicut & ſibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum ſe, in quantum ſcilicet vult ei bonum ſicut & ſibiipſi, & inde eſt, quod amicus dicitur eſſe *alter ipſe*: & Auguſt. dicit in 4. * Confeſſ. *Bene quidam dixit de amico ſuo dimidium animæ ſuæ.* Primam ergo unionem amor facit effectivè, quia movet ad deſiderandum & quærendum præſentiam amati, quaſi ſibi convenientis & ad ſe pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipſe amor eſt talis unio vel nexus. Unde Auguſt. dicit in 8. † de Trinit. quòd *amor eſt quaſi iunctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*; amantem ſcilicet & quod amatur. Quod enim dicit copulans, refertur ad unionem effectus, ſine qua non eſt amor: quod verò dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

* lib. 4. conf. c. 6. circa fin. tom. 1. & lib. 2. retr. cap. 6.
† lib. 8. Tri. c. 10. parum a princ. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio ſicut cauſam: deſiderium verò eſt in reali abſentia amati, amor verò in abſentia & in præſentia.

Ad secundum dicendum, quòd unio tripliciter ſe habet ad amorem. Quædam enim unio eſt cauſa amoris: & hæc quidem eſt unio ſubſtantialis, quantum ad amorem quo quis amat ſeipſum: quantum verò ad amorem, quo quis amat alia, eſt unio ſimilitudinis, ut * dictum eſt. Quædam verò unio eſt eſſentialiter ipſe amor: & hæc eſt unio ſecundùm coaptationem affectus, quæ quidem aſſimilatur unioni ſubſtantiali, inquantum amans ſe habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad ſeipſum; in amore autem concupiſcentiæ, ut ad aliquid ſui. Quædam verò unio eſt effectus amoris: & hæc eſt unio realis quam amans quærit de re amata: & hæc quidem unio eſt ſecundùm convenientiam amoris: ut enim Philoſophus dicit 2. † Polit. (cap. 2.) *Ariſtophanes dixit, quod amantes deſiderarent ex ambobus fieri unum: ſed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi; quærunt unionem: quæ convenit & decet, ut ſcilicet ſimul converſentur, & ſimul colloquantur, & in aliis huiuſmodi coniungantur.*

* ar. præced. ar. 3.
† l. 2. polit. c. 2. poſt med. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoſcenti ſecundùm ſuam ſimilitudinem. Sed amor facit quod ipſa res, quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut * dictum eſt: unde amor eſt magis unitivus, quàm cognitio.

* Ad. 2. art. præc.

Articulus II.

Vtrum mutua inhæſio ſit effectus amoris.

Inf. à q. 66. ar. 6. co. & 3. d. 27. qu. 1. ad 1. & 4.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd amor non cauſet mutuam inhæſionem, ſcilicet ut amans ſit in amato, & è converſò. Quod enim eſt in altero, continetur in eo; ſed non poteſt idem eſſe *continens & contentum*. Ergo per amorem non poteſt cauſari mutua inhæſio, ut amatum ſit in amante, & è converſo.

¶ 2. Præterea, Nihil poteſt penetrare in interiora alicuius integri, niſi per aliquam diviſionem: ſed dividere quæ ſunt ſecundùm rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo eſt amor, ſed ad rationem. Ergo mutua inhæſio non eſt effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Si per amorem amans eſt in amato, & è converſò; ſequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, ſicut amans amato; ſed ipſa unio eſt amor, ut † dictum eſt: ergo ſequitur quod ſemper amans ametur ab amato; quod patet eſſe falſum. Non ergo mutua inhæſio eſt effectus amoris.

† art. 2.

Sed contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*: charitas autem eſt amor Dei: ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum eſſe in amante.

Conclusio.

Cùm amor faciat amatum in amante eſſe, & viciſſim amantem in amato, oportet mutuam inhæſionem effectum amoris eſſe.

Respondeo dicendum, quòd iſte effectus mutuæ inhæſionis poteſt intelligi, & quantum ad vim apprehenſivam; & quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehenſivam, amatum dicitur eſſe in amante, inquantum amatum immoratur in apprehenſione amantis, ſecundum illud Philip. 1. *Eo quod habeam vos in corde.* Amans verò dicitur eſſe in amato ſecundùm apprehenſionem, inquantum amans non eſt contentus ſuperficiali apprehenſione amati, ſed nititur ſingula, quæ ad amatum pertinent, intrinſecus diſquirere, & ſic ad interiora eius ingreditur: ſicut de Spiritu ſancto, qui eſt amor Dei, dicitur 1. ad Corinth. 2. quòd *ſcrutatur etiam profunda Dei.* Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur eſſe in amante, prout eſt per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud præſentiam, vel in abſentia, per deſiderium tendat in ipſum amatum per amorem *concupiſci*

cupiſcentiæ, vel in bona quæ vult amato, per ejus amorẽ *amicitiæ*: non quidem ex aliqua extrinſeca cauſa, ſicut cum aliquis deſiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud: ſed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde & amor dicitur *intimus*, *& dicuntur viſcera charitatis*. E converſò autem amans eſt in amato, aliter quidem per amorem *concupiſcentiæ*, aliter per amorem *amicitiæ*: Amor namque *concupiſcentiæ* non requieſcit in quacunque extrinſeca, aut ſuperficiali adeptione, vel fruitione amati, ſed quærit amatum perfectè habere, quaſi ad intima illius perveniens. In amore verò *amicitiæ* amans eſt in amato, inquantum reputat bona vel mala amici ſicut ſua, & voluntatem amici ſicut ſuam, ut quaſi ipſe in ſuo amico videatur bona vel mala pati, & affici, & propter hoc *proprium eſt amicorum eadem velle, & in eiſdem triſtari & gaudere*, ſecundum Philoſophum in 9. * Eth. (cap. 3.) & in 2. Rhetoric. (cap. 4.) ut ſic, inquantum quæ ſunt amici æſtimat ſua, amans videatur eſſe in amato, quaſi idem factus amato; inquantum autem è converſò vult, & agit propter amicum ſicut propter ſeipſum, quaſi reputans amicum idem ſibi: ſic amatum eſt in amante. Poteſt autem & tertio modo mutua inhæſio intelligi in amore *amicitiæ* ſecundum viam redamationis, inquantum mutuo ſe amant amici, & ſibi invicem bona volunt & operantur.

** l. 9. eth. cap. 3. à med. & l. 2. rhet. c. 4. tom. 5 & 6.*

Ad primum ergo dicendum, quòd amatum continetur in amante, inquantum eſt impreſſum in affectu ejus per quandam complacentiam: è converſò verò amans continetur in amato, inquantum amans ſequitur aliquo modo illud quod eſt intimum amati: nihil enim prohibet diverſo modo eſſe aliquid *continens* & *contentum*, ſicut genus continetur in ſpecie & è converſò.

Ad secundum dicendum, quòd rationis apprehenſio præcedit affectum amoris: & ideo ſicut ratio diſquirit, ita affectus amoris ſubintrat in amatum, ut † ex dictis patet.

† In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæſionis, qui non invenitur in quolibet amore.

Articulus III.

Utrum ecſtaſis ſit effectus amoris.

*2. 2. qu. 175. a. 2. & 3. d. 27. qu. 1. a. 1. ad 4. & ver. q. 13. a. 2. ad 9. & 1. Cor. 12. c. 1. * Art. 1. ad 2. † c. 4. in p. 1. de divinis nom. ad fin. & c. 4. de divin. nom.*

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd ecſtaſis non ſit effectus amoris. Ecſtaſis enim quandam alienationem importare videtur: ſed amor non ſemper facit alienationem, ſunt enim amantes interdum ſui compotes. Ergo amor non facit ecſtaſim.

¶ 2. Præterea, Amans deſiderat amatum ſibi uniri: magis ergo amatum trahit ad ſe, quam etiam pergat in amatum, extra ſe exiens.

¶ 3. Præterea, Amor unit amatum amanti, ſicut * dictum eſt. Si ergo amans extra ſe tendit ut in amatum pergat, ſequitur quod ſemper plus diligat amatum quàm ſeipſum; quod patet eſſe falſum, non ergo ecſtaſis eſt effectus amoris.

Sed contra eſt, quòd Dion. dicit 4. c. de † div. nom. quòd *divinus amor ecſtaſim facit, & quod ipſe Deus propter amorem eſt ecſtaſim paſſus*: cùm ergo quilibet amor ſit quædam ſimilitudo participata divini amoris, ut ibidem * dicitur, videtur quod quilibet amor cauſet ecſtaſim.

Conclusio.

Amor in vi apprehenſiva ecſtaſim parit diſpoſitivè, afficiendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata, in vi autem appetitiva directè & ſimpliciter amor amicitiæ facit ecſtaſim: ſed non amor concupiſcentiæ niſi ſecundum quid.

Respondeo dicendum, quòd ecſtaſim pati aliquis dicitur cùm extra ſe ponitur: quod quidem contingit & ſecundum vim apprehenſivam, & ſecundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehenſivam aliquis dicitur extra ſe poni, quando ponitur extra cognitionem ſibi propriam; vel quia ad ſuperiorem ſublimatur, ſicut homo dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ ſunt ſupra ſenſum & rationem; dicitur ecſtaſim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehenſionem rationis & ſenſus: vel quia ad inferiora deprimitur; putà cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur ecſtaſim paſſus. Secundum appetitivam verò partem dicitur aliquis ecſtaſim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra ſeipſum. Primam quidem ecſtaſim facit amor diſpoſitivè, inquantum ſcilicet facit meditari de amato, ut † dictum eſt: Intenſa autem meditatio unius abſtrahit ab aliis. Sed ſecundam ecſtaſim facit amor directè, ſimpliciter quidem amor *amicitiæ*; amor autem *concupiſcentiæ* non ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Nam in amore concupiſcentiæ quodam modo fertur amans extra ſeipſum, inquantum ſcilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra ſe: ſed quia illud extrinſecum bonum quærit ſibi habere, non exit ſimpliciter extra ſe, ſed talis affectio in fine intra ipſum concluditur: ſed in amore amicitiæ affectus alicuius ſimpliciter exit extra ſe, quia vult amico bonum; & operatur bonum, quaſi gerens curam & providentiam ipſius propter ipſum amicum.

† a. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de prima ecſtaſi.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de amore *concupiſcentiæ*, qui non facit ſimpliciter ecſtaſim, ut * dictum eſt.

** In cor. art.*

Ad tertium dicendum, quòd ille qui amat, intantum extra ſe exit, inquantum vult bona amici, & operatur: non tamen vult bona amici magis quam ſua. Unde non ſequitur quod alterum pluſquam ſe diligat.

Articulus IV.

Utrum zelus ſit effectus amoris.

mal. 10. ad 1. & 11.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd zelus non ſit effectus amoris. Zelus enim eſt contentionis principium: unde dicitur 1. ad Corinth. 3. *cum ſit inter vos zelus & contentio, &c.* Sed contentio repugnat amori: ergo zelus non eſt effectus amoris.

¶ 2. Præterea, Objectum amoris eſt bonum, quod eſt communicativum ſui: ſed zelus repugnat communicationi, ad zelum enim pertinere videtur quòd quis non patitur conſortium in amato: ſicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non eſt effectus amoris.

¶ 3. Præterea, Zelus non eſt ſine odio, ſicut nec ſine amore, dicitur enim in Pſal. 72. *Zelavi ſuper iniquos.* Non ergo debet dici magis effectus amoris quàm odii.

Sed contra eſt, quod Dionyſ. dicit 4. c. * de div. nom. quod *Deus appellatur* zelotes *propter multum amorem quem habet ad exiſtentia.*

** c. 4. à p. 3. propè ſic.*

Conclusio.

Zelus cùm ſit vehemens motus amantis in rem amatam, amoris effectus neceſſario eſt.

Respondeo dicendum, quòd zelus quocumque modo ſumatur, ex intentione amoris provenit. Manifeſtum eſt enim quòd quantò aliqua virtus intenſiùs tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cùm igitur amor ſit quidam motus in amatum, ut Auguſt. * dicit in lib. 83. quæſt. Intenſus amor quærit excludere omne id quod ſibi repugnat: aliter tamen hoc contingit in amore *concupiſcentiæ*, & aliter in amore *amicitiæ*. Nam in amore *concupiſcentiæ*, qui intensè aliquid concupiſcit, movetur contra omne illud quod repugnat conſecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur: & hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per conſortium aliorum impediatur ſingularitas quam in uxore quærunt: ſimiliter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quaſi impedientes excellentiam eorum, & iſte eſt zelus invidiæ, de quo dicitur in Pſalm. 36. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem *amicitiæ* quærit bonum amici: unde quando eſt intenſus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici, & ſecundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando ſi qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere ſtudet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ ſunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere ſecundum *poſſe* conatur, ſecundum illud 3. Reg. 19. *Zelatus ſum pro Domino exercituum*, & Ioan. 2. ſuper, *Zelus domus tuæ comedit me*, dicit † gloſſ. quòd *bono zelo comeditur: qui quælibet prava quæ viderit, corrigere ſatagit: ſi nequit, tolerat & gemit.*

q. 35. & 36. tom. 4.

† eſt glo. Aug. in tract. 10. in Ioan. à med. ſ. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apoſtolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem eſt cauſa contentionis, non contra rem amatam, ſe pro re amata contra impedimenta ipſius.

Ad secundum dicendum, quòd bonum amatur inquantum communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odioſum: & ſic ex amore boni zelus cauſatur. Ex defectu autem bonitatis, contingit quòd quædam parva bona non poſſunt integrè ſimul poſſideri à multis: Et ex amore talium cauſatur zelus invidiæ: non autem propriè ex his quæ integrè poſſunt à multis poſſideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ à multis integrè cognoſci poteſt: ſed fortè de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipſum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus propriè ponitur effectus amoris magis quàm odii.

Articulus V.

Utrum amor ſit paſſio læſiva amantis.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd amor ſit paſſio læſiva. Languor enim ſignificat læſionem quandam languentis: ſed amor cauſat languorem: dicitur enim Cant. 2. *Fulcite me floribus, ſtipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor eſt paſſio læſiva.

¶ 2. Præterea, Liquefactio eſt quædam reſolutio: ſed amor eſt liquefactivus, dicitur enim Cant. 5. *Anima mea liquefacta eſt, ut dilectus meus locutus eſt.* Ergo amor eſt reſolutivus: eſt ergo corruptivus & læſivus.

¶ 3. Præterea, Fervor deſignat quendam exceſſum in caliditate, qui quidem exceſſus corruptivus eſt: ſed fervor cauſatur ex amore Dion. enim 7. * c. cœl. hier. inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum & acutum, & ſuperfervens*, Et Cant. 8. dicitur de amore, quod *lampades ejus ſunt lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor eſt paſſio læſiva & corruptiva.

** c. 7. à med. à princip.*

Sed contra eſt, quod dicit Dion. 4. c. de † div. nom. quòd *ſingula ſeipſa amant contentivè*, id eſt, *conſervativè*. Ergo amor non eſt paſſio læſiva, ſed magis conſervativa & perfectiva.

† c. 4. p. 3. à med. & ſi.

Conclusio.

Amor cuiuſcumque boni convenientis, ut ſici, perficit amantem, diſconvenientis verò ſicut peccati amor, amantem lædit: generaliter tamen propter exceſſum immutationis corporalis, omnis amor læſivus dici poteſt.

** q. 26. a. 1. & 2. & q. 27. a. 1.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut * ſuprà dictum eſt, amor ſignificat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum:

bonum: nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod eſt ſibi conveniens, ex hoc ipſo læditur: ſed magis ſi ſit poſſibile, perficitur & melioratur; quòd verò coaptatur ad aliquid, quod non eſt ſibi conveniens, ex hoc læditur & deterioratur. Amor ergo boni convenientis eſt perfectivus & meliorativus amantis: amor autem boni quod non eſt convenientis amanti, eſt læſivus & deteriorativus amantis. Unde maximè homo perficitur & melioratur per amorem Dei, læditur autem & deterioratur per amorem peccati, ſecundum illud Oſeæ 9. *Facti ſunt abominabiles ſicut ea quæ dilexerunt.* Et hoc quidem ſic dictum eſt de amore, quantum ad id quod eſt formale in ipſo, quòd eſt ſcilicet ex parte appetitus; quantum verò ad id quod eſt materiale in paſſione amoris, quod eſt immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor ſit læſivus propter exceſſum immutationis: ſicut accidit in ſenſu & in omni actu virtutis animæ, quæ exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea verò quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quòd amori attribui poſſunt quatuor effectus proximi ſcilicet *liquefactio, fruitio, languor & fervor.* Inter quæ primum eſt *liquefactio,* quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ ſunt congelata, in ſeipſis conſtricta ſunt, ut non poſſint de facili ſubintrationem alterius pati: ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum eſt in amante, ſicut jam * ſuprà dictum eſt: Unde cordis congelatio vel duritia eſt diſpoſitio repugnans amori: ſed *liquefactio* importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet ſe cor habile ut amatum in ipſum ſubintret. Si ergo amatum fuerit præſens & habitum, cauſatur delectatio ſive fruitio: ſi autem fuerit abſens conſequuntur duæ paſſiones, ſcilicet triſtitia de abſentia, quæ ſignificatur per *languorem;* (unde & Tullius in 3. de * Tuſc. q. maximè triſtitiam *ægritudinem* nominat,) & intenſum deſiderium de conſecutione amati, quod ſignificatur per *fervorem.* Et iſti quidem ſunt effectus amoris formaliter accepti ſecundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum: ſed in paſſione amoris conſequuntur aliqui effectus his proportionati ſecundum immutationem organi.

* Art. 2.
* lib. 3. à medio & lib. 4. non remotè à princip.

ARTICULUS VI.

Utrum amor ſit cauſa omnium, quæ amans agit.

3. d. 27. q. 1. a. 1. cor.
* qu. 26. art. 2.
† cap. 5. & 8.
* lib. 3. de anim. text. 48. uſque ad 54.
† cap. 4. p. ante mediam poſt princip.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd amans non agit omnia ex amore. Amor enim quædam paſſio eſt, ut * ſuprà dictum eſt (quæſt. 26. art. 2.) ſed non omnia, quæ agit homo, agit ex paſſione, ſed quædam agit ex electione, & quædam ex ignorantia, ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 10. vel 13.) † ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

¶ 2. Præterea, Appetitus eſt principium motus & actionis in omnibus animalibus, ut patet * in 3. de anima. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ paſſiones appetitivæ partis erunt ſuperfluæ.

¶ 3. Præterea, Nihil cauſatur ſimul à contrariis cauſis: ſed quædam fiunt ex odio, non ergo omnia ſunt ex amore.

SED CONTRA eſt, quòd Dionyſ. dicit 4 cap. † de diu nom. quod *propter amorem boni omnia agunt, quæcunque agunt.*

CONCLUSIO.

Quodlibet agens, ex amore agit quodcunque agit, cùm ex intentione finis & boni operetur.

RESPONDEO dicendum, quòd omne agens agit propter finem aliquem, ut ſuprà dictum (quæſt. 1.) finis autem eſt bonum deſideratum & amatum unicuique. Unde manifeſtum eſt, quòd omne agens quodcunque ſit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de amore, qui eſt paſſio in appetitu ſenſitivo exiſtens: nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit ſub ſe amorem *intellectualem, rationalem, animalem, naturalem.* Sic enim Dionyſ. loquitur de amore in 4. cap. * de div. nom.

* cap. 4. in princ. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex amore, ſicut jam dictum eſt, cauſatur & deſiderium & triſtitia & delectatio, & per conſequens omnes aliæ paſſiones. Unde omnis actio quæ procedit ex quacunque paſſione, procedit etiam ex amore, ſicut ex prima cauſa: unde non ſuperſunt aliæ paſſiones, quæ ſunt cauſæ proximo.

AD TERTIUM dicendum quòd odium etiam ex amore cauſatur, ſicut * infrà dicetur. (quæſt. ſeq. art. 2.)

* qu. 29. art. 2.

QUÆSTIO XXIX.

De odio, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de odio.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum cauſa & objectum odii ſit malum.
¶ Secundò, utrum odium cauſetur ex amore.
¶ Tertiò, utrum odium ſit fortius, quàm amor.
¶ Quartò, utrum aliquis poſſit habere odio ſeipſum.
¶ Quintò, utrum aliquis poſſit habere odio veritatem.
¶ Sextò, utrum aliquid poſſit haberi odio in univerſali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cauſa & objectum odii ſit malum.

Mal. qu. 12. art. 4. corp.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd objectum & cauſa odii non ſit malum. Omne enim quod eſt, inquantum hujuſmodi, bonum eſt: ſi igitur objectum odii ſit malum, ſequitur quòd nulla res odio habeatur, ſed ſolum defectus alicujus rei: quod patet eſſe falſum.

¶ 2. Præterea, Odire malum eſt laudabile: unde in laudem quorundam dicitur 2. Machab. 3. quod *leges optimè cuſtodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, & animos odio habentes mala.* Si igitur nihil odiatur niſi malum, ſequitur quòd omne odium ſit laudabile: quod patet eſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Idem non eſt ſimul bonum & malum: ſed idem diverſis eſt odibile & amabile. Ergo odium non ſolum eſt mali ſed etiam boni.

SED CONTRA, Odium contrariatur amori: ſed objectum amoris eſt bonum, ut * ſuprà dictum eſt. (qu. 26. art. 1.) Ergo objectum odii eſt malum. * qu. 26. art. 1.

CONCLUSIO.

Sicut bonum *objectum eſt & cauſa amoris, ita malum eſt objectum & cauſa odii.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehenſione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur eſſe de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis qui ſequitur apprehenſionem conjunctam, ſicut * ſuprà dictum eſt (quæſt. 26. art. 1.) In appetitu autem naturali hoc manifeſtè apparet, quòd ſicut unumquodque habet naturalem conſonantiam vel aptitudinem ad id quod ſibi convenit, quæ eſt amor naturalis; ita ad id quod eſt repugnans & corruptivum, habet diſſonantiam naturalem, quæ eſt odium naturale. Sic igitur & in appetitu animali ſeu intellectivo, amor eſt conſonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium verò eſt diſſonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnantia & nocivum. Sicut autem omne conveniens inquantum hujuſmodi, habet rationem boni, ita omne repugnans inquantum hujuſmodi habet rationem mali. Et ideo ſicut *bonum* eſt objectum amoris, ita *malum* eſt objectum odii. * qu. 26. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, ſed magis convenientis: quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum eſt hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; & ſecundum hoc unum ens eſt odibile alteri, & eſt malum, etſi non in ſe, tamen per comparationem ad alterum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non eſt verè bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non eſt vere malum: unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni, eſſe bonum.

AD TERTIUM dicendum, quod contingit idem eſſe amabile & odibile diverſis: ſecundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum & idem eſt conveniens uni ſecundum ſuam naturam, & repugnans alteri, ſicut calor convenit igni, & repugnat aquæ: ſecundum appetitum verò animalem, ex hoc quod unum & idem apprehenditur ab uno ſub ratione boni, & ab alio ſub ratione mali.

ARTICULUS II.

Utrum odium cauſetur ex amore.

Suprà q. 28. art. 6. ad 2. & infra 2. cor. & 4. contra c. 19 co. 1
* In poſtprædicamentis c. de ſimul.
† lib. 14. de civit. Dei c. 7. & 9. tom. 5.
* Artic. præced.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd amor non ſit cauſa odii. Ea enim quæ ex oppoſito dividuntur, naturaliter ſunt ſimul, ut dicitur in * poſtprædicamentis (cap. de *ſimul*) ſed amor & odium cùm ſint contraria, ex oppoſito dividuntur. Ergo naturaliter ſunt ſimul. Non ergo amor eſt cauſa odii.

¶ 2. Præterea, Unum contrariorum non eſt cauſa alterius: ſed amor & odium ſunt contraria. Ergo, &c.

¶ 3. Præterea, Poſterius non eſt cauſa prioris: ſed odium eſt prius amore, ut videtur, nam odium importat receſſum à malo, amor verò acceſſum ad bonum. Ergo amor non eſt cauſa odii.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſt. 14. * de civit. Dei (ut jam ſup. quæſt. 25. art. 2.) quòd *omnes affectiones cauſantur ex amore.* Ergo & odium cum ſit quædam affectio animæ, cauſatur ex amore.

CONCLUSIO.

Cum nihil odio habeatur niſi quod adverſatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore naſci neceſſe eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut † dictum eſt (art. 1.) amor conſiſtit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium verò conſiſtit in quadam repugnantia vel diſſonantia: oportet autem in quolibet prius conſiderare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid eſt repugnans alteri, quia eſt corruptivum vel impeditivum ejus quod eſt conveniens. Unde neceſſe eſt quod amor ſit prior odio, & quod nihil odio habeatur, niſi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur: & ſecundum hoc omne odium ex amore cauſatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quòd in his quæ ex oppoſito dividuntur, quædam inveniuntur quæ ſunt naturaliter ſimul & *ſecundum rem, & ſecundum rationem,* ſicut duæ ſpecies animalis, vel duæ ſpecies coloris: quædam verò ſunt ſimul *ſecundum rationem,* ſed unum realiter eſt prius altero & cauſa ejus; ſicut patet in ſpeciebus numerorum, figurarum & motuum; quædam verò non ſunt ſimul nec *ſecundum rem,* nec *ſecundum rationem,* ſicut ſubſtantia & accidens: nam ſubſtantia realiter eſt cauſa accidentis & ens *ſecundum rationem* prius attribuitur ſubſtantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur niſi inquantum eſt in ſubſtantia. Amor autem & odium naturaliter quidem ſunt ſimul *ſecundum rationem,* ſed non realiter: unde nihil prohibet amorem eſſe cauſam odii.

AD SECUNDUM dicendum, quòd amor & odium ſunt contraria, quando accipiuntur circa idem: ſed quando ſunt de contrariis, non ſunt contraria, ſed ſe invicem conſequentia: ejuſdem enim rationis eſt, quod ametur aliquid, & odiatur ejus contrarium; & ſic amor unius rei eſt cauſa quòd ejus contrarium odiatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd in executione prius eſt recedere ab uno termino, quàm accedere ad alterum terminum: ſed in

Digitized by Google

intentione eſt è converſò, propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum; motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem, quàm ad executionem, & ideo amor eſt prior odio, cùm utrumque ſit motus appetitivus.

ARTICULUS III.

Utrum odium ſit fortius, quam amor.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd odium ſit fortius amore. Dicit enim Auguſt. in lib. 83. quæſt. * *Nemo eſt qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem:* ſed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium eſt fortius amore.

* l. 83. q. quæſt. 36 paulo poſt princip. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Debilius vincitur à fortiori: ſed amor vincitur ab odio, quando ſcilicet amor convertitur in odium. Ergo odium eſt fortius amore.

¶ 3. Præterea, Affectatio animæ per effectum manifeſtatur: ſed fortius inſiſtit homo ad repellendum odioſum, quàm ad proſequendum amatum; ſicut etiam *beſtiæ abſtinent à delectabilibus propter verbera*, ut Aug. introducit in lib. 83. quæſt. 46. * ergo odium eſt fortius amore.

* ibid.

SED CONTRA, Bonum eſt fortius quàm malum: quia *malum non agit niſi in virtute boni*, ut Dionyſ. dicit cap. 4. de divin. nom. * ſed odium & amor differunt ſecundum differentiam *boni & mali*. Ergo amor eſt fortior odio.

* c. 4. in part. 4.

CONCLUSIO.

Cùm odium effectus ſit amoris, amor ipſo fortior & potentior eſt ſimpliciter, licèt odium interdum magis ſentiatur quàm amor.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt effectum ſua cauſa eſſe fortiorem: omne autem odium procedit ex aliquo amore ſicut ex cauſa, ut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * Unde impoſſibile eſt, quòd odium ſit fortius amore ſimpliciter: ſed oportet ulterius quòd amor, ſimpliciter loquendo, ſit odio fortior. Potius enim movetur aliquid in finem quàm in ea quæ ſunt ad finem, receſſus autem à malo ordinatur ad conſecutionem boni, ſicut ad finem: unde ſimpliciter loquendo, fortior eſt motus animæ in bonum quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo. Primò quidem, quia odium eſt magis ſenſibile quàm amor: cùm enim ſenſus perceptio ſit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum eſt, non ita ſentitur, ſicut quando eſt in ipſo *immutari*: unde calor febris hecticæ quamvis ſit major; non tamen ita ſentitur ſicut calor tertianæ, quia calor hecticæ jam verſus eſt quaſi in habitum & naturam. Et propter hoc etiam *amor magis ſentitur in abſentia amati*, ut Auguſt. dicit in 10. de Trinit. (Cap. 12.) * quod *amor non ita ſentitur, cum non prodit eum indigentia*: & propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, ſenſibilius percipitur, quàm convenientia ejus quod amatur. Secundò, quia non comparatur odium ad amorem ſibi correſpondentem, ſecundum enim diverſitatem bonorum eſt diverſitas amorum in magnitudine & parvitate, quibus proportionantur oppoſita odia: unde odium quod correſpondet majori amori magis movet, quam minor amor. Et per hoc patet reſponſio ad PRIMUM. Nam amor voluptatis eſt minor, quam amor conſervationis ſui ipſius, cui reſpondet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

* Art. 2. hujus q.

* lib. 10. de Trin. c. 12 poſt medium tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd odium nunquam vinceret amorem, niſi propter majorem amorem, cui odium correſpondet: ſic homo magis diligit ſe, quàm amicum: & propter hoc quod diligit ſe, habet odio etiam amicum, ſi ſibi contrariatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd ideo intenſiùs aliquid operatur ad repellendum odioſa, quia odium eſt magis ſenſibile.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis poſſit habere odio ſeipſum.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis poſſit ſeipſum odio habere. Dicitur enim in Pſal. 10. *Qui diligit iniquitatem, odit animam ſuam*: ſed multi diligunt iniquitatem: Ergo multi oderunt ſeipſos.

2. 2. q. 25. art. 7. Et 3. d. 42. q. 2. ar. 2. q. 1. ad 2. Et Pſal. 10. cor. 4. Et Ep. 5. lect. 6.

¶ 2. Præterea, illum odimus, cui volumus, & operamur malum; ſed quandoque aliquis vult & operatur ſibiipſi malum, puta qui interimunt ſeipſos. Ergo aliqui ſeipſos habent odio.

¶ 3. Præterea, Boëtius dicit in 2. de conſol. (cap. 5.) * quod *avaritia facit homines odioſos*, ex quo poteſt accipi quod omnis homo odit avarum, ſed aliqui ſunt avari: ergo illi oderunt ſeipſos.

* lib. 2. Proſa 5. parum à princ.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. quod *nemo unquam carnem ſuam odio habuit.*

CONCLUSIO.

Cùm omnia in proprium bonum per amorem inclinentur & tendant: impoſſibile eſt aliquem ſeipſum ſimpliciter odiſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt, quod aliquis, per ſe loquendo, odiat ſeipſum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec poteſt aliquid ſibi appetere niſi ſub ratione boni: nam malum eſt præter voluntatem, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom. † amare autem aliquem eſt velle ei bonum: ut ſuprà dictum eſt. (quæſt. 4. art. 26.) Unde neceſſe eſt, quòd aliquis amet ſeipſum, & impoſſibile eſt quòd aliquis odiat ſeipſum per ſe loquendo. Per accidens tamen contingit, quòd aliquis ſeipſum odio habeat: & hoc dupliciter. Uno modo ex parte boni quod ſibi aliquis vult: accidit enim quandoque illud quod appetitur ut ſecundum quid bonum, eſſe ſimpliciter malum, & ſecundum hoc aliquis per accidens vult ſibi malum, quod eſt odire. Alio modo ex parte ſui ipſius cui vult bonum: unumquodque enim maximè eſt id quod eſt principalius in ipſo, unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quaſi rex ſit tota civitas. Manifeſtum eſt ergo, quod homo maximè eſt mens hominis. Contingit autem, quod aliqui exiſtimant ſe maximè eſſe illud quod ſunt ſecundum naturam corporalem & ſenſitivam, unde amant ſe ſecundum id quod æſtimant ſe eſſe, ſed oderunt id quod verè ſunt, dum volunt contraria rationi: & utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit, non ſolum animam ſuam, ſed etiam ſeipſum. Et per hoc patet reſponſio. Ad PRIMUM.

† cap. 4. p. 4. aliquantulù ante fin. * qu. 29. art. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nullus ſibi vult & facit malum, niſi inquantum apprehendit illud ſub ratione boni: nam & illi qui interimunt ſeipſos hoc ipſum, quod eſt mori, apprehendunt ſub ratione boni, inquantum eſt terminativum alicujus miſeriæ vel doloris.

AD TERTIUM dicendum, quòd avarus odit aliquod accidens ſuum: non tamen propter hoc odit ſeipſum: ſicut æger odit ſuam ægritudinem ex hoc ipſo quod ſe amat. Vel dicendum quod avaritia odioſos facit aliis, non autem ſibiipſi, quinimo cauſatur ex inordinato ſui amore, ſecundum quem de bonis temporalibus plus ſibi aliquis vult, quàm debeat.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis poſſit odio habere veritatem.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis non poſſit habere odio veritatem. Bonum enim & ens & verum convertuntur: ſed aliquis non poteſt habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem. 2. 2. q. 34. art. 1.

¶ 2. Præterea, Omnes homines naturaliter ſcire deſiderant, ut dicitur in principio Metaph. † ſed ſcientia non eſt niſi verorum: ergo veritas naturaliter deſideratur & amatur. Sed quod naturaliter ineſt, ſemper ineſt: nullus ergo poteſt habere odio veritatem. † lib. 1. Metaph. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Rhetor. (cap. 4.) quòd *homines amant non fictos*, ſed non niſi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non ergo eam odio habet. * lib. 2. rhet. c. 4. à med. tom. 6.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit ad Galat. 4. *Factus ſum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

CONCLUSIO.

Non poteſt veritas in univerſali à quoquam odio haberi, ſed in particulari poteſt, ſecundum quod repugnat bono amato.

RESPONDEO dicendum, quòd *bonum* & *verum* & *ens* ſunt idem ſecundum rem, ſed differunt ratione. *Bonum* enim habet rationem appetibilis, non autem *ens* vel *verum*, quia bonum eſt *quod omnia appetunt*, & ideo *bonum* ſecundum rationem boni non poteſt odio haberi, nec in univerſali, nec in particulari. *Ens* autem & *verum* in univerſali quidem odio haberi non poſſunt, quia diſſonantia eſt cauſa odii, & convenientia cauſa amoris, *ens* autem & *verum* ſunt communia omnibus: ſed in particulari nihil prohibet quoddam *ens* & quoddam *verum* odio haberi, inquantum habet rationem contrarii & repugnantis: contrarietas enim & repugnantia non adverſatur rationi *entis* & *veri*, ſicut adverſatur rationi *boni*. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo ſecundum quod veritas eſt cauſaliter & originaliter in ipſis rebus: & ſic homo quandoque odit aliquam veritatem; dum vellet non eſſe verum quod eſt verum. Alio modo ſecundum quod veritas eſt in cognitione ipſius hominis, quæ impedit ipſum à proſecutione amati: ſicut ſi aliqui vellent non cognoſcere veritatem fidei, ut liberè peccarent, ex quorum perſona dicitur Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus.* Tertio modo habetur odio veritas particularis tanquam repugnans, prout eſt in intellectu alterius: puta cùm aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum ſuum cognoſcat: & ſecundum hoc dicit Auguſt. in 10. Confeſſ. (cap. 23.) † quòd *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.* Et per hoc patet reſponſio AD PRIMUM. † lib. 10. confeſ. c. 23. à med.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cognoſcere veritatem ſecundum ſe eſt amabile, propter quod dicit Auguſt. * quod *amant eam lucentem*: ſed per accidens cognitio veritatis poteſt eſſe odibilis, inquantum impedit ab aliquo deſiderato. * Ibid. [illegible]

AD TERTIUM dicendum, quòd ex hoc procedit, quòd ficti amantur, quòd homo amat ſecundum ſe cognoſcere veritatem, quam homines non ficti manifeſtant.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquid poſſit haberi odio in univerſali.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd odium non poſſit eſſe alicujus in univerſali. Odium enim eſt paſſio appetitus ſenſitivi: qui movetur ex ſenſibili apprehenſione: ſed ſenſus non poteſt apprehendere univerſale. Ergo odium non poteſt eſſe alicujus in univerſali. Supra art. 5. c.

¶ 2. Præterea, Odium cauſatur ex aliqua diſſonantia quæ communitati repugnat: ſed communitas eſt de ratione univerſalis. Ergo odium non poteſt eſſe alicuis in univerſali.

¶ 3. Præterea, Objectum odii eſt *malum*: malum autem eſt in rebus, & non in mente, ut dicitur in 6. Metaph. (text. 8.) * Cùm ergo univerſale ſit ſolùm in mente, quæ abſtrahit univerſale à particulari, videtur quòd odium non poſſit eſſe alicuius univerſalis. * lib. 6. Metaph. text. 8. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 2. Rhetor. (cap. 4.) † quòd *ira ſemper fit inter ſingularia: odium autem etiam ad genera: furem enim odit & calumniatorem unuſquiſque.* † lib. 2. rhet. cap. 4. à med. tom. 6.

CONCLUSIO.

Cùm ovis non modo hunc lupum, ſed in genere lupum odio habeat, odium,

Digitized by Google

odium, non tantum ad particulare, verum etiam ad univerſale ſe extendere poteſt.

Respondeo dicendum, quòd de univerſali dupliciter contingit loqui. Uno modo ſecundum quod ſubeſt intentioni univerſalitatis: alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur. Alia enim eſt conſideratio hominis univerſalis, & alia hominis in eo quòd eſt homo. Si igitur univerſale accipiatur primo modo, ſic nulla potentia ſenſitivæ partis, neque apprehenſiva, neque appetitiva ferri poteſt in univerſale, quia univerſale fit per abſtractionem à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus ſenſitiva. Poteſt tamen aliqua potentia ſenſitiva & apprehenſiva & appetitiva ferri in aliquid univerſaliter: ſicut dicimus quod objectum viſus eſt color ſecundum genus, non quia viſus cognoſcat colorem univerſalem, ſed quia quòd color ſit cognoſcibilis à viſu non convenit colori inquantum eſt hic color, ſed inquantum eſt color ſimpliciter. Sic ergo odium etiam ſenſitivæ partis poteſt reſpicere aliquid ut univerſale, quia ex natura communi aliquid adverſatur animali, & non ſolùm ex eo quod eſt particularis, ſicut lupus ovi: unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira ſemper cauſatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis; actus autem particularium ſunt: & propter hoc Philoſophus dicit (lib. 2. Rhetor. cap. 4.) † quod *ira ſemper eſt ad aliquid particulare: odium verò poteſt eſſe ad aliquid in genere.* Sed odium ſecundum quod eſt in parte intellectiva, cùm conſequatur apprehenſionem univerſalem intellectus, poteſt utroque modo eſſe reſpectu univerſalis. [† lib. 2. Rhet. c. 4. poſt med. tom. 6.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ſenſus non apprehendit univerſale, prout eſt univerſale: apprehendit tamen aliquid cui per abſtractionem accidit univerſalitas.

Ad secundum dicendum, quòd id quod commune eſt omnibus, non poteſt eſſe ratio odii. Sed nihil prohibet aliquid eſſe cõmune multis, quod tamẽ diſſonat ab aliis, & ſic eſt eis odioſũ.

Ad tertium dicendum, quòd illa objectio procedit de univerſali, ſecundum quod ſubſtat intentioni univerſalitatis: ſic enim non cadit ſub apprehenſione vel appetitu ſenſitivo.

QUÆSTIO XXX.

De concupiſcentia, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de concupiſcentia.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum concupiſcentia ſit in appetitu ſenſitivo tantũ.

¶ Secundò, utrum concupiſcentia ſit paſſio ſpecialis.

¶ Tertiò, utrum ſint aliquæ concupiſcentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

¶ Quartò, utrum concupiſcentia ſit infinita.

Articulus Primus.

Utrum concupiſcentia ſit tantum in appetitu ſenſitivo.

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd concupiſcentia non ſolùm ſit in appetitu ſenſitivo. Eſt enim quædam concupiſcentia ſapientiæ, ut dicitur Sap. 6. *Concupiſcentia ſapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus ſenſitivus non poteſt ferri ad ſapientiam. Ergo concupiſcentia non eſt in ſolo appetitu ſenſitivo. [Inf. q. 31. ar. 3. ad 3. Et 3. d. 26. q. 1. a. 1. ver. fin.]

¶ 2. Præterea, Deſiderium mandatorum Dei non eſt in appetitu ſenſitivo, imò Apoſtolus dicit Rom. 7. *non habitat in me, hoc eſt in carne mea, bonum:* ſed deſiderium mandatorum Dei ſub concupiſcentia cadit, ſecundum illud Pſal. 118. *concupivit anima mea deſid. juſt. fic. tuas.* Ergo concupiſcentia non eſt ſolum in appetitu ſenſitivo.

¶ 3. Præterea, Cuilibet potentiæ eſt concupiſcibile proprium bonum. Ergo concupiſcentia eſt in qualibet potentia animæ, & non ſolum in appetitu ſenſitivo.

Sed contra eſt; quòd Damaſ. dicit (lib. 2. fid. orth. c. 12.) * quod *irrationale obediens & perſuaſibile rationi dividitur in concupiſcentiam & iram: hæc autem eſt irrationalis animæ pars paſſiva, & appetitiva.* Ergo concupiſcentia eſt in appetitu ſenſitivo. [* lib. 2. orth. fi. cap. 12.]

Conclusio.

Concupiſcentia, cùm ſit rei ſecundum ſenſum delectabilis appetitus, in vi concupiſcibili ſenſitivi appetitus propriè eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in 1. Rhet. (cap. 11.) † *Concupiſcentia eſt appetitiva delectabilis.* Eſt autem duplex delectatio, ut infra dicetur (cap. 31.) * una, quæ eſt in bono intelligibili, quod eſt bonum rationis: alia, quæ eſt in bono ſecundum ſenſum. Prima quidem delectatio videtur eſſe animæ tantum. Secunda autem eſt animæ, & corporis; quia ſenſus eſt virtus in organo corporeo: unde & bonum ſecundum ſenſum eſt bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur eſſe concupiſcentia, quæ ſimul pertineat & ad animam & ad corpus, ut ipſum nomen concupiſcentiæ ſonat. Unde concupiſcentia propriè loquendo, eſt in appetitu ſenſitivo, & in vi concupiſcibili quæ ab ea denominatur. [† lib. 1. Rhet. c. 11. non procul à princ. q. 31. a. 3. & c.]

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus ſapientiæ, vel aliorum ſpiritualium bonorum interdum *concupiſcentia* nominatur, vel propter ſimilitudinem quandam, vel propter intenſionem appetitus ſuperioris partis, ex qua fit redundantia in inferiorem appetitum, ut ſimul etiam ipſe inferior appetitus ſuo modo tendat in ſpirituale bonum conſequens appetitum ſuperiorem, & etiam ipſum corpus ſpiritualibus deſerviat, ſicut in Pſal. 83. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quòd deſiderium magis pertinere poteſt, propriè loquendo, non ſolum ad inferiorem appetitum, ſed etiam ad ſuperiorem: non enim importat aliquam conſociationem in concupiſcendo, ſicut concupiſcentia, ſed ſimplicem motum in rem deſideratam.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non ſequitur apprehenſionem: ſed appetere bonum appetitu animali, qui ſequitur apprehenſionem, pertinet ſolum ad vim appetitivam: appetere autem aliquid ſub ratione boni delectabilis ſecundum ſenſum, quod propriè eſt concupiſcere, pertinet ad vim concupiſcibilem.

Articulus II.

Utrum concupiſcentia ſit paſſio ſpecialis.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd concupiſcentia non ſit paſſio ſpecialis potentiæ cõcupiſcibilis. Paſſiones enim diſtinguuntur ſecundum objecta: ſed objectum concupiſcibilis eſt delectabile ſecundum ſenſum, quod etiam eſt objectum concupiſcentiæ ſecundũ Philoſophũ in primo Rhetor. (c. 1.) * Ergo concupiſcentia non eſt paſſio ſpecialis in cõcupiſcibili. [3. d. 26. q. 1. ar. 3. cor. * lib. 1. Rhetor. c. 11. non procul à pri. cap.]

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæſt. (q. 33.) † quòd *cupiditas eſt amor rerum tranſeuntium,* & ſic ab amore non diſtinguitur. Omnes autem paſſiones ſpeciales ab invicem diſtinguuntur: ergo concupiſcentia non eſt paſſio ſpecialis in concupiſcibili. [† lib. 83. q. qu. 1. poſt medium tom. 4.]

¶ 3. Præterea, Cuilibet paſſioni concupiſcibilis opponitur aliqua paſſio ſpecialis in concupiſcibili, ut ſuprà * dictum eſt: Sed concupiſcentiæ non opponitur aliqua paſſio ſpecialis in concupiſcibili, dicit enim Damaſ. † quòd *expectatum bonum concupiſcentiam conſtituit, præſens verò lætitiam: ſimiliter expectatum malum timorem, præſens verò triſtitiam.* Ex quo videtur quòd ſicut triſtitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiſcentiæ: timor autem non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili. Non ergo concupiſcentia eſt ſpecialis paſſio in concupiſcibili. [* qu. 23. † lib. 2. de orthod. fid. c. 12. in fin.]

Sed contra eſt, quòd concupiſcentia cauſatur ab amore, & tendit in delectationem, quæ ſunt paſſiones concupiſcibilis: & ſic diſtinguitur ab aliis paſſionibus concupiſcibilis tanquam paſſio ſpecialis.

Conclusio.

Concupiſcentia eſt paſſio ſenſitivi appetitus ab amore à quo naſcitur, & delectatione in quam tendit, ſecundum ſpeciem diverſa.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt, * bonum delectabile ſecundum ſenſum eſt communiter objectum concupiſcibilis. Unde ſecundum ejus differentias diverſæ paſſiones concupiſcibilis diſtinguuntur. Diverſitas autem objecti poteſt attendi, vel ſecundum naturam ipſius objecti, vel ſecundum diverſitatem in virtute agendi. Diverſitas quidem objecti activi quæ eſt ſecundum rei naturam, facit materialem differentiam paſſionum: ſed diverſitas quæ eſt ſecundum virtutem activam, facit formalem differentiam paſſionum, ſecundum quam paſſiones ſpecie differunt. Eſt autem alia ratio virtutis motivæ ipſius finis vel boni, ſecundum quod eſt realiter præſens, & ſecundum quod eſt abſens. Nam ſecundum quod eſt præſens, facit in ſeipſo quieſcere: ſecundum autem quod eſt abſens, facit ad ſeipſum moveri. Unde ipſum delectabile ſecundum ſenſum, inquantum appetitum ſibi adaptat quodam modo & conformat, cauſat amorem: inquantum verò abſens attrahit ad ſeipſum, cauſat concupiſcentiam: inquantum verò præſens quietat in ſeipſo, cauſat delectationem. Sic ergo concupiſcentia eſt paſſio differens ſpecie & ab amore, & à delectatione: ſed concupiſcere hoc delectabile vel illud, facit concupiſcentias diverſas numero. [* qu. 23. art. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum delectabile non eſt abſolutè objectum concupiſcentiæ, ſed ſub ratione abſentis: ſicut & ſenſibile ſub ratione præteriti eſt objectum memoriæ: hujuſmodi enim particulares conditiones diverſificant ſpeciem paſſionum, vel etiam potentiarum ſenſitivæ partis, quæ reſpicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio eſt per cauſam non per eſſentiam: non enim cupiditas eſt per ſe amor, ſed amoris effectus. Vel aliter dicendum, quod Aug. accipit *cupiditatem* largè pro quolibet motu appetitus, qui poteſt eſſe reſpectu boni futuri: unde comprehendit ſub ſe & amorem & ſpem.

Ad tertium dicendum, quòd paſſio quæ directè opponitur concupiſcentiæ, innominata eſt, quæ ita ſe habet ad malum ſicut concupiſcentia ad bonum: ſed quia eſt mali abſentis ſicut & timor, quandoque loco ejus ponitur timor; ſicut & quandoque cupiditas loco ſpei, quod enim eſt parvum bonum vel malum, quaſi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum, ponitur ſpes & timor, quæ reſpiciunt bonum vel malum arduum.

Articulus III.

Utrum ſint aliquæ concupiſcentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd concupiſcentiarum non ſint quædam naturales, & quædam non naturales. Concupiſcentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum eſt (art. 1. ad 3.) * ſed appetitus naturalis dividitur contra animalem: ergo nulla concupiſcentia eſt naturalis. [Inf. qu. 31. art. 3. & q. 41. ar. 3. cor. & q. 77. ar. 5 cor. & 2. 2. qu. 117. ar. 5. ad 2. * Art. 1. ad 3.]

¶ 2. Præterea, Diverſitas materialis non facit diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolùm ſecundum numerum: quæ quidem diverſitas ſub arte non cadit; ſed ſi quæ ſint concupiſcentiæ naturales & non naturales, non differunt niſi ſecundum diverſa objecta concupiſcibilia, quod facit materialem differentiam, & ſecundum numerum tantum: non ergo dividendæ ſunt concupiſcentiæ per naturales & non naturales.

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, *Ratio* contra *naturam* dividitur, ut patet in 2. Phyſic.† ſi igitur in homine eſt aliqua cõcupiſcentia non naturalis, oportet quòd ſit rationalis. Sed hoc eſſe non poteſt: quia concupiſcentia cùm ſit paſſio quædam, pertinet ad appetitum ſenſitivum, non autem ad voluntatem, quæ eſt appetitus rationis. Non ergo ſunt concupiſcentiæ aliquæ non naturales.

† In princip. l. & clariùs tex. 49. to. 3.
** lib. 3. Eth. c. 1. & 1. Rhet. c. 11. tex. 5. & 6.*

Sed contra eſt, quòd Philoſ. in 3. Eth.* & in Rheth. ponit quaſdam concupiſcentias *naturales* & quaſdam *non naturales*.

Conclusio.

Ex concupiſcentiis aliæ ſunt naturales, hominibus & brutis communes, quibus ſecundum ſenſus apprehenſionem bonum conveniens naturæ inſequuntur: aliæ ſupra naturam, ſive non naturales, quibus movemur ad ea bona, quæ in ratione, vel ſupra rationem ſunt.

** Art. 1.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (a. 1.) * concupiſcentia eſt appetitus boni delectabilis; dupliciter autem aliquid eſt delectabile. Uno modo, quia eſt conveniens naturæ animalis, ſicut cibus & potus, & alia hujuſmodi: & hujuſmodi concupiſcentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid eſſe delectabile, quia eſt conveniens animali ſecundum apprehenſionem, ſicut cùm aliquis apprehendit aliquid, ut bonum & conveniens, & per conſequens delectatur in ipſo: & hujuſmodi delectabilis concupiſcentia dicitur non naturalis, & ſolet magis dici *cupiditas*. Primæ ergo concupiſcentiæ naturales, communes ſunt hominibus & aliis animalibus, quia utriuſque eſt aliquid conveniens & delectabile ſecundum naturam, & in his omnes homines conveniunt: unde & Philo. in 3. Eth. (ut ſup.) * vocat eas *communes* & *neceſſarias*. Sed ſecundæ concupiſcentiæ ſunt propriæ hominum, quorum proprium eſt excogitare aliquid ut bonum & conveniens, præter id quod natura requirit: unde & in primo Rhet. † Philoſophus dicit primas concupiſcentias eſſe *irrationales*, ſecundas verò *cum ratione*. Et quia diverſimodè ratiocinantur, ideo etiam ſecundæ dicuntur in 3. Eth. (ut ſup.) * *propria* & *appoſita*, ſcilicet ſupra naturales.

** lib. 3. Eth. c. 11. circa princip.*
† lib. 1. rhet. cap. 11. to. 6.
** lib. 3. Ethic. c. 11. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd illud idem quod appetitur appetitu naturali, poteſt appeti appetitu animali cum fuerit apprehenſum: & ſecundum hoc, cibi & potus, & hujuſmodi quæ appetuntur naturaliter, poteſt eſſe concupiſcentia animalis.

Ad secundum dicendum, quòd diverſitas concupiſcentiarum naturalium à non naturalibus non eſt materialis tantum, ſed etiam quodam modo formalis, inquantum procedit ex diverſitate objecti activi: objectum autem appetitus eſt bonum apprehenſum. Unde ad diverſitatem activi pertinet diverſitas apprehenſionis, prout ſcilicet apprehenditur aliquid ut conveniens abſoluta apprehenſione: ex qua cauſantur concupiſcentiæ naturales, quas Philo in Rhet. * vocat *irrationales*: & prout apprehenditur aliquid cùm deliberatione, ex qua cauſantur concupiſcentiæ non naturales quæ propter hoc in Rhetor. † dicuntur *cum ratione*.

** lib. 1. c. 11. to. 6*
† ibid.

Ad tertium dicendum, quòd in homine non ſolum eſt ratio univerſalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, ſed etiam ratio particularis: quæ pertinet ad partem ſenſitivam, ut in lib. 1. dictum eſt *: & ſecundum hoc etiam concupiſcentia, quæ eſt cum ratione, poteſt ad appetitum ſenſitivum pertinere: & propter hoc appetitus ſenſitivus poteſt etiam à ratione univerſali moveri, mediante imaginatione particulari.

** 1. p. q. 78. ar. 4.*

Articulus IV.

Utrum concupiſcentia ſit infinita.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd concupiſcentia non ſit infinita. Objectum enim concupiſcentiæ eſt *bonum*, quod habet rationem finis: qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in 2. Metaph. (text. 8.) * concupiſcentia ergo non poteſt eſſe infinita.

** lib. 2. Metaph. text. 8. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Concupiſcentia eſt boni convenientis, cum procedat ex amore: ſed infinitũ cum ſit improportionatum, non poteſt eſſe conveniens. Ergo concupiſcentia nõ poteſt eſſe infinita.

¶ 3. Præterea, *Infinita non eſt pertranſire*, (ut dicitur 3. Phiſ. text. 34.) & ſic in eis non eſt pervenire in ultimum. ſed concupiſcenti fit delectatio per hoc, quod attingit ad ultimum. Ergo ſi concupiſcentia eſſet infinita: ſequeretur quòd nunquã fieret delectatio.

Sed contra eſt, quod Philoſoph. dicit in 1. Polit. † quod *infinita concupiſcentia exiſtente, homines infinita deſiderant*.

† lib. 1. Polit. c. 6. poſt medium tom. 6.

Conclusio.

Cùm naturalis concupiſcentia ſit ejus quod requirit natura, quæ ſemper ad aliquid finitum & certum tendit; non poteſt eſſe infinita in actu, licet potentia ſecundum ſucceſſionem infinita dici poſſit: non naturalis verò concupiſcentia quæ videlicet non naturam, ſed rationem ſequitur; quæ in infinitum procedere poteſt, prorſus infinita eſt.

** præc. art.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt, (art. 3.) duplex eſt concupiſcentia, una *naturalis*, & alia *non naturalis*. Naturalis quidem concupiſcentia non poteſt eſſe infinita in actu, eſt enim ejus quod natura requirit, natura verò ſemper intendit in aliquid finitum & certum: unde nunquam homo concupiſcit infinitum cibum, vel infinitum potum: ſed ſicut in natura contingit eſſe infinitum in potentia per ſucceſſionem, ita hujuſmodi concupiſcentiam contingit infinitam eſſe per ſucceſſionem: ut ſcilicet poſt adeptum cibum, iterum alia vice deſideret cibum, vel quodcunque aliud quod natura requirit, quia hujuſmodi corporalia bona cum adveniunt, non perpetuò manent, ſed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Ioan. 4. *Qui biberit ex aqua hac, ſitiet iterum*. Sed concupiſcentia non naturalis omnino eſt infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum eſt †: rationi autem competit in infinitum procedere: unde qui concupiſcit divitias, poteſt eas concupiſcere non ad aliquem certum terminum, ſed ſimpliciter ſe divitem eſſe quantumcunque poteſt. Poteſt & alia ratio aſſignari ſecundum Philoſophum in Polit. (cap. 9. ut ſup.) * quare quædam concupiſcentia ſit finita; & quædam infinita. Semper enim concupiſcentia finis eſt infinita, finis enim per ſe concupiſcitur, ut ſanitas: unde maior ſanitas magis concupiſcitur, & ſic in infinitum, ſicut album per ſe diſgregat, magis album magis diſgregat. Concupiſcentia verò ejus quod eſt ad finem, non eſt infinita, ſi ſecundum illam menſuram appetitur: quæ convenit fini: unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiſcentiam divitiarum in infinitum: qui autem divitias appetunt propter neceſſitatem vitæ, concupiſcunt divitias finitas ſufficiẽtes ad neceſſitatem vitæ, ut Philoſophus dicit ibidem. † Et eadem eſt ratio de concupiſcentia quarumcunque aliarum rerum.

† Art. 3.
** lib. 1. Polit. c. 6. poſt medium tom. 5.*
† Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne, quod concupiſcitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia eſt finitum ſecundum rem, prout concupiſcitur: * ſemel in actu; vel quia eſt infinitum *ſecundum* quod cadit ſub apprehenſione: non enim poteſt ſub ratione infiniti apprehendi, quia *infinitum eſt cuius quantitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra ſumere*: ut dicitur in 3. Phyſic. †

** Al. ſimul.*
† lib. 3. Phyſic. 63. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ratio quodammodo eſt virtutis infinitæ, inquantum poteſt in infinitum aliquid conſiderare: ut apparet in additione numerorum & linearum. Unde infinitum aliquo modo ſumptum eſt proportionatum rationi. Nam univerſale quod ratio apprehendit, eſt quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita ſingularia.

Ad tertium dicendum, quòd ad hoc, quòd aliquis delectetur, nõ requiritur quod omnia conſequatur quæ concupiſcit: ſed quòd in quolibet concupito, quod conſequitur, delectetur.

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione ſecundum ſe, in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de delectatione & triſtitia.

Circa delectationem verò conſideranda ſunt quatuor.

Primò, de ipſa delectatione ſecundum ſe. Secundò, de cauſis delectationis. Tertiò, de effectibus ejus. Quartò, de bonitate & malitia ipſius.

Circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, utrum delectatio ſit paſſio.
¶ Secundò, utrum ſit in tempore.
¶ Tertiò, utrum differat à gaudio.
¶ Quartò, utrum ſit in appetitu intellectivo.
¶ Quintò, de comparatione delectationum ſuperioris appetitus ad delectationem inferioris.
¶ Sextò, de comparatione delectationũ ſenſitivarum adinvicẽ.
¶ Septimò, utrum ſit aliqua delectatio non naturalis.
¶ Octavò, utrum delectatio poſſit eſſe contraria delectationi.

Articulus Primus.

Utrum delectatio ſit paſſio.

Inf. ar. 4. ad 2. & ar. 5. ad 1. & 2. & 4. diſt. 49. q. 3. ar. 1. q. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non ſit paſſio. Dam. enim in 2. lib. (c. 22.) * diſtinguit operationẽ à paſſione, dicens, quòd *operatio eſt motus qui eſt ſecundũ naturã, paſſio verò eſt motus contra naturam*: ſed delectatio eſt operatio, ut Philoſoph. dicit in 7. & 10. Eth. † ergo delectatio non eſt paſſio.

** lib. 2. orth. fid. cap. 22.*
† lib. 7. Eth. c. 11. & 13. & l. 10. c. 2. 3. & 4. & 7.

¶ 2. Præterea, Pati eſt moveri, ut dicitur in 3. Phyſic. (t. 29.) ſed delectatio non conſiſtit in *moveri*, ſed in *motũ eſſe*: cauſatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non eſt paſſio.

¶ 3. Præterea, Delectatio conſiſtit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, ut dicitur in 10. Eth. † ſed perfici non eſt pati vel alterari, ut dicitur in 7. Phyſic. & in 2. de anima. Ergo delectatio non eſt paſſio.

** l. 3. de ani. text. 28. to. 2.*
† lib. 10. Eth. c. 4. poſt medium 10. 5.

Sed contra eſt, quod Aug. in 10. & 14. * de civ. Dei, ponit delectationẽ, ſive *gaudiũ*, vel *lætitiã*, inter alias paſſiones animæ.

** lib. 14. de civit. Dei c. 6. & 7. à med. 5.*
† qu. 22. art. 3.
** lib. 1. Rhet. c. 10. in prin. tom. 6.*

Conclusio.

Delectatio cùm ſit motus in appetitu animali conſequẽns apprehenſionem ſenſus, animæ paſſio eſt.

Respondeo dicendum, quòd motus appetitus ſenſitivi propriè *paſſio* nominatur, ſicut ſuprà dictùm † eſt. (qu. 22. a. 3.) Affectio autem quæcunque ex apprehenſione ſenſitiva procedens, eſt motus appetitus ſenſitivi, hoc autem neceſſe eſt competere delectationi: nam ſicut Philoſophus dicit in 1. Rhetor. (cap. 10.) *delectatio eſt quidam motus animæ, & conſtitutio ſimul tota & ſenſibilis in naturam exiſtentem*. Ad cuius intellectum conſiderandum eſt, quod ſicut contingit in rebus naturalibus aliqua conſequi ſuas perfectiones naturales, ita contingit in animalibus: & quamvis moveri ad perfectionem non ſit totum ſimul, tamen conſequi naturalem perfectionem eſt totum ſimul. Hæc autem eſt differentia inter animalia & alias res naturales, quod aliæ res naturales quando conſtituuntur in id quod convenit eis ſecundum naturam, hoc non ſentiunt, ſed animalia hoc ſentiunt: & ex iſto ſenſu cauſatur quidam motus animæ in appetitu ſenſitivo, & iſte motus eſt delectatio. Per hoc ergo, quò dicitur quòd *delectatio eſt motus animæ*, ponitur in genere: per hoc autem quod dicitur *conſtitutio in exiſtentem naturam*, id eſt, *in id quod exiſtit in natura rei*, ponitur cauſa delectationis, ſcilicet præſentia connaturalis boni. Per hoc autem, quod dicitur *ſimul tota*, oſtenditur quod conſtitutio non debet accipi prout eſt in *conſtitui*, ſed prout eſt in *conſtitutum eſſe*, quaſi in termino motus: non enim delectatio eſt generatio, prout Plato poſuit, ſed magis conſiſtit in *factum eſſe*, ut

dicitur

Digitized by Google

dicitur in 7. Eth. (ut ſup.) * per hoc autem quod dicitur *ſenſibilis*, excluduntur perfectiones rerum inſenſibilium, in quibus non eſt delectatio. Sic ergo patet quòd cùm delectatio ſit motus in appetitu animali, conſequens apprehenſionem ſenſus, delectatio eſt paſſio animæ.

* lib. 7. Eth. cap. 11. & lib. 10. c. 3. tom. 5. † lib. 2. de anima text. 2. 5. & 6. & tom. 2. * In art.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio connaturalis non impedita eſt perfectio ſecunda, ut habetur in 2. de anima †, & ideo quando conſtituuntur res in propria operatione connaturali, non impedita, ſequitur delectatio, quæ conſiſtit in *perfectum eſſe*, ut dictum eſt *: ſic ergo, cùm dicitur, quòd *delectatio eſt operatio*, non eſt prædicatio per eſſentiam, ſed per cauſam.

Ad secundum dicendum, quòd in animali duplex motus conſiderari poteſt: unus ſecundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum: alius ſecundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licèt ergo in eo, qui iam conſequutus eſt bonum in quo delectatur, ceſſet motus executionis quo tendit ad finem: non tamen ceſſat motus appetitivæ partis, quæ ſicut prius deſiderabat non habitum, ita poſtea delectatur in habito. Licet enim delectatio ſit quies quædam appetitus conſiderata præſentia boni delectantis quod appetitui ſatisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam eſt.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis nomen paſſionis magis propriè conveniat paſſionibus corruptivis & in malum tendentibus, ſicut ſunt ægritudines corporales, & triſtitia, & timor in anima: tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ paſſiones; ut ſuprà dictum eſt, † & ſecundum hoc delectatio dicitur paſſio.

† q. 23. & 25. art. 1. 2.

Articulus II.
Utrum delectatio ſit in tempore.

Inf. art. 3. ad 4. & 4. d. 49. q. 3. art. 1. q. 3. & ver. q. 8. artic. 14. ad 11. * lib. 1. Rhet. c. 10. in fin. † lib. 10. Ethic. 4. & 5. 4. 5.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd delectatio ſit in tempore. Delectatio enim eſt motus quidam, ut in Rhetor. (cap. 10.) * Philoſophus dicit: ſed motus omnis eſt in tempore. Ergo delectatio eſt in tempore.

¶ 2. Præterea, *Diuturnum* vel *moroſum* dicitur aliquid ſecundum tempus: ſed aliquæ delectationes dicuntur *moroſæ*: Ergo delectatio eſt in tempore.

¶ 3. Præterea, Paſſiones animæ ſunt unius generis: ſed aliquæ paſſiones animæ ſunt in tempore: ergo & delectatio.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 10. Eth. † quod *ſecundum nullum tempus accipiet quis delectationem.*

Conclusio.

Delectatio ſecundum ſe nunquam eſt in tempore, verum ſi ſit in bono iam adepto, quòd tranſmutationi ſubiacet, eſt in tempore per accidens.

Respondeo dicendum, quòd aliquid contingit eſſe in tempore dupliciter, uno modo ſecundum ſe: alio modo per aliud, & quaſi per accidens. Quia enim tempus eſt numerus ſucceſſivorum, illa ſecundum ſe dicuntur eſſe in tempore, de quorum ratione eſt ſucceſſio, vel aliquid ad ſucceſſionem pertinens: ſicut motus, quies, locutio, & alia hujuſmodi. Secundum aliud verò & non per ſe dicuntur eſſe in tempore illa, de quorum ratione non eſt aliqua ſucceſſio, ſed tamen alicui ſucceſſivo ſubjacent: ſicut, eſſe hominem, de ſui ratione non habet ſucceſſionem, non enim eſt motus, ſed terminus motus vel mutationis, ſcilicet generationis ipſius: ſed quia humanum *eſſe* ſubiacet cauſis tranſmutabilibus, ſecundum hoc *hominem eſſe* eſt in tempore. Sic igitur dicendum eſt, quod delectatio ſecundum ſe quidem non eſt in tempore, eſt enim delectatio in bono iam adepto, quod eſt quaſi terminus motus: ſed ſi illud bonum adeptum tranſmutationi ſubjaceat, erit delectatio per accidens in tempore, ſi autem ſit omnino intranſmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per ſe, nec per accidens.

* lib. 3. de anima text. 28. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicitur in 3. de anima (text. 25.) * motus dupliciter dicitur. Uno modo, quia eſt *actus imperfecti*, ſcilicet *exiſtentis in potentia inquantum hujuſmodi*, & talis motus eſt ſucceſſivus & in tempore. Alius autem motus eſt *actus perfecti*, id eſt, *exiſtentis in actu*: ſicut intelligere, ſentire, & velle, & hujuſmodi, & etiam delectari: & hujuſmodi motus non eſt ſucceſſivus, nec per ſe in tempore.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio dicitur *moroſa* vel *diuturna* ſecundum quod per accidens eſt in tempore.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ paſſiones non habent pro objecto bonum adeptum, ſicut delectatio: unde plus habent de ratione motus imperfecti quàm delectatio, & per conſequens, magis delectationi convenit non eſſe in tempore.

Articulus III.
Utrum delectatio differat à gaudio.

Inf. q. 35. art. 2. & 7. art. & q. 41. art. 3. ar. 3. & d. 27. q. 1. ar. 3. ad 3. & 4. d. 49. q. 3. ar. 3. q. 1. ad 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd gaudium ſit omnino idem quod delectatio. Paſſiones enim animæ differunt ſecundum objecta: ſed idem eſt objectum gaudii & delectationis, ſcilicet bonum adeptum. Ergo gaudium eſt omnino idem quod delectatio.

¶ 2. Præterea, Unus motus non terminatur ad duos terminos: ſed idem eſt motus qui terminatur ad gaudium & delectationem, ſcilicet concupiſcentia: ergo delectatio & gaudium ſunt omnino idem.

¶ 3. Præterea, Si gaudium eſt aliud à delectatione, videtur quòd pari ratione & *lætitia* & *exultatio* & *iucunditas* ſignificent aliquid aliud à delectatione, & ſic erunt omnes diverſæ paſſiones: quod videtur eſſe falſum. Non ergo gaudium differt à delectatione.

Sed contra eſt, quòd in brutis animalibus non dicimus *gaudium*, ſed in eis dicimus *delectationem*. Non ergo eſt idem gaudium & delectatio.

Conclusio.

Differunt delectatio, quæ etiam in brutis attribuitur, & gaudium quod conſequitur delectationem, quæ fit ſecundum rationem.

Respondeo dicendum, quòd gaudium, ut Avicenna dicit in lib. ſuo de anima, eſt quædam ſpecies delectationis. Eſt enim conſiderandum, quod ſicut ſunt quædam cõcupiſcentiæ naturales, quædam autem non naturales, ſed conſequuntur rationem, ut ſupra dictum eſt *: ita etiam delectationum quædam ſunt naturales, & quædam non naturales, quæ ſunt cũ ratione. Vel ſicut Damaſc. † & Gregor. Nyſſen. * dicunt, *voluptatum hæ ſunt animæ, illæ corporis*, quod in idem redit. Delectamur enim & in his quæ naturaliter concupiſcimus, ea adipiſcentes, & in his quæ concupiſcimus, ſecundum rationem, ſed nomen gaudii non habet locũ, niſi in delectatione quæ conſequitur rationẽ. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, ſed ſolũ nomen delectationis. Omne autem quod concupiſcimus ſecundum naturam, poſſumus etiã cum delectatione rationis cõcupiſcere, ſed non econversò. Unde de omnibus de quibus eſt delectatio, poteſt eſſe gaudium in habentibus rationem, quamvis non ſemper de omnibus ſit gaudiũ: quandoque enim aliquis ſentit aliquam delectationem ſecundũ corpus, de qua tamen non gaudet ſecundum rationem. Et ſecundum hoc patet, quòd delectatio eſt in plus quàm gaudium.

* q. præce. art. 2. † l. 2. de orthod. fid. c. 13. & 22. in princip. * lib. 4. c. 12. in fin.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm objectum appetitus animalis ſit bonum apprehenſum, diverſitas apprehenſionis pertinet quodammodo ad diverſitatem objecti: & ſic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, diſtinguuntur à delectationibus corporalibus quæ dicuntur ſolùm delectationes, ſicut & de concupiſcentiis ſuprà dictum eſt (qu. 30. art. 3. & 2.) *

* q. præc. ar. 3. ad 2.

Ad secundum dicendum, quòd ſimilis differentia invenitur etiam in concupiſcentiis, ita quod *delectatio* reſpondeat concupiſcentiæ, & *gaudium* reſpondeat deſiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiſcentiam animalem: & ſic ſecundum differentiam motus eſt etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quòd alia nomina ad delectationem pertinentia, ſunt impoſita ab effectibus delectationis: nã *lætitia* imponitur à dilatatione cordis, ac ſi diceretur *latitia*, exultatio verò dicitur ab exterioribus ſignis delectationis interioris quæ apparent exterius, inquantum ſcilicet interius gaudium proſilit ad exteriora: iucunditas verò dicitur à quibuſdam ſpecialibus lætitiæ ſignis vel effectibus, & tamen omnia iſta nomina videntur pertinere ad gaudium: non enim utimur eis niſi in naturis rationalibus.

Articulus IV.
Utrum delectatio ſit in appetitu intellectivo.

Inf. q. 35. a. 1. 1. cor. & 1. diſ. 45. ar. 1. cor. & 4. d. 49. q. 3. ar. 1. q. 1. & 2. * lib. 1. Rhet. c. 16. in fin.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non ſit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philoſoph. in 1. Rhetor. (c. 10.) * quòd *delectatio eſt motus quidam ſenſibilis*, quia non eſt in parte intellectiva. Ergo delectatio non eſt in parte intellectiva.

¶ 2. Præterea, Delectatio eſt paſſio quædam: ſed omnis paſſio eſt in appetitu ſenſitivo. Ergo delectatio non eſt niſi in appetitu ſenſitivo.

¶ 3. Præterea, Delectatio eſt communis nobis & brutis: ergo non eſt niſi in parte, quæ nobis & brutis communis eſt.

Sed contra eſt, quòd in Pſalm. 36. dicitur: *Delectare in Domino.* Sed ad Deum non poteſt extendi appetitus ſenſitivus, ſed ſolùm intellectivus: ergo delectatio poteſt eſſe in appetitu intellectivo.

Conclusio.

Cum delectatio ſequatur apprehenſionem rationis, non ſolùm in appetitu ſenſitivo, ſed in intellectivo neceſſe eſt eſſe.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.) * delectatio quædam ſequitur apprehenſionem rationis: ad apprehenſionem autem rationis non ſolùm commovetur appetitus ſenſitivus per applicationem ad aliquid particulare, ſed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et ſecundum hoc in appetitu intellectivo, ſive in voluntate eſt delectatio, quæ dicitur *gaudium*, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen intereſt inter delectationem utriuſque appetitus, quòd delectatio appetitus ſenſibilis eſt cum aliqua tranſmutatione corporali: delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud eſt quàm ſimplex motus voluntatis, & ſecundum hoc Aug. dicit in 14. de civit. Dei, (cap. 6.) quòd *cupiditas & lætitia nihil eſt aliud quam voluntas in eorum conſecutione quæ volumus.*

* Artic. præced.

* lib. 14. c. 6. circa princip. tom. 5. * lib. 10. Eth. c. 4. poſt med. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illa diffinitione Philoſophi, *ſenſibile* ponitur communiter pro quacunque apprehenſione: dicit enim Philoſophus in 10. Ethic. (cap. 4. vel 6.) † quòd *ſecundum omnem ſenſum eſt delectatio, ſimiliter autem & ſecundum intellectum, & ſpeculationem.* Vel poteſt dici quòd ipſe definit delectationem appetitus ſenſitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem paſſionis, propriè loquendo, inquantum eſt cum aliqua tranſmutatione corporali: & ſic non eſt in appetitu intellectivo, ſed ſecũdum ſimplicem motum, ſic enim etiam eſt in Deo & in Angelis. Unde dicit Philoſophus in 7. Ethicor. (c. ult.) * quod *Deus una ſimplici operatione* (ſeu voluntate) *gaudet*. Et Dionyſ. dicit in hu. cœleſt. Hierar. † quòd *Angeli non ſunt ſuſceptibiles noſtræ paſſibilis delectationis, ſed congaudent Deo ſecundum incorruptionis lætitiam.*

* lib. 7. Eth. cap. ult. circa fin. † c. ult. nõ remotè à fine.

Ad tertium dicendum, quòd in nobis non ſolum eſt delectatio in qua communicamus cum brutis, ſed etiam in qua com-

Digitized by Google

municamus cum Angelis: Unde ibidem Dionyſ. dicit, * quod *ſancti homines multoties ſiunt in participatione delectationum Angelicarum.* Et ita in nobis eſt delectatio non ſolùm in appetitu ſenſitivo, in quo communicamus cum brutis, ſed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

* *al. non pro cul a fide*

ARTICULUS V.

Vtrum delectationes corporales & ſenſibiles ſint maiores delectationibus ſpiritualibus & intelligibilibus.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd delectationes corporales & ſenſibiles ſunt maiores delectationibus ſpiritualibus intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem ſequuntur, ſecundum Philoſophum in 10. Ethic. (cap. 8. vel 5.*) ſed plures ſequuntur delectationes ſenſibiles, quàm delectationes ſpirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales ſunt maiores.

*Inf. q. 38 art. 4. cor. & 2. d. 1. 49. q. 2. a. 5. q. 1. & 2. Eth. ... 12. cor. 1. & 12. Met. l. 7. cor. 1 fin. * lib 10. Eth c. 2. & 1 c. 3. † lib 7 Eth c 5. circa medium tom 5 * ib 10 Eth c 7. & 8. t. 5.*

¶ 2. Præterea, Magnitudo cauſæ ex effectu cognoſcitur: ſed delectationes corporales habent fortiores effectus, transmutant enim corpus, & in quibuſdam inſanias faciunt, ut dicitur in 7. Ethic. † Ergo delectationes corporales ſunt fortiores.

¶ 3. Præterea, Delectationes corporales oportet temperare & refrænare propter earum vehementiam: ſed delectationes ſpirituales non oportet refrænare. Ergo delectationes corporales ſunt maiores.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſalm. 118. *Quàm dulcia faucibus meis eloquia tua ſuper mel ori meo!* Et Philoſophus dicit in 10. Ethic.* quod *maxima delectatio eſt, quæ eſt ſecundum operationem ſapientiæ.*

CONCLUSIO.

Cùm intellectualis cognitio perfectior nobiſque charior ſit, & bonum ſpirituale maius ſit magiſque dilectum, neceſſum eſt delectationes intelligibiles & ſpirituales maiores delectationes eſſe quàm ſenſibiles & corporales, licet hæ quoad nos interdum magis ſint vehementes.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt (art. 1.) † delectatio provenit ex coniunctione convenientis cùm ſentitur & cognoſcitur: in operibus autem animæ præcipuè ſenſitivæ & intellectivæ eſt hoc conſiderandum, quòd cùm non tranſeant in materiam exteriorem, ſunt actus vel perfectiones operantis, ſcilicet intelligere, ſentire, velle, & huiuſmodi, nam actiones quæ tranſeunt in exteriorem materiam magis ſunt actiones & perfectiones materiæ transmutatæ: motus enim eſt *actus mobilis à movente.* Sic igitur prædictæ actiones animæ ſenſitivæ & intellectivæ, & ipſæ ſunt quoddam bonum operantis, & ſunt etiam cognitæ per ſenſum & intellectum: unde etiam ex ipſis conſurgit delectatio, & non ſolum ex earum obiectis. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus ſenſibilibus ſecundum quod delectamur in ipſis actionibus (puta in cognitione ſenſus, & in cognitione intellectus) non eſt dubium, quòd multò ſunt maiores delectationes intelligibiles, quàm ſenſibiles. Multò enim magis delectatur homo de hoc quod cognoſcit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoſcit aliquid ſentiendo: quia intellectualis cognitio & perfectior eſt, & etiam magis cognoſcitur, quia intellectus magis reflectitur ſupra actum ſuum, quam ſenſus. Eſt etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim eſt qui non vellet magis carere viſu corporali, quàm viſu intellectuali, eo modo quo beſtiæ vel ſtulti carent, ſicut Aug. dicit in lib. de civ. Dei. † Sed ſi comparentur delectationes intelligibiles ſpirituales, delectationibus ſenſibilibus corporalibus, ſic ſecundum ſe & ſimpliciter loquendo, delectationes ſpirituales ſunt maiores, & hoc apparet ſecundum tria quæ requiruntur ad delectationem, ſcilicet bonum coniunctum, & id cui coniungitur, & ipſa coniunctio. Nam ipſum bonum ſpirituale eſt maius, quàm corporale bonum, & eſt magis dilectum cuius ſignum eſt, quòd homines etiam à maximis corporalibus voluptatibus abſtinent, ut non perdant honorem, qui eſt bonum intelligibile. Similiter etiam ipſa pars intellectiva eſt multò nobilior, & magis cognoſcitiva, quàm pars ſenſitiva. Coniunctio etiam utriuſque eſt magis intima & magis perfecta & magis firma. Intimior quidem eſt, quia ſenſus ſiſtit circa exteriora accidentia rei, intellectus verò penetrat uſque ad rei eſſentiam, obiectum enim intellectus eſt *quod quid eſt.* Perfectior autem eſt, quia coniunctioni ſenſibilis ad ſenſum adiungitur motus, qui eſt actus imperfectus, unde & delectationes ſenſibiles non ſunt totæ ſimul, ſed in eis aliquid pertranſit, & aliquid expectatur conſummandum, ut patet in delectatione ciborum & venereorum: ſed intelligibilia ſunt abſque motu, unde delectationes tales ſunt totæ ſimul. Eſt etiam firmior, quia delectabilia corporalia ſunt corruptibilia, & citò deficiunt: bona verò ſpiritualia ſunt incorruptibilia. Sed quoad nos delectationes corporales ſunt magis vehementes propter tria. Primò, quia ſenſibilia ſunt magis nota quoad nos, quàm intelligibilia. Secundò etiam, quia delectationes ſenſibiles, cùm ſint paſſiones ſenſitivi appetitus, ſunt cum aliqua transmutatione corporali: quod non contingit in delectationibus ſpiritualibus, niſi per quandam redundantiam à ſuperiori appetitu ad inferiorem. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel moleſtias, ex quibus triſtitiæ quædam ſequuntur. Unde delectationes corporales triſtitiis huiuſmodi ſupervenientes, magis ſentiuntur, & per conſequens magis acceptantur, quàm delectationes ſpirituales, quæ non habent triſtitias, ut infra * dicetur (qu. 39. art. 4.)

† Art. 1

† lib 14. de civit. c. 1 p ſ medium tom 5.

** qu. 35. art. 4.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ideo plures ſequuntur delectationes corporales, quia bona ſenſibilia ſunt magis & pluribus nota: & etiam, quia homines indigent delectationibus, ut medicinis contra multiplices dolores & triſtitias. Et cum plures hominum non poſſint attingere ad delectationes ſpirituales quæ ſunt propriè virtuoſorum, conſequens eſt quòd declinent ad corporales.

AD SECUNDUM dicendum, quòd transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum ſunt paſſiones appetitus ſenſitivi.

AD TERTIUM dicendum, quòd delectationes corporales ſunt ſecundum partem ſenſitivam quæ regulatur ratione: & ideo indigent temperari & refrænari per rationem. Sed delectationes ſpirituales ſunt ſecundum mentem, quæ eſt ipſa regula. Unde ſunt ſecundum ſeipſas ſobriæ & moderatæ.

ARTICULUS VI.

Vtrum delectationes tactus ſint maiores delectationibus, quæ ſunt ſecundum alios ſenſus.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd delectationes quæ ſunt ſecundum tactum non ſint maiores delectationibus quæ ſunt ſecundum alios ſenſus. Illa enim delectatio videtur eſſe maxima, qua excluſa gaudium omne ceſſat: ſed talis eſt delectatio quæ eſt ſecundum viſum, dicitur enim Tob. 5. *Quale gaudium erit mihi qui in tenebris ſedeo, & lumen cœli non video;* ergo delectatio, quæ eſt per viſum, eſt maxima inter ſenſibiles delectationes.

*2. 2 q. 15. ... & 3 d. 41. ... & 4 ... ... d 49 q. ... ... art 4 ... ad 1. * cap. 11 ... † lib 3 Eth c ... tom 5.*

¶ 2. Præterea, Unicuique ſit delectabile illud quod amat, ut Philoſophus dicit in 1. Rhet. (c. 19.) * ſed inter omnes ſenſus maximè diligitur viſus. Ergo delectatio, quæ eſt ſecundum viſum, eſt maxima.

¶ 3. Præterea, Principium amicitiæ delectabilis, maximè eſt viſio. Sed cauſa talis amicitiæ eſt delectatio. Ergo ſecundum viſum videtur eſſe maxima delectatio.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 3. Eth. † quòd *maximæ delectationes ſunt ſecundum tactum.*

CONCLUSIO.

Delectatio viſus ratione cognitionis inter ſenſibiles maxima eſt, ſed delectatio tactus tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiſcentiæ naturales, ſimpliciter omnium aliorum ſenſuum delectationibus eſt maior.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt, (art. 1.) * unumquodque inquantum amatur, efficitur delectabile. ſenſus autem, ut dicitur in 1. Metaph. † (text. 1.) propter duo diliguntur, ſcilicet propter cognitionem, & propter utilitatem: unde & utroque modo contingit eſſe delectationem ſecundum ſenſum. Sed quia apprehendere ipſam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium eſt hominis, ideo primæ delectationes ſenſuum quæ ſcilicet ſunt ſecundum cognitionem, ſunt propriæ hominum: delectationes autem ſenſuum inquantum diliguntur propter utilitatem, ſunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione ſenſus quæ eſt ratione cognitionis, manifeſtum eſt quòd ſecundum viſum eſt maior delectatio, quàm ſecundum aliquem alium ſenſum. Si autem loquamur de delectatione ſenſus quæ eſt ratione utilitatis: ſic maxima delectatio eſt ſecundum tactum, utilitas enim ſenſibilium attenditur ſecundum ordinem ad conſervationem naturæ animalis: ad hanc autem utilitatem propinquius ſe habent ſenſibilia tactus: Eſt enim tactus cognoſcitivus eorum ex quibus conſiſtit animal, ſcilicet calidi, & frigidi, & humidi, & ſicci, & huiuſmodi; unde ſecundum hoc delectationes quæ ſunt ſecundum tactum, ſunt maiores, quaſi fini propinquiores. & propter hoc etiam animalia alia quæ non habent delectationem ſecundum ſenſum niſi ratione utilitatis, non delectantur ſecundum alios ſenſus, niſi in ordine ad ſenſibilia tactus. Neque enim odoribus leporum canes gaudent, ſed cibatione: neque leo voce bovis, ſed comeſtione, ut dicitur in 3. Ethic. † Cùm igitur delectatio tactus ſit maxima ratione utilitatis, delectatio autem viſus ratione cognitionis, ſi quis utramque comparare velit; inveniet ſimpliciter delectationem tactus eſſe maiorem delectatione viſus, ſecundum quod conſiſtit intra limites ſenſibilis delectationis: quia manifeſtum eſt, quòd id quod eſt naturale, in unoquoque eſt potentiſſimum. Huiuſmodi autem delectationes tactus ſunt, ad quas ordinantur concupiſcentiæ naturales, ſicut cibi, & venerea, & huiuſmodi. Sed ſi conſideremus delectationes viſus ſecundum quod viſus deſervit intellectui, ſic delectationes viſus erunt potiores, ea ratione qua & intelligibiles delectationes ſunt potiores ſenſibilibus.

** lib. 9. ad impio. ... c ... princip. tom 3.*

† lib. 3. Eth cap. 10 p. ſ medium tom 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gaudium, ſicut ſuprà dictum eſt, † ſignificat animalem delectationem: & hæc maximè pertinet ad viſum: ſed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

† Art. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd viſus maximè diligitur propter cognitionem, eo quòd multas rerum differentias nobis oſtendit, ut ibidem dicitur. †

† lib 1. Metaph circa princip. tom 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd alio modo delectatio eſt cauſa amoris carnalis, & alio modo viſio: nam delectatio, & maximè quæ eſt ſecundum tactum, eſt cauſa amicitiæ delectabilis per modum finis. Viſio autem eſt cauſa, ſicut unde eſt principium motus, inquantū per viſum amabilis, imprimitur ſpecies ei quæ allicit ad amandum, & ad concupiſcendam eius delectationem.

ARTICULUS VII.

Vtrum aliqua delectatio ſit non naturalis.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quod nulla delectatio ſit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animæ, propor

Digitized by Google

proportionatur quieti in corporibus: ſed appetitus corporis naturalis non quieſcit niſi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ eſt delectatio, poteſt eſſe niſi in aliquo connaturali, nulla ergo delectatio eſt non naturalis.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt contra naturam, eſt violentum: ſed *omne violentum eſt contriſtans*, ut dicitur in 5. Metaphyſic. (text. 6.)* ergo nihil, quod eſt contra naturam, eſt delectabile.

¶ 3. Præterea, *Conſtitui in propriam naturam*, cùm ſentitur, cauſat delectationem: ut patet in diffinitione philoſophi ſupra poſita (art. 1.) † ſed *conſtitui in naturam*, unicuique eſt naturale: quia motus naturalis eſt qui eſt ad terminum naturalem, ergo omnis delectatio eſt naturalis.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 7. * Ethic. quod *quædam delectationes ſunt ægritudinales, & contra naturam.*

CONCLUSIO.

Cùm quædam delectationes ſint contra naturam, etiam quaſdam non eſſe naturales neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd *naturale dicitur quod eſt ſecundum naturam*, ut dicitur in 2. Phyſ. (text. 4. & 5.) † *natura* autem in homine dupliciter ſumi poteſt. Uno modo prout intellectus & ratio eſt potiſſimè hominis natura: quia ſecundum eam homo in ſpecie conſtituitur. & ſecundum hoc naturales delectationes hominum dici poſſunt, quæ ſunt in eo, quod convenit homini ſecundum rationem, ſicut delectari in contemplatione veritatis, & in actibus virtutum eſt naturale homini. Alio modo poteſt ſumi *natura* in homine ſecundum quod condividitur rationi, ſcilicet id quod eſt commune homini & aliis, præcipuè quod rationi non obedit: & ſecundum hoc ea quæ pertinent ad conſervationem corporis vel ſecundum individuum, ut cibus, potus, lectus & hujuſmodi, vel ſecundum ſpeciem, ſicut venereorum uſus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utraſque autem delectationes contingit aliquas eſſe naturales, ſimpliciter loquendo, ſed connaturales ſecundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium ſpeciei: & ſic id, quod eſt contra naturam ſpeciei, fieri per accidens naturale huic individuo, ſicut aquæ calefactæ eſt naturale, quod calefaciat. Ita igitur contingit, quod id, quòd eſt contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conſervationem, fit huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo exiſtentem: quæ quidem corruptio poteſt eſſe vel ex parte corporis, ſicut ex ægritudine, ſicut febricitantibus dulcia videntur amara, & econverſò: ſive propter malam complexionem, ſicut aliqui delectantur in comeſtione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujuſmodi: vel etiam ex parte animæ, ſicut propter conſuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu beſtiarum, aut maſculorum, aut aliorum hujuſmodi, quæ non ſunt ſecundum naturam humanam.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum delectatio poſſit eſſe delectationi contraria.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd delectationi non ſit delectatio contraria. Paſſiones enim animæ ſpeciem & contrarietatem recipiunt ſecundum objectum; objectum autem delectationis eſt *bonum*, cum igitur *bonum* non ſit contrarium bono: ſed *bonum* malo contrarietur, & *malum* bono: ut dicitur in prædicamentis: * videtur quod delectatio non ſit contraria delectationi.

¶ 2. Præterea, *Uni eſt contrarium unum*, ut probatur in 10. Metaph. text. 8.) † ſed delectationi contraria eſt triſtitia, non ergo delectationi contraria eſt delectatio.

¶ 3. Præterea, Si delectationi contraria eſt delectatio, hoc non eſt niſi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur, ſed hæc differentia eſt materialis: contrarietas autem eſt *differentia ſecundum formam*, ut dicitur in 10. Metaphyſ. (text. 13.)* ergo contrarietas non eſt delectationis ad delectationem.

Sed contra, *Ea quæ ſe impediunt in eodem genere exiſtentia*, ſecundum Philoſoph. † *ſunt contraria*: ſed quædam delectationes ſe invicem impediunt, ut dicitur in 10. Ethic. * ergo aliquæ delectationes ſunt contrariæ.

CONCLUSIO.

Cùm aliquæ delectationes ſe impediant, neceſſe eſt quoque aliquas aliis eſſe contrarias.

Respondeo dicendum, quòd delectatio in affectionibus animæ, ſicut dictum eſt (art 2.) † proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes eſſe contrariæ, quæ ſunt in contrariis terminis, ſicut quies quæ eſt ſurſum ei quæ eſt deorſum, ut dicitur in 5. Phyſ. (text. 34.)* Unde & contingit in affectibus animæ duas delectationes eſſe contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Philoſophi eſt intelligendum ſecundum quod *bonum* & *malum* accipitur in virtutibus & vitiis. Nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona eſſe adinvicem contraria: ſicut *calidum* & *frigidum*, quorum unum eſt bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio poteſt eſſe delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis eſſe non poteſt: quia bonum virtutis non accipitur niſi per convenientiam ad aliquid unum, ſcilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio ſe habet in affectibus animæ ſicut quies naturalis in corporibus; eſt enim in aliquo convenienti & quaſi connaturali. Triſtitia autem ſe habet ſicut quies violenta: triſtabile enim repugnat appetitui animali, ſicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur & quies violenta ejuſdem corporis, & quies naturalis alterius; ut dicitur in 5. Phyſic. (text. 54. & 55.) Unde delectationi opponitur & delectatio & triſtitia.

Ad tertium dicendum, quòd ea in quibus delectamur, cùm ſint objecta delectationis, non ſolum faciunt differentiam materialem, ſed etiam formalem, ſi ſit diverſa ratio delectabilitatis. Diverſa enim ratio objecti diverſificat ſpeciem actus vel paſſionis, ut ex ſupradictis patet. *

QUÆSTIO XXXII.

De cauſa delectationis in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſis delectationis.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum operatio ſit cauſa propria delectationis.
¶ Secundò, utrum motus ſit cauſa delectationis.
¶ Tertiò, utrum ſpes & memoria.
¶ Quartò, utrum triſtitia.
¶ Quintò, utrum actiones aliorum ſint nobis delectationis cauſa.
¶ Sextò, utrum benefacere alteri ſit cauſa delectationis.
¶ Septimò, utrum ſimilitudo ſit cauſa delectationis.
¶ Octavò, utrum admiratio ſit cauſa delectationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum operatio ſit cauſa propria delectationis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd operatio non ſit propria & prima cauſa delectationis. Ut enim Philoſophus dicit in 1 Rhetor. * *Delectari* conſiſtit in hoc quod ſenſus aliquid patiatur, requiritur enim ad delectationem cognitio, ſicut dictum eſt: (qu. 31. art 1.) † ſed per prius ſunt cognoſcibilia objecta operationum quam ipſæ operationes: Ergo operatio non eſt propria cauſa delectationis.

¶ 2. Præterea, Delectatio potiſſimè conſiſtit in fine adepto, hoc enim eſt quod præcipuè concupiſcitur: ſed non ſemper operatio eſt finis, ſed quandoque ipſum operatum: non ergo operatio eſt propria & per ſe cauſa delectationis.

¶ 3. Præterea, Otium & requies dicuntur per ceſſationem operationis. Hæc autem ſunt delectabilia, ut dicitur in 1. Rhet. (cap. 11. & ſup.) † non ergo operatio eſt propria cauſa delectationis.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit 7. & 10. Ethic. * quod *delectatio eſt operatio connaturalis, non impedita.*

CONCLUSIO.

Cùm omnis delectatio conſecutionem boni convenientis, & hujuſmodi adeptionis cognitionem requirat, & utrumque in quadam operatione conſiſtat, omnem delectationem aliquam operationem conſequi neceſſum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (qu. 31. art. 1.) † ad delectationem duo requiruntur, ſcilicet conſecutio boni convenientis, & cognitio hujuſmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione conſiſtit: nam actualis cognitio operatio eſt quædam: ſimiliter bonum conveniens adipiſcimur aliqua operatione: ipſa etiam operatio propria, eſt quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem conſequatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipſa objecta operationum non ſunt delectabilia, niſi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem ſolam, ſicut cum delectamur in conſideratione vel inſpectione aliquorum, vel quocunque alio modo ſimul cum cognitione, ſicut cùm aliquis delectatur in hoc, quod cognoſcit ſe habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujuſmodi: quæ quidem non eſſent delectabilia niſi inquantum apprehenduntur ut habita, ut enim Philoſophus dicit in 2. Politic. (cap. 2.) * *Magnam delectationem habet putare aliquid ſibi proprium*: quæ procedit ex naturali amore alicuius ad ſeipſum: habere autem hujuſmodi nihil eſt aliud quàm uti eis, vel poſſe uti. & hoc eſt per aliquam operationem. Unde manifeſtum eſt quod omnis delectatio in operationem reducitur ſicut in cauſam.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in illis in quibus operationes non ſunt fines, ſed operata ipſa ſunt delectabilia inquantum ſunt habita vel facta: quod refertur ad aliquem uſum vel operationem.

Ad tertium dicendum, quòd operationes ſunt delectabiles inquantum ſunt proportionatæ & connaturales operanti. Cùm autem virtus humana ſit finita, ſecundum aliquam menſuram operatio eſt ſibi proportionata. Unde ſi excedat illam menſuram iam non erit ſibi proportionata nec delectabilis, ſed magis laborioſa & attædians: & ſecundum hoc, otium & ludus & alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia ſunt inquantum auferunt triſtitiam, quæ eſt ex labore.

ARTICULUS II.

Utrum motus ſit cauſa delectationis.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd motus non ſit cauſa delectationis. Quia ſicut ſupra dictum eſt (qu. 31. a. 1.) * bonum præſentialiter adeptum eſt cauſa delectationis: unde Philoſophus in 7. Ethicor. dicit, † quod *delectatio non comparatur generationi, ſed operationi rei iam exiſtentis*. Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, ſed quodammodo eſt in via generationis reſpectu illius, ſecundum quod *omni motui adiungitur generatio, & corruptio*, ut dicitur in 8. Phyſic. (text. 24.) * Ergo motus non eſt cauſa delectationis.

¶ 2. Præterea, Motus præcipuè laborem & laſſitudinem inducit in operibus, ſed operationes ex hoc quod ſunt laborioſæ & laſſan-

Digitized by Google

res, non ſunt delectabiles, ſed magis afflictivæ. Ergo motus non eſt cauſa delectationis.

¶ 2. Præterea, Motus importat innovationem quandam, quæ opponitur conſuetudini: ſed ea quæ ſunt conſueta, ſunt nobis delectabilia, ut Philoſophus dicit in 1. Rhetor. (cap. 11. ut ſup.) * Ergo motus non eſt cauſa delectationis.

* lib. 1. Rhet. c. 11. non procul à prin. to. 5.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit in 8. Confeſſ. (cap. 3.) † *Quid eſt hoc Domine Deus meus, cùm tu in æternum tibiipſi ſis gaudium, & quædam de te circa te ſemper gaudeant, quòd hæc rerum pars alterno defectu & profectu, offenſionibus & conciliationibus gaudet?* ex quo accipitur, quòd homines gaudent & delectantur in quibuſdam alternationibus: & ſic motus videtur eſſe cauſa delectationis.

† lib. 8. confeſ. c. 3. poſt med. tom. 1.

CONCLUSIO.

Motus eſt cauſa delectationis, quoad omnia quæ in ipſa delectatione reperiuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd ad delectationem tria requiruntur ſcilicet bonum delectans, coniunctio delectabilis, & tertium quod eſt cognitio huius coniunctionis, & ſecundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philoſophus dicit in 7. Ethic. & in 1. Rhetor. † Nam ex parte noſtra qui delectamur, transmutatio efficitur in nobis delectabilis, propter hoc quod natura noſtra transmutabilis eſt, & propter hoc quod eſt nobis conveniens nunc, non erit conveniens poſtea; ſicut calefieri ad ignem, eſt conveniens homini in hyeme, non autem in æſtate. Ex parte verò boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis, quia actio continuata alicuius agentis auget effectum: ſicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, & deſiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam menſura conſiſtit: & ideo quando continuata præſentia delectabilis ſuperexcedit menſuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte verò ipſius cognitionis, quia homo deſiderat cognoſcere aliquod totum perfectum. Cùm ergo aliqua non poterunt apprehendi tota ſimul, delectat in his transmutatio, ut unum tranſeat, & alterum ſuccedat: & ſic totum ſentiatur, unde Auguſt. dicit in 4. Confeſſ. (cap. 11.) * *Non vis utique ſtare ſyllabam, ſed tranſvolare, ut aliæ veniant, & totum audias.* Ita ſemper omnia, ex quibus unum aliquid conſtat, & non ſunt omnia ſimul, plus delectant omnia quam ſingula, ſi poſſint ſentiri omnia. Si ergo ſit aliqua res, cuius natura ſit intransmutabilis, & non poſſit in ea fieri exceſſus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ poſſit totum ſuum delectabile ſimul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis, & quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt tanto plus continuari poſſunt.

† lib. 7. Eth. c. & 1. Rhe. 11. tom. 5. & 6.

* lib. 4. conf. c. 11 à med. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd id quod movetur, etſi nondum habeat perfectè id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere ejus ad quod movetur, & ſecundum hoc ipſe motus habet aliquid delectationis: deficit tamen à delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes ſunt in rebus immobilibus; motus etiam efficitur delectabilis inquantum per ipſum fit aliquid conveniens, quod prius conveniens non erat, vel deſinit eſſe, ut ſupra dictum eſt. *

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd motus laborem & laſſitudinem inducit, ſecundum quod tranſcendit habitudinem naturalem: ſic autem motus non eſt delectabilis, ſed ſecundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

AD TERTIUM dicendum, quòd id quod eſt conſuetum efficitur delectabile inquantum efficitur naturale: nam *conſuetudo eſt quaſi altera natura.* Motus autem eſt delectabilis, non quidem quo receditur à conſuetudine; ſed magis ſecundum quod per ipſum impeditur corruptio naturalis habitudinis quæ poſſet provenire ex aſſiduitate alicuius operationis. Et ſic ex eadem cauſa connaturalitatis efficitur conſuetudo delectabilis & motus.

ARTICULUS III.

Utrum ſpes & memoria ſint cauſæ delectationis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd memoria & ſpes non ſunt cauſæ delectationis. Delectatio enim eſt de bono præſenti, ut Damaſc. dicit (lib. 2. cap. 13.) * ſed memoria & ſpes ſunt de abſenti. Eſt enim memoria præteritorum, ſpes vero futurorum. Ergo memoria & ſpes non ſunt cauſa delectationis.

Inf. q. 40. a. 8. & 2. 2. qu. 10. a. 1. ad 3. & 12. Met. lect. 6. cor. 5.

¶ 2. Præterea, *Idem non eſt cauſa contrariorum:* ſed ſpes eſt cauſa afflictionis, dicitur enim Proverb. 14. *Spes quæ differtur affligit animam.* Ergo ſpes non eſt cauſa delectationis.

* lib. 2. ort. fid. c. 12. in fin.

¶ 3. Præterea, Sicut ſpes convenit cum delectatione in eo quod eſt de bono, ita etiam & concupiſcentia & amor: non ergo magis debet aſſignari ſpes cauſa delectationis, quam concupiſcentia vel amor.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Roman. 12. *Spe gaudentes*, Et in Pſalm. 75. *Memor fui Dei, & delectatus ſum.*

CONCLUSIO.

Cùm delectatio ex boni convenientis præſentia & coniunctione naſcatur, cúmque memoria & ſpes bonum conveniens aliquo modo præſens conſtituant, etiam memoria & ſpes ſunt cauſæ delectationis.

RESPONDEO dicendum, quòd delectatio cauſatur ex præſentia boni convenientis, ſecundum quod ſentitur, vel qualitercunque percipitur. Eſt autem aliquid *præſens nobis* dupliciter. Uno modo ſecundum cognitionem prout ſcilicet cognitum eſt in cognoſcente ſecundum ſuam ſimilitudinem. Alio modo ſecundum rem, prout ſcilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, ſecundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior eſt coniunctio ſecundum rem, quam ſecundum ſimilitudinem, quæ eſt coniunctio cognitionis; itemque maior eſt coniunctio rei in actu, quam in potentia: ideo maxima eſt delectatio quæ fit per ſenſum, qui requirit præſentiam rei ſenſibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio ſpei, in qua non ſolum eſt delectabilis coniunctio ſecundum apprehenſionem, ſed etiam ſecundum facultatem vel poſſibilitatem adipiſcendi bonum, quod delectat: tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet ſolam coniunctionem apprehenſionis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſpes & memoria ſunt quidem eorum quæ ſunt ſimpliciter abſentia, quæ tamen ſecundum quid ſunt præſentia, ſcilicet vel ſecundum apprehenſionem ſolam, vel ſecundum apprehenſionem & facultatem, ad minus æſtimatam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nihil prohibet idem ſecundum diverſa eſſe cauſam contrariorum. Sic igitur ſpes inquantum habet præſentem æſtimationem boni futuri, delectationem cauſat: inquantum autem caret præſentia ejus cauſat afflictionem.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam amor & concupiſcentia delectationem cauſant. Omne autem amatum fit delectabile amanti, eo quod amor eſt quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum eſt delectabile concupiſcenti, cùm concupiſcentia ſit præcipuè appetitus delectationis, ſed tamen ſpes inquantum importat quandam certitudinem realis præſentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiſcentia, magis ponitur cauſa delectationis quàm illa: & ſimiliter magis quam memoria, quæ eſt de eo quod iam tranſiit.

ARTICULUS IV.

Utrum triſtitia ſit cauſa delectationis.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd triſtitia non ſit cauſa delectationis. Contrarium enim non eſt cauſa contrarii: ſed triſtitia contrariatur delectationi. Ergo non eſt cauſa delectationis.

Inf. q. 35. a. 5. ad 1. & q. 48. ar. 1. ad.

¶ 2. Præterea, *Contrariorum contrarii ſunt effectus:* ſed delectabilia memorata ſunt cauſa delectationis. Ergo triſtia memorata ſunt cauſa doloris & non delectationis.

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habet triſtitia ad delectationem, ita odium ad amorem: ſed odium non eſt cauſa amoris, ſed magis econverſò, ut ſupra dictum eſt (qu. 29. art. 2.) * ergo triſtitia non eſt cauſa delectationis.

* qu. 29. art. 2.

SED CONTRA eſt, quod in Pſalm. 41. dicitur *fuerunt mihi lachrymæ meæ panes die ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur: ergo lachrymæ, quæ ex triſtitia oriuntur, videntur eſſe delectationis cauſa.

CONCLUSIO.

Triſtitia ſecundum quod eſt in actu, cauſa delectationis eſſe poteſt, inquantum memoriam rei dilectæ parit; triſtitia autem in memoria exiſtens cauſa ſit delectationis ex ſubſequenti mali evaſione.

RESPONDEO dicendum, quòd triſtitia poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo ſecundum quod eſt in actu. Alio modo ſecundum quòd eſt in memoria: & utroque modo triſtitia poteſt eſſe delectationis cauſa. Triſtitia quidem in actu exiſtens eſt cauſa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cuius abſentia aliquis triſtatur, & tamen de ſola ejus apprehenſione delectatur, memoria autem triſtitiæ fit cauſa delectationis propter ſubſequentem evaſionem: nam carere malo accipitur in ratione boni. Unde ſecundum quod homo apprehendit ſe evaſiſſe ab aliquibus triſtibus & doloroſis, accreſcit ei gaudii materia, ſecundum quod Aug. dicit 22. de civit. Dei. * Quod *ſæpè læti triſtium meminimus, & ſani dolorum ſine dolore: & inde amplius læti & grati ſumus.* Et in lib. 2. Conf. dicit, (cap. 3.) † Quod *quanto maius fuit periculum in prælio, tanto maius erit gaudium in triumpho.*

* lib. 22. ca. ult. à med. 5. Id quoque habet Greg. 4. mor in fin.

† lib. 1. conf. c. 3. aut med. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd contrarium quandoque per accidens eſt cauſa contrarii, ſicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in 8. Phyſ. (text. 8.) * & ſimiliter triſtitia per accidens eſt delectationis cauſa; inquantum fit per eam apprehenſio alicuius delectabilis.

* lib. 8. text. 8. tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd triſtia memorata, inquantum ſunt triſtia & delectabilibus contraria, non cauſant delectationem, ſed inquantum ab eis homo liberatur & ſimiliter memoria delectabilium, ex eo quod ſunt amiſſa, poteſt cauſare triſtitiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd odium etiam per accidens poteſt eſſe cauſa amoris: prout ſcilicet aliqui diligunt ſe inquantum conveniunt in odio unius & ejuſdem.

ARTICULUS V.

Utrum actiones aliorum ſint nobis cauſa delectationis.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd actiones aliorum non ſunt nobis delectationis cauſa. Cauſa enim delectationis eſt proprium bonum coniunctum: ſed aliorum operationes non ſunt nobis coniunctæ. Ergo non ſunt nobis cauſa delectationis.

¶ 2. Præterea, Operatio eſt proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum ſint nobis cauſa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis cauſa: quod patet eſſe falſum.

¶ 3. Præterea, Operatio eſt delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur in 2. Ethicor. (cap. 2. vel 3.) * quod *ſignum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem*, ſed operationes aliorũ non procedunt ex habitibus qui in nobis ſunt, ſed interdũ ex habitibus qui ſunt in operantibus: Non

* lib. 2. Eth. c. 3. in princ. tom. 5.

ergo

ergo operationes aliorum non ſunt nobis delectabiles, ſed ipſis operantibus.

Sed contra eſt, quod dicitur in ſecunda Canonica Ioannis, *Gaviſus ſum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

Conclusio.

Cùm delectemur ſi quis boni aliquid nobis faciat, ſi quis nos laudet, aut honoret, actiones aliorum nobis delectabiles eſſe, certum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt (art. 1.) * ad delectationem duo requiruntur, ſcilicet conſecutio proprii boni, & cognitio proprii boni conſecuti. Tripliciter ergo operatio alterius poteſt eſſe delectationis cauſa. Uno modo inquantum per operationem alicuius conſequimur aliquod bonum: & ſecundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, ſunt nobis delectabiles; quia benè pati ab alio eſt delectabile. Alio modo ſecundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æſtimatio proprii boni: & propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur, vel honorantur ab aliis, quia ſcilicet per hoc accipiunt æſtimationem, in ſeipſis aliquod bonum eſſe: & quia iſta æſtimatio fortius generatur ex teſtimonio bonorum & ſapientum, ideo in horum laudibus & honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator eſt apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibuſdam ſunt delectabiles. Et quia amor eſt alicuius boni, & admiratio eſt alicuius magni, idcirco amari ab aliis & in admiratione haberi eſt delectabile, inquantum per hoc fit homini æſtimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis: in quibus aliquis delectatur. Tertio modo inquantum ipſæ operationes aliorum, ſi ſint bonæ, æſtimantur ut bonum proprium, propter vim amoris qui facit æſtimare amicum quaſi eundem ſibi, & propter odium quod facit æſtimare bonum alterius eſſe ſibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur 1. ad Corinth. 13. quòd *charitas non gaudet ſuper iniquitate, congaudet autem veritati.*

* Art. 1. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio alterius poteſt eſſe mihi coniuncta vel per effectum, ſicut in primo modo: vel per apprehenſionem; ſicut in ſecundo modo, vel per affectionem, ſicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quòd operationes aliorum etſi non procedant ex habitibus qui in me ſunt, cauſant tamen in me aliquid delectabile, vel faciunt mihi æſtimationem ſive apprehenſionem proprii habitus: vel procedunt ex habitu illius qui eſt unum mecum per amorem.

Articulus VI.

Vtrum benefacere alteri ſit cauſa delectationis.

AD sextum ſic proceditur. Videtur quòd benefacere alteri non ſit delectationis cauſa. Delectatio enim cauſatur ex conſecutione proprii boni, ſicut ſuprà dictum eſt (art. 3.) * ſed benefacere non pertinet ad conſecutionem proprii boni, ſed magis ad emiſſionem: ergo magis videtur eſſe cauſa triſtitiæ quàm delectationis.

* a. pr. ed.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 4. Ethicor. * quod *illiberalitas connaturalior eſt hominibus, quàm prodigalitas*: ſed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet deſiſtere à benefaciendo, cùm ergo operatio connaturalis ſit delectabilis unicuique, ut dicitur in 7. & 10. Ethicor. † videtur quod benefacere aliis non ſit cauſa delectationis.

¶ 3. Præterea, Contrarii effectus ex contrariis cauſis procedunt: ſed quædam quæ pertinent ad *malefacere*, ſunt naturaliter homini delectabilia: ſicut vincere, redarguere, vel increpare alios, & etiam punire quãtum ad iratos, ut dicit Philoſoph in 1. Rhet. * ergo benefacere magis eſt cauſa triſtitiæ, quàm delectationis.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit 2. Polit. † quod *largiri & auxiliari amicis aut extraneis, eſt delectabiliſſimum.*

* lib. 4. Eth. c. 1. à medio, tom. 5. † lib. 7. cap. 11. & 13. & lib. 10. c. 4. & 5. tom. 5. * lib. 1. Rhet. cap. 11. tom. 6. † lib. 2. Polit. c. 3. à med. tom. 5.

Conclusio.

Alteri benefacere cauſa eſt delectationis ex comparatione affectus finis, & multiplicis benefaciendi principii.

Respondeo dicendum, quòd hoc ipſum quod eſt benefacere alteri, poteſt tripliciter eſſe delectationis cauſa. Uno modo per comparationem ad effectum, quod eſt bonum in altero conſtitutum: & ſecundum hoc inquantum bonum alterius reputamus quaſi noſtrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipuè amicis; ſicut in bono proprio. Alio modo per comparationem ad finem: ſicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, ſperat conſequi aliquod bonum ſibi ipſi, vel à Deo, vel ab homine; ſpes autem delectationis eſt cauſa. Tertio modo per comparationem ad principium, & ſic hoc quod eſt benefacere alteri, poteſt eſſe delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum eſt facultas benefaciendi: & ſecundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in ſeipſo exiſtentis, ex quo poſſit aliis communicare, & ideo homines delectantur in filiis & operibus propriis, ſicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium eſt habitus inclinans, ſecundum quem benefacere fit alicui connaturale, unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium eſt motivum: putà cùm aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui. Omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia ſunt, quia amor præcipua cauſa delectationis eſt.

Ad primum ergo dicendum, quòd emiſſio inquantum eſt indicativa proprii boni, eſt delectabilis: ſed inquantum evacuat proprium bonum poteſt eſſe contriſtans, ſicut quando eſt immoderata.

Ad secundum dicendum, quòd prodigalitas habet immoderatam emiſſionem, quæ repugnat naturæ: & ideo prodigalitas dicitur eſſe contra naturam.

Ad tertium dicendum, quòd vincere, redarguere, & punire non eſt delectabile inquantum eſt malum alterius; ſed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat, quàm odiat malum alterius. Vincere enim eſt delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit æſtimatio propriæ excellentiæ: & propter hoc omnes ludi in quibus eſt concertatio, & in quibus poteſt eſſe victoria, ſunt maximè delectabiles; & univerſaliter omnes concertationes ſecundum quod habent ſpem victoriæ. Redarguere autem & increpare poteſt eſſe dupliciter delectationis cauſa. Uno modo inquantum facit homini imaginationem propriæ ſapientiæ & excellentiæ: increpare enim & corrigere eſt ſapientum & maiorum. Alio modo ſecundum quod aliquis increpando & reprehendendo, alteri benefacit, quod eſt delectabile, ut dictum eſt. Irato autem eſt delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem quæ videtur eſſe ex præcedenti læſione: cùm enim aliquis ab alio læſus videtur per hoc ab alio minoratus eſſe, & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læſionis. Et ſic patet quòd benefacere alteri, per ſe poteſt eſſe delectabile: ſed malefacere alteri non eſt delectabile, niſi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

Articulus VII.

Vtrum ſimilitudo ſit cauſa delectationis.

AD septimum ſic proceditur. Videtur quòd ſimilitudo non ſit cauſa delectationis. Principari enim & præeſſe quandam diſſimilitudinem importat: ſed *principari & præeſſe naturaliter eſt delectabile*, ut dicitur in 1. Rhetor. (ut ſup.) * Ergo diſſimilitudo magis eſt cauſa delectationis, quàm ſimilitudo.

¶ 2. Præterea, Nihil magis eſt diſſimile delectationi quam triſtitia: ſed *illi qui patiuntur triſtitiam, maximè ſequuntur delectationes*, ut dicitur in 7. Ethicor. † Ergo diſſimilitudo eſt magis cauſa delectationis, quàm ſimilitudo.

¶ 3. Præterea, Illi, qui ſunt repleti aliquibus delectationibus non delectantur in eis, ſed magis faſtidiunt eas, ſicut patet in repletione ciborum. Non ergo ſimilitudo eſt delectationis cauſa.

Sed contra eſt, quod ſimilitudo eſt cauſa amoris ut dictum eſt ſuprà (qu. 78. art. 3.) amor autem eſt cauſa delectationis. Ergo ſimilitudo eſt cauſa delectationis.

* Lib. 1. Rhetor. cap. 11. non procul à fine, tom. 6. † lib. 7. Eth. c. 14. circ. med. tom. 5. * qu. 27. art. 3.

Conclusio.

Similitudo, quæ amoris eſt cauſa, delectationis quoque cauſa eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſimilitudo eſt quædam unitas unde id quod eſt ſimile inquantum eſt unum, eſt delectabile, ſicut & amabile, ut ſuprà dictum eſt (qu. 27. art. 3.) * Et ſi quidem id quod eſt ſimile proprium bonum non corrumpat, ſed augeat; eſt ſimpliciter delectabile: putà homo homini, & iuvenis iuveni. Si verò ſit corruptivum proprii boni, ſic per accidens efficitur faſtidioſum vel contriſtans, non quidem inquantum eſt ſimile & unum, ſed inquantum corrumpit id quod eſt magis unum. Quod autem aliquid ſimile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit menſuram proprii boni per quendam exceſſum: bonum enim præcipuè corporale, ut ſanitas, in quadam commenſuratione conſiſtit, & propter hoc ſuperabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales faſtidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum, ſicut figuli abominantur alios figulos non inquantum ſunt figuli, ſed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, ſive proprium lucrum, quæ appetunt ſicut proprium bonum.

* Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm quædam ſit communicatio principantis ad ſubjectum, eſt ibi quædam ſimilitudo, tamen ſecundum quandam excellentiam: eo quod principari & præeſſe pertinent ad excellentiam proprii boni. Sapientum enim & meliorum eſt principari & præeſſe: unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio: vel quia per hoc quod homo principatur & præeſt, aliis benefacit, quod eſt delectabile.

Ad secundum dicendum, quòd id in quo delectatur triſtatus, etſi non ſit ſimile triſtitiæ, eſt tamen ſimile homini contriſtato: quia triſtitia contrariantur proprio bono ejus qui triſtatur; & ideo appetitur delectatio ab his qui in triſtia ſunt, conferens ad proprium bonum inquantum eſt medicativa contrarii: & iſta eſt cauſa quare delectationes corporales, quibus ſunt contrariæ quædam triſtitiæ, magis appetuntur quàm delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem triſtitiæ, ut infrà dicetur (qu. 35. art. 5.) * Et deinde etiam eſt quod omnia animalia naturalia appetunt delectationem, quia ſemper animal laborat per ſenſum & motum, & propter hoc etiam iuvenes maximè delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis exiſtentes, dum ſunt in ſtatu augmenti, & etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendam triſtitiam, quia corpus eorum quaſi pravo humore corroditur, ut dicitur in 7. Ethic. (ut ſupra) *

* qu. 35. art.

Ad tertium dicendum, quòd bona corporalia in quadam menſura conſiſtunt, & ideò ſuperexceſſus ſimilium corrumpit proprium bonum, & propter hoc efficitur faſtidioſus, & contriſtans; inquantum contrarius bono proprio hominis.

* lib. 7. Ethic. c. 14. poſt medium illius, tom. 5.

Arti

Digitized by Google

ARTICULUS VIII.

Vtrum admiratio ſit cauſa delectationis.

** lib. 2. ort. fid. c. 22. † lib. 1. Metaph. c. 2. circa med. t. 3. * lib. 10. Ethic. c. 7. paulò poſt prin. tom. 5. † lib. 7. Ethic. c. 12. & lib. 10. c. 4. & 5. tom. 5. * tract. 24. circa princip. tom. 9. * lib. 1. Rhet. c. 11. poſt medium tom. 6. * Art. 3. ad 3. † Art. 3.*

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd admiratio non ſit cauſa delectationis. Admirari enim eſt ignorantis naturæ ut Damaſc. dicit (lib. 2. c. 22.) ſed ignorantia non eſt delectabilis, ſed magis ſcientia ergo admiratio non eſt cauſa delectationis.

¶ 2. Præterea, Admiratio eſt principium ſapientiæ, quaſi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 2.) † Sed delectabilius eſt contemplari iam cognita, quàm inquirere ignota, ut Philoſophus dicit in 10. Ethic. (cap. 5. vel 7.) * cùm hoc habeat difficultatem & impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem cauſatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7. Ethic. (ut ſupra) † ergo admiratio non eſt cauſa delectationis; ſed magis delectationem impedit.

¶ 3. Præterea, Unuſquiſque in conſuetis delectatur, unde operationes habituum per conſuetudinem acquiſitorum ſunt delectabiles. Sed conſueta non ſunt admirabilia, ut dicit Auguſt. ſuper Ioan. (Tract. 24.) * Ergo admiratio contrariatur cauſæ delectationis.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 1. Rhetor. (cap. 11.) † quod *admiratio eſt delectationis cauſa.*

CONCLUSIO.

Admiratio ut ſibi adiungitur ſpes conſequendi cognitionem ejus, quod quis ſcire deſiderat, maxima eſt delectationis cauſa.

RESPONDEO dicendum, quòd adipiſci deſiderata eſt delectabile, ut ſuprà dictum eſt (art. 2. ad 3.) * & ideo quanto alicuius rei amatæ magis accreſcit deſiderium, tanto magis per adeptionem accreſcit delectatio. Et etiam in ipſo augmento deſiderii fit augmentum delectationis ſecundum quod fit etiam ſpes rei amatæ, ſicut ſupra dictum eſt (art. 3.) † quod ipſum deſiderium ex ſpe eſt delectabile. Eſt autem admiratio, deſiderium quoddam ſciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum: & ignorat cauſam vel ex hoc quod cauſa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipſius, & ideo admiratio eſt cauſa delectationis, inquantum habet adiunctam ſpem conſequendi cognitionem ejus quod ſcire deſiderat: & propter hoc omnia admirabilia ſunt delectabilia, ſicut quæ ſunt rara, & omnes repræſentationes rerum etiam quæ in ſe non ſunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum: quia *conferre unum alteri eſt proprius & connaturalis actus rationis* ut Philoſ. dicit in ſua Poët. * & propter hoc etiam *liberari à magnis periculis magis eſt delectabile: quia eſt admirabile*, ut dicitur in primo Rhetor. (cap. 11.)

** In arte Poëtica c. 2. non longè a prin. to. 6. † lib. 1. Rhetor. c. 11. poſt med. cap. tom. 6.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd admiratio non eſt delectabilis inquantum habet ignorantiam ſed inquantum habet deſiderium addiſcendi cauſam, & inquantum admirans aliquid novum addiſcit, ſcilicet talem eſſe quem non æſtimabat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd delectatio duo habet, ſcilicet quietem in bono, & hujuſmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cùm ſit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam inquirere ignotam, contemplationes rerum ſcitarum per ſe loquendo ſunt magis delectabiles, quàm inquiſitiones rerum ignoratum. Tamen per accidens, quantum ad ſecundum, contingit quòd inquiſitiones ſunt quandoque delectabiliores, ſecundum quòd ex majori deſiderio procedunt. Deſiderium autē majus excitatur ex perceptione ignorantiæ: unde maximè homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiſcit.

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quæ ſunt conſueta, ſunt delectabilia ad operandum, inquantum ſunt quaſi connaturalia: ſed tamen ea quæ ſunt rara, poſſunt eſſe delectabilia, vel ratione cognitionis, quia deſideratur eorum ſcientia, inquantum ſunt mira; vel ratione operationis, quia ex deſiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intenſè in novitate operetur, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 4. ſive 5.) * perfectior enim operatio cauſat perfectiorem delectationem.

** lib. 10. Ethic. c. 4. inter med. & finem. to. 5.*

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de effectibus delectationis. Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum delectationis ſit dilatare.
¶ Secundò, utrum delectatio cauſet ſui ſitim vel deſiderium.
¶ Tertiò, utrum delectatio impediat uſum rationis.
¶ Quartò, utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum delectationis ſit dilatare.

Inf. q. 37. a. 2. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd dilatatio non ſit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, ſecundum quod dicit Apoſtolus 2. ad Cor. 6. *Cor noſtrum dilatatum eſt.* Unde & de præcepto charitatis in Pſal. 118. dicitur, *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio eſt alia paſſio ab amore. Ergo dilatatio non eſt effectus delectationis.

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad deſiderium, quod eſt rei nondum habitæ; ergo dilatatio magis videtur pertinere ad deſiderium, quam ad delectationem.

¶ 3. Præterea, Conſtrictio dilatationi opponitur; ſed conſtrictio videtur ad delectationem pertinere, nam illud conſtringimus quod firmiter volumus retinere, & talis eſt affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

SED CONTRA eſt, quod ad expreſſionem gaudii dicitur Iſa. 60. *Videbis & afflues, & mirabitur & dilatabitur cor tuum.* Ipſa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 31. art. 3. ad 3.)

** qu. 31. a. 3. ad 3.*

CONCLUSIO.

Delectatio dilatationis eſt cauſa ſecundùm quandam tranſlationem ex corporibus acceptam, qua animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.

RESPONDEO dicendum, quod latitudo eſt quædam dimenſio magnitudinis corporalis: Unde in affectionibus animæ non niſi ſecundum metaphoram dicitur: Dilatatio autem dicitur quaſi motus ad latitudinem: Et competit delectationi ſecundùm duo, quæ ad delectationem requiruntur: Quorum unum eſt ex parte apprehenſivæ virtutis, quæ apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis; ex hac autem apprehenſione apprehendit ſe homo perfectionem quandam adeptum, quæ eſt ſpiritualis magnitudo; & ſecundùm hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari ſeu dilatari: Aliud autem eſt ex parte appetitivæ virtutis, quæ aſſentit rei delectabili, & in ea quieſcit, quodammodo ſe præbens ei ad eam interius capiendam: Et ſic dilatatur affectus hominis per delectationem; quaſi ſe tradens ad continendum interiùs rem delectantem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphoricè, idem diverſis attribui ſecundùm diverſas ſimilitudines: Et ſecundùm hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiuſdam extenſionis; inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non ſolùm quæ ſua ſunt, ſed quæ aliorum: Ad delectationem verò pertinet dilatatio, inquantum aliquid in ſeipſo ampliatur, ut quaſi capacius reddatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd deſiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei deſideratæ, ſed multò magis ex præſentia rei iam delectantis; quia magis præbet ſe animus rei iam delectanti quàm rei non habitæ deſideratæ; cùm delectatio ſit finis deſiderii.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui delectatur, conſtringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; ſed cor ſuum ampliat, ut perfectè delectabili fruatur.

ARTICULUS II.

Vtrùm delectatio cauſet ſui ſitim vel deſiderium.

*4. d. 49. q. 3. a. 2. ad 1. * qu. 13. art. 4. & q. 30. a. 2.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non cauſet deſiderium ſui ipſius: Omnis enim motus ceſſat cùm pervenerit ad quietem: Sed delectatio eſt quaſi quædam quies motus deſiderii, ut ſuprà dictum eſt *: Ceſſat ergo motus deſiderii, cùm ad delectationem pervenerit; Non ergo delectatio cauſat deſiderium.

¶ 2. Præterea. *Oppoſitum non eſt cauſa ſui oppoſiti:* Sed delectatio quodammodo deſiderio opponitur ex parte objecti: Nam deſiderium eſt boni non habiti: delectatio verò boni iam habiti: Ergo delectatio non cauſat deſiderium ſui ipſius.

¶ 3. Præterea, Faſtidium deſiderio repugnat: Sed delectatio plerumque cauſat faſtidium: Non ergo facit ſui deſiderium.

SED CONTRA eſt, quod Dominus dicit Ioan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, ſitiet iterùm:* Per aquam autem ſignificatur ſecundum Aug. † delectatio corporalis. Ergo &c.

** Tract. 15. ſuper Ioan. non multum remotè a princ. tom. 9.*

CONCLUSIO.

Delectatio ſecundùm quòd eſt in actu, non niſi per accidens ſitim vel deſiderium ſui ipſius cauſat: Vt verò in memoria eſt, & non in actu, ſitim & ſui deſiderium cauſat per ſe.

RESPONDEO dicendum, quòd delectatio dupliciter poteſt conſiderari: Uno modo ſecundùm quod eſt in actu: Alio modo ſecundùm quòd eſt in memoria: Item ſitis vel deſiderium poteſt dupliciter accipi: Uno modo propriè, ſecundum quòd importat appetitum rei non habitæ: Alio modo communiter, ſecundùm quòd importat excluſionem faſtidii. Secundum igitur quod eſt in actu, delectatio non cauſat ſitim vel deſiderium ſui ipſius, per ſe loquendo, ſed ſolùm per accidens; ſi tamen ſitis vel deſiderium dicatur rei non habitæ appetitus; nam delectatio eſt affectio appetitus circa rem præſentem: Sed contingit rem præſentem non perfactè haberi: Et hoc poteſt eſſe vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis: Ex parte quidem rei habitæ, eo quòd res habita non eſt tota ſimul; unde ſucceſſivè recipitur; & dum aliquis delectatur in eo quod habet, deſiderat potiri eo quod reſtat; ſicut qui audit primam partem verſus & in hoc delectatur, deſiderat alterā partem verſus audire, ut Aug. dicit 4. Confeſſ. * Et hoc modo omnes ferè delectationes corporales faciunt ſui ipſarum ſitim quouſque conſummuntur; eo quòd tales delectationes conſequuntur aliquē motū: ſicut patet in delectationibus ciborum: Ex parte autem ipſius habentis, ſicut cùm aliquis aliquam rem in ſe perfectam exiſtentem non ſtatim perfectè habet, ſed paulatim acquirit; ſicut in mundo percipientes aliquid imperfectè de divina cognitione, delectamur; & ipſa delectatio excitat ſitim vel deſiderium perfectæ cognitionis, ſecundùm quòd poteſt intelligi quod habetur Eccl. 24. *Qui bibunt me, adhuc ſitient.* Si verò per ſitim vel deſiderium intelligatur ſola intenſio affectus tollens faſtidium, ſic delectationes ſpirituales maximè faciunt ſitim vel deſiderium ſuiipſarum: Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt ſuperexcreſcentiam naturalis habitudinis, efficiuntur faſtidioſæ, ut patet in delectatione ciborum: Et propter hoc quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, faſtidit eas, & quandoque appetit aliquas alias: Sed delectationes ſpirituales non ſuperexcreſcunt naturalem habitudinem, ſed perficiunt naturam:

** lib. 4. conf. c. 11. à med. tom. 1.*

Digitized by Google

turam: unde cum pervenitur ad conſummationem in ipſis, tunc ſunt magis delectabiles: niſi fortè per accidens, inquantum operationi contemplativæ adiunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per aſſiduitatem operandi laſſantur. Et per hunc modum etiam poteſt intelligi quod dicitur Eccl. 24. *Qui bibunt me, adhuc ſitient.* Quia etiam de Angelis, qui perfectè Deum cognoſcunt & delectantur in ipſo, dicitur 1. Petri 1. quòd *deſiderant in eum conſpicere.* Si verò conſideretur delectatio, prout eſt in memoria, & non in actu, ſic per ſe nata eſt cauſare ſui ipſius ſitim & deſiderium, quando ſcilicet homo redit ad illam diſpoſitionem, in qua erat ſibi delectabile quod præteriit: ſi verò immutatus ſit ab illa diſpoſitione, memoria delectationis non cauſat in eo delectationem, ſed faſtidium: ſicut pleno exiſtenti, memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando delectatio eſt perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & ceſſat motus deſiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfectè habetur, tunc non omnino ceſſat motus deſiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quòd id quod imperfectè habetur, ſecundum quid habetur, & ſecundum quid non habetur: & ideo ſimul de eo poteſt eſſe & deſiderium & delectatio.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes alio modo cauſant faſtidium, & alio modo deſiderium, ut dictum eſt *.

Articulus III.

Utrum delectatio impediat uſum rationis.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non impediat uſum rationis. Quies enim maximè confert ad debitum rationis uſum. Unde dicitur in 7. Phyſic. (text. 20.) * quod in *ſedendo & quieſcendo fit anima ſciens & prudens.* Et Sapient. 8. *Intrans in domum meam conquieſcam cum illa*, ſcilicet ſapientia: ſed delectatio eſt quædam quies. Ergo non impedit, ſed magis iuvat rationis uſum.

¶ 2. Præterea, Ea quæ non ſunt in eodem, etiamſi ſint contraria, non ſe impediunt: ſed delectatio eſt in parte appetitiva, uſus autem rationis in parte apprehenſiva. Ergo delectatio non impedit rationis uſum.

¶ 3. Præterea, Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo tranſmutari ab ipſo: ſed uſus apprehenſivæ virtutis magis movet delectationem, quàm à delectatione moveatur: eſt enim cauſa delectationis. Ergo delectatio non impedit uſum rationis.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 6. Eth. † quod *delectatio corrumpit exiſtimationem prudentiæ.*

Conclusio.

Delectationes conſequentes actum rationis non impediunt, ſed magis adiuvant uſum rationis: at corporales delectationes variis modis uſum rationis quàm maximè impediunt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dicitur in 10. Eth. * *Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt.* Eſt ergo quædam delectatio, quæ habetur de ipſo actu rationis: ſicut cùm aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando: & talis delectatio non impedit uſum rationis, ſed adiuvat, quia illud attentius operamur, in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt uſum rationis triplici ratione. Primò quidem *ratione diſtractionis*, quia ſicut iam dictum eſt (qu. 4. ar. 1. ad 3.) * ad ea in quibus delectamur, multum attendimus; cùm autem attentio fortiter inhæſit rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur: & ſecundum hoc, ſi delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet uſum rationis, ad ſe intentionem animi trahendo: vel multum impediet. Secundo *ratione contrarietatis*; quædam enim delectationes maximè ſuperexcedentes ſunt contra ordinem rationis; & per hunc modum Philoſophus dicit in 6. Ethicor.* quòd *delectationes corporales corrumpunt exiſtimationem prudentiæ: non autem exiſtimationem ſpeculativam, cui delectatio non contrariatur, putà quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis:* Secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo *ſecundum quandam ligationem*, inquantum ſcilicet ad delectationem corporalem ſequitur quædam tranſmutatio corporalis, maior etiam, quàm in aliis paſſionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præſentem, quàm ad rem abſentem, hujuſmodi autem corporales perturbationes impediunt uſum rationis: ſicut patet in vinolentis, qui habent uſum rationis ligatum, vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quòd delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi, ſed ex parte corporis ſemper habet tranſmutationem: & quantum ad utrumque, impedit rationis uſum.

Ad secundum dicendum, quòd vis appetitiva & apprehenſiva ſunt quidem diviſæ partes, ſed unius animæ, & ideo cùm intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quòd uſus rationis requirit debitum uſum imaginationis & aliarum virium ſenſitivarum, quæ utuntur organo corporali: & ideo ex tranſmutatione corporali, uſus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ & aliarum virium ſenſitivarum.

Articulus IV.

Utrum delectatio perficiat operationem.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab uſu rationis dependet, ſed delectatio impedit uſum rationis, ut dictum eſt (art. 3.) * Ergo delectatio non perficit, ſed debilitat operationem humanam.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt perfectio ſui ipſius, vel ſuæ cauſæ: ſed delectatio eſt operatio, ut dicitur in 7. & 10. Ethicor. † quod oportet, ut intelligatur, vel *eſſentialiter*, vel *cauſaliter*. Ergo delectatio non perficit operationem.

¶ 3. Præterea, Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipſam ſicut finis, aut ſicut forma, aut ſicut agens: ſed non ſicut finis quia operationes non quæruntur propter delectationem, ſed magis è converſò, ut ſuprà dictum eſt (art. 3.) * nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio eſt cauſa efficiens delectationis: nec iterum ſicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, ſecundum Philoſophum in 10. Ethic. † Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra eſt, quod dicitur ibidem, quod *delectatio operationem perficit.*

Conclusio.

Delectatio operationem perficit, cùm per modum ſupervenientis finis, tum per modum agentis cauſæ, indirectè tamen.

Respondeo dicendum, quòd delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis, non quidem ſecundum quod finis dicitur id propter quod aliquid eſt, ſed ſecundum quod omne bonum completivè ſuperveniens poteſt dici finis. & ſecundum hoc dicit Philoſophus in 10. Ethic. * quod *delectatio perficit operationem, ſicut quidam ſuperveniens finis*, inquantum ſcilicet ſuper hoc bonum quod eſt operatio, ſupervenit aliud bonum quod eſt delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præſuppoſito: Secundo modo ex parte cauſæ agentis; non quidem directè, quia Philoſophus dicit in 10. Ethic.* quod *perficit operationem delectatio, non ſicut medicus ſanum, ſed ſicut ſanitas*, Indirectè autem, inquantum ſcilicet agens, quia delectatur in ſua actione, vehementius attendit ad ipſam, & diligentius eam operatur: & ſecundum hoc dicitur in 10. Eth. * quod *delectationes adaugent proprias operationes, & impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis delectatio impedit actum rationis: ſed delectatio corporalis, quæ non conſequitur actum rationis, ſed actum concupiſcibilis, qui per delectationem augetur, delectatio autem quæ conſequitur actum rationis fortificat rationis uſum.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut dicitur in 2. Phyſ. (t. 30.) * contingit quod duo ſibi invicem ſunt cauſa, ita quod unum ſit cauſa efficiens & aliud cauſa finalis alterius: & per hunc modum operatio cauſat delectationem, ſicut cauſa efficiens: delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum eſt. †

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

Quæstio XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de bonitate, & malitia delectationum.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum omnis delectatio ſit mala.
¶ Secundò, dato quod non, utrum omnis delectatio ſit bona.
¶ Tertiò, utrum aliqua delectatio ſit optima.
¶ Quartò, utrum delectatio ſit menſura vel regula, ſecundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

Articulus Primus.

Utrum omnis delectatio ſit mala.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd omnis delectatio ſit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, & impedit rationis uſum, videtur eſſe ſecundum ſe malum, quia *bonum hominis eſt ſecundum rationem eſſe*, ut Dionyſ. in 4. c. de div. nom.* ſed delectatio corrumpit prudentiam & impedit rationis uſum, & tanto magis, quanto delectationes ſunt maiores. Unde in delectationibus venereis, quæ ſunt maximæ, impoſſibile eſt aliquid intelligere, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 12. vel cap. 19.) † Et Hieronym etiam dicit ſuper Matth.* quod *illo tempore, quo coniugales actus geruntur, præſentia ſancti Spiritus non datur, etiamſi Propheta videatur eſſe qui officio generationis obſequitur.* Ergo delectatio eſt ſecundum ſe malum: Ergo omnis delectatio eſt mala.

¶ 2. Præterea, Illud quod fugit virtuoſus, & proſequitur aliquis deficiens à virtute, videtur eſſe ſecundum ſe malum & fugiendum: quia, ut dicitur in 10. Ethicor. (cap. 5. vel 8.) † *Virtuoſus eſt quaſi menſura & regula humanorum actuum:* Et Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 2. *Spiritualis iudicat omnia.* Sed pueri & beſtiæ, in quibus non eſt virtus, proſequuntur delectationes: fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes ſecundum ſe ſunt malæ & fugiendæ.

¶ 3. Præterea, *Virtus & ars ſunt circa difficile & bonum*, ut dicitur in 2. Eth. * ſed nulla ars ordinata eſt ad delectationem ergo delectatio non eſt aliquid bonum.

Sed contra eſt, quod in Pſalm. 36. dicitur: *Delectare in Domino.* Cùm igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat videtur quod non omnis delectatio ſit mala.

Conclusio.

Non omnes delectationes malæ ſunt, ſed quædam malæ, quæ ſcilicet ſunt præter rationem rectam, & quædam bonæ, videlicet quæ ſunt ſecundum rationem.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dicitur in 10. Ethic. † aliqui

Digitized by Google

aliqui poſuerunt omnes delectationes eſſe malas. Cuius ratio videtur fuiſſe, quia intentionem ſuam referebant ad ſolas delectationes ſenſibiles & corporales, quæ ſunt magis manifeſtæ: nam & in cæteris intelligibilia à ſenſibilibus antiqui Philoſophi non diſtinguebant, nec intellectum à ſenſu, ut dicitur in lib. de anim.* delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes eſſe malas, ut ſic homines, qui ad delectationes immoderatas ſunt proni, à delectationibus ſe retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc exiſtimatio non fuit conveniens. Cùm enim nullus poſſit vivere ſine aliqua ſenſibili & corporali delectatione, ſi illi qui docent omnes delectationes eſſe malas, deprehendantur aliquas delectationes ſuſcipere, magis homines ad delectationes erunt proclives, exemplo operum, verborum doctrina prætermiſſa. In operationibus enim, & paſſionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba. Dicendum eſt ergo aliquas delectationes eſſe bonas, & aliquas eſſe malas. Eſt enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, & conſequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi poteſt. Una quidem ex parte boni, in quo aliquis quieſcens delectatur: *bonum* enim & *malum* in moralibus dicitur, ſecundum quod convenit rationi, vel diſcordat ab ea, ut ſupra dictum eſt (qu. 19. art. 3. & art. 9.)* Sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur *naturale* ex eo quòd naturæ cõvenit: *innaturale* verò ex eo quod eſt à natura diſcordans. Sicut igitur in naturalibus eſt quædam quies naturalis, quæ ſcilicet eſt in eo quod convenit naturæ, ut cùm grave quieſcit deorſum: & quædam innaturalis, quæ eſt in eo quod repugnat naturæ, ſicut cùm quieſcit ſurſum: Ita & in moralibus eſt quædam delectatio bona, ſecundum quod appetitus ſuperior aut inferior requieſcit in eo quod convenit rationi; & quædam mala ex eo quod quieſcit in eo quod à ratione diſcordat, & à lege Dei. Alia ratio accipi poteſt ex parte operationum, quarum quædam ſunt malæ, & quædam bonæ. Operationibus autem magis ſunt affines delectationes, quæ ſunt eis coniunctæ, quàm concupiſcentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Unde, cum concupiſcentiæ bonarum operationum ſint bonæ, malarum verò malæ; multò magis delectationes bonarũ operationũ ſunt bonæ, malarũ verò malæ.

* lib. 2. de anim. text. 150. tom. 2.

* qu. 19. a. 3. & 9.

Ad primum ergo dicendum, quòd, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 33. art. 3.)* delectationes quæ ſunt de actu rationis, non impediunt rationem neque corrumpunt prudentiam; ſed delectationes extraneæ, cuiuſmodi ſunt delectationes corporales quæ quidem rationis uſum impediunt, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 33. art. 3.)* vel per contrarietatem appetitus qui quieſcit in eo quod repugnat rationi, & ex hoc habeat delectatio quod ſit moraliter mala: Vel ſecundum quandam ligationem rationis, ſicut in concubitu coniugali, quamvis delectatio ſit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis uſum propter corporalem tranſmutationem adiunctam. Sed ex hoc non conſequitur malitiam moralem: ſicut nec ſomnus, quo ligatur uſus rationis, moraliter eſt malus, ſi ſit ſecundum rationem receptus. Nam & ipſa ratio hoc habet, ut quandoque rationis uſus intercipiatur. Dicimus tamen quod hujuſmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etſi non habeat malitiam moralem, quia non eſt peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, ſcilicet ex peccato primi parentis. Nam hoc in ſtatu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo * dicta ſunt (ſeu 1. part. qu. 98. art. 2.)

* qu. 33. art. 3.

* Ibid.

* 1. p. q. 98. a. 2.

Ad secundum dicendum, quòd temperatus non fugit omnes delectationes, ſed immoderatas & rationi non convenientes. Quod autem pueri & beſtiæ delectationes proſequantur, non oſtendit eas univerſaliter eſſe malas, quia in eis eſt naturalis appetitus à Deo, qui movetur in id quod eſt ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis boni eſt ars, ſed exteriorum factibilium, ut infrà dicetur (qu. 57. art. 3.)* Circa operationes autem & paſſiones quæ ſunt in nobis, magis eſt prudentia & virtus, quam ars; & tamen aliqua ars eſt factiva delectationis, ſcilicet pulmentaria & pigmentaria, ut dicitur in 7. Ethic.†

Articulus II.

Vtrum omnis delectatio ſit bona.

* qu. 57. art. 3.

† lib. 7. Ethic. c. 12. nõ remote à fine, tom. 5.

4. d. 49. q. 3. ar. 3. q. 3. ad 2. & a. 4. q. 2. per tot. & 3. cor. Et 10. Ethic. eo. lect. 1. 2. 3. & 4.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur, quòd omnis delectatio ſit bona. Sicut enim in primo dictum eſt (ſeu 1. part. qu. 5. art. 3.)* bonum in tria dividitur, ſcilicet *honeſtum, utile & delectabile*; ſed honeſtum omne eſt bonum, & ſimiliter omne utile. Ergo & omnis delectatio eſt bona.

¶ 2. Præterea, Illud ſecundum ſe eſt bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in 1. Ethic.† ſed delectatio non quæritur propter aliud, ridiculum enim videtur ab aliquo quærere, quare vult delectari. Ergo delectatio eſt per ſe bona. Sed quod per ſe prædicatur de aliquo univerſaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio eſt bona.

¶ 3. Præterea, Id quod ab omnibus deſideratur, videtur eſſe per ſe bonum, nam *bonum eſt quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1. Ethic.* ſed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri & beſtiæ: igitur delectatio eſt ſecundum ſe bonum. Omnis ergo delectatio eſt bona.

* 1. p. q. 5. art. 6.

† cap. 6. in med. & cap. 7. tom. 5.

* lib. 1. Ethic. in princip. tom. 5.

Sed contra eſt, quod dicitur Proverb. 2. *Qui lætantur cùm malefecerint, & exultant in rebus peſſimis.*

Conclusio.

Non omnes delectationes bonæ ſunt, ſed quædam ſunt ſimpliciter bonæ, quædam verò bonæ ſecundum quid. & his oppoſitæ ſunt delectatio ſimpliciter mala & ſecundum quid mala.

Respondeo dicendum, quòd ſicut aliqui Stoicorum poſuerunt omnes delectationes eſſe malas; ita Epicuræi poſuerunt delectationem ſecundùm ſe eſſe bonam, & per conſequens delectationes omnes eſſe bonas: Qui ex hoc decepti eſſe videntur, quòd non diſtinguebant inter id quod eſt bonum ſimpliciter, & inter id quod eſt bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum eſt quod ſecundùm ſe bonum eſt. Contingit autem quòd non eſt ſecundùm ſe bonum, eſſe huic bonũ dupliciter. Uno modo, quia eſt ei conveniens ſecundùm diſpoſitionem in qua nunc eſt, quæ tamen non eſt naturalis: Sicut leproſo bonum eſt quandóque comedere aliqua venenata, quæ non ſunt ſimpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non eſt conveniens, æſtimatur ut conveniens: Et quia delectatio eſt quies appetitus in bono; ſi ſit bonum ſimpliciter illud in quo quieſcit appetitus, erit ſimpliciter delectatio, & ſimpliciter bona: Si autem non ſit bonum ſimpliciter, ſed quoad hunc; tunc nec delectatio eſt ſimpliciter, ſed huic: Nec ſimpliciter eſt bona, ſed bona ſecundùm quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quòd *honeſtum & utile* dicuntur ſecundùm rationem: Et ideo nihil eſt honeſtum vel utile quod non ſit bonum: Delectabile autem dicitur ſecundùm appetitum; qui quandóque in illud tendit quod non eſt conveniens rationi: Et ideo non omne delectabile eſt bonum bonitate morali, quæ attenditur ſecundùm rationem.

Ad secundum dicendum, quòd ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia eſt quies in fine; finem autem contingit eſſe bonum & malum; quamvis nunquam ſit finis niſi ſecundùm quòd eſt bonum quoad hunc: Ita etiam eſt de delectatione.

Ad tertium dicendum, quòd hoc modo omnia appetunt delectationem, ſicut & bonum, cùm delectatio ſit quies appetitus in bono: Sed ſicut contingit non omne bonum quod appetitur, eſſe per ſe & verè bonum, ita non omnis delectatio eſt per ſe & verè bona.

Articulus III.

Vtrùm aliqua delectatio ſit optimum.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd nulla delectatio ſit optimum. Nulla enim generatio eſt optimum: nam generatio non poteſt eſſe ultimus finis: Sed delectatio conſequitur generationem; nam ex eo quòd aliquid conſtituitur in ſuam naturam, delectatur; ut ſuprà dictum eſt * (qu. 31. art. 1.) Ergo nulla delectatio poteſt eſſe optimum.

4. d. 49. q. 1. a. 1. q. 3. & 3. contra G. 29 ad 32. Et 10. Ethic. lect. 4. & 5.

* qu. 31. art. 1.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt optimum, nullo addito poteſt fieri melius: Sed delectatio aliquo addito fit melior: eſt enim melior delectatio cùm virtute, quàm ſine virtute: Ergo delectatio non eſt optimum.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt optimum, eſt univerſaliter bonum, ſicut per ſe bonum exiſtens: Nam quod eſt per ſe, eſt prius & potius eo quod eſt per accidens: Sed delectatio non eſt univerſaliter bonum, ut dictum eſt (art. 2.) Ergo delectatio non eſt optimum.

* Art. 2. huj. q.

Sed contra, Beatitudo eſt optimum, cùm ſit finis humanæ vitæ: Sed beatitudo non eſt ſine delectatione: Dicitur enim in Pſal. 15. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua uſque in finem.*

Conclusio.

Poſſibile eſt inter humana bona aliquam delectationem optimum eſſe, quippe quæ hominis beatitudinem conſequitur.

Respondeo dicendum, quòd Plato non poſuit omnes delectationes eſſe malas, ſicut Stoici; neque omnes eſſe bonas, ſicut Epicuræi; ſed quaſdam eſſe bonas, & quaſdam eſſe malas; Ita tamen quòd nulla ſit ſummum bonum, vel optimum: Sed quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit: In uno quidem, quia cùm videret delectationes ſenſibiles & corporales in quodam motu & generatione conſiſtere, (ſicut patet in repletione ciborum & hujuſmodi) æſtimavit omnes delectationes conſequi generationem & motum: Unde, cùm generatio & motus ſint *actus imperfecti*, ſequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis, ſed hoc manifeſtè apparet falſum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non ſolum delectatur in generatione ſcientiæ, puta cùm addiſcit, aut miratur, ſicut ſupra dictum eſt, ſed etiam in contemplando ſecũdum ſcientiam iam acquiſitam. Alio verò modo, quia dicebat *optimum* illud quod eſt ſimpliciter ſummum bonum, quod ſcilicet eſt ipſum bonum quaſi abſtractum, & non participatum, ſicut ipſe Deus eſt ſummum bonum: nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimùm autem in unaquaque re eſt ultimus finis. Finis autem, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 1. art. 8.) dupliciter dicitur, ſcilicet *ipſa res, & uſus rei*, ſicut finis avari eſt vel pecunia, vel poſſeſſio pecuniæ, & ſecundum hoc, ultimus finis hominis dici poteſt, vel ipſe Deus, qui eſt ſummum bonum ſimpliciter, vel fruitio ipſius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine: & per hunc modum aliqua delectatio hominis poteſt dici optimum inter bona humana.

* Apud Ariſtot. lib. 10. Ethic. c. 2. tom. 5.

* qu. 1. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis delectatio conſequitur generationem, ſed aliquæ delectationes conſequuntur operationes perfectas, ut dictum * eſt: ideò nihil prohibet aliquam delectationem eſſe optimam, etſi non omnis ſit talis.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de optimo ſimpliciter, per cuius participationem omnia ſunt bona: unde ex nullius additione fit melius, ſed in aliis bonis, univerſaliter verum eſt quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis poſſet dici, quod *delectatio non eſt aliquid extra-*

neum

tum ab operatione virtutis, ſed concomitans ipſam, ut in 1. Ethic. * dicitur.

* lib. 1. cap. 8. à med. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quod delectatio non habet quod ſit optimum ex hoc quod eſt delectatio: ſed ex eo quod eſt perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio ſit optima, aut etiam bona: ſicut aliqua ſcientia eſt optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio ſit menſura vel regula, ſecundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

4. d. 49. q. 3. a. 4. q. 1. ad 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd delectatio non ſit menſura vel regula boni & mali moralis. *Omnia enim menſurantur primo ſui generis;* ut dicitur 10. * Metaph. (cap. 1. 2. & 3.) ſed delectatio non eſt primum in genere moralium, ſed præcedunt ipſam amor & deſiderium. Non ergo eſt regula bonitatis & malitiæ in moralibus.

* lib. 10. Metaph. text. 3. & 4. t. 5. † lib. 10. Metaph. text. 4. tom. 3.

¶ 2. Præterea, *Menſuram & regulam oportet eſſe uniformem:* & ideo *motus qui eſt maximè uniformis, eſt menſura & regula omnium motuum,* ut dicitur in 10. † Metaph. (text. 4.) ſed delectatio eſt varia & multiformis, cum quædam earum ſint bonæ, & quædam malæ. Ergo delectatio non eſt menſura & regula moralium.

¶ 3. Præterea, Certius judicium ſumitur de effectu per cauſam quàm è converſò: ſed bonitas vel malitia operationis eſt cauſa bonitatis vel malitiæ delectationis, quia *bonæ delectationes ſunt quæ conſequuntur bonas operationes, malæ autem quæ malas,* ut dicitur in 10. * Ethic. Ergo delectationes non ſunt regula & menſura bonitatis & malitiæ in moralibus.

* lib. 10. Eth. c. 5. poſt med. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quod Aug † dicit ſuper illud Pſal. 7. *Scrutans corda & renes Deus. Finis curæ & cogitationis, eſt delectatio ad quam quis nititur pervenire.* Et Philoſophus dicit in 7. * Eth. quod *delectatio eſt finis architectus* (id eſt principalis) *ad quem reſpicientes, unumquodque, hoc quidem* malum *hoc autem* bonum *ſimpliciter dicimus.*

† Super 7. Pſalm. * lib. 7. Eth. c. 11. in princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

Quoniam quies voluntatis & cujuſlibet appetitus in bono eſt delectatio, ideo ſecundum delectationem voluntatis humanæ hominem bonum vel malum *moraliter judicamus.*

RESPONDEO dicendum, quòd bonitas, vel malitia moralis principaliter in voluntate conſiſtit, ut ſuprà dictum * eſt. (qu. 20. art. 1.) Utrum autem voluntas ſit bona vel mala, præcipuè ex fine cognoſcitur: id autem habetur pro fine, in quo voluntas quieſcit, quies autem voluntatis & cujuſlibet appetitus in bono, eſt delectatio: & ideo ſecundum delectationem voluntatis humanæ, præcipuè judicatur homo *bonus* vel *malus.* Eſt enim bonus & virtuoſus, qui gaudet in operibus virtutum, malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus ſenſitivi non ſunt regula bonitatis vel malitiæ moralis. Nam cibus communiter delectabilis eſt ſecundum appetitum ſenſitivum bonis & malis: ſed voluntas bonorum delectatur in eis ſecundum convenientiam rationis: quam non curat voluntas malorum.

* q. 20. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd amor & deſiderium ſunt priora delectatione in via generationis: ſed delectatio eſt prior ſecundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, à quo maximè ſumitur judicium, ſicut à regula vel menſura.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnis delectatio in hoc eſt uniformis quod eſt quies in aliquo bono. Et ſecundum hoc poteſt eſſe regula vel menſura: nam ille bonus eſt, cujus voluntas quieſcit in vero bono: malus autem cujus voluntas quieſcit in malo.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm delectatio perficiat operationem per modum finis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 33. art. 4.) * non poteſt eſſe operatio perfectè bona: niſi etiam adſit delectatio in bono, nam bonitas rei dependet ex fine: & ſic quodammodo bonitas delectationis, eſt cauſa bonitatis in operatione.

* qu. 33. art. 4.

QUÆSTIO XXXV.

De dolore, ſeu triſtitia, ſecundum ſe, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de dolore & triſtitia.

¶ Et circa hoc primò, conſiderandum eſt de triſtitia, ſeu dolore ſecundum ſe. Secundò de cauſis ejus. Tertiò, de effectibus ipſius. Quartò, de remediis. Quintò, de bonitate vel malitia ejus.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum dolor ſit paſſio animæ.
¶ Secundò, utrum triſtitia ſit idem quod dolor.
¶ Tertiò, utrum triſtitia ſeu dolor ſit contraria delectationi.
¶ Quartò, utrum omnis triſtitia omni delectationi contrarietur.
¶ Quintò, utrum delectationi contemplationis ſit aliqua triſtitia contraria.
¶ Sextò, utrum magis fugienda ſit triſtitia, quam delectatio appetenda.
¶ Septimò, utrum dolor exterior ſit major quam dolor interior.
¶ Octavò, de ſpeciebus triſtitiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor ſit paſſio animæ.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd dolor non ſit paſſio animæ. Nulla enim paſſio animæ eſt in corpore: ſed dolor poteſt eſſe in corpore, dicit enim Aug. in lib. de * vera relig. quod *dolor qui dicitur corporis, eſt corruptio repentina ſalutis ejus rei quam male utendo, anima corruptioni obnoxiavit,* Ergo dolor non eſt paſſio animæ.

¶ 2. Præterea, Omnis paſſio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, ſed magis ad apprehenſivam: dicit enim Aug. in lib. * de natura boni (cap. 20.) quod *dolorem in corpore facit ſenſus reſiſtens corpori potentiori.* Ergo dolor non eſt paſſio animæ.

* cap. 20. paulo poſt prin. t. 6.

¶ 3. Præterea, Omnis paſſio animæ pertinet ad appetitum animalem: ſed dolor non pertinet ad appetitum animalem, ſed magis ad appetitum naturalem, dicit enim Aug. 7. * ſuper Gen ad litter. (cap. 14.) *Niſi aliquod bonum remanſiſſet in natura, nullius boni amiſſi eſſet dolor in pœna.* Ergo dolor non eſt paſſio animæ.

* lib. 8. c. 24. circa med. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. † 14. de civit. Dei, (cap 8.) ponit dolorem inter paſſiones animæ, inducens illud Virgil. *Hinc metuunt, cupiunt, gaudéntque, dolentque.*

† lib. 4. cap. 8. à med. & c. 8. circa fin. to. 5.

CONCLUSIO.

Dolor, cùm ſit appetitus ſenſitivi motus conſequens apprehenſionem mali, propriiſſimè paſſio animæ eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ad delectationem duo requiruntur, ſcilicet conjunctio boni & perceptio hujuſmodi conjunctionis: ita etiam ad dolorem duo requiruntur, ſcilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione eſt malum, quia privat aliquo bono; & perceptio hujuſmodi conjunctionis. Quicquid autem conjungitur, ſi non habeat, reſpectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali; non poteſt cauſare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quòd aliquid ſub ratione boni vel mali eſt objectum delectationis & doloris. *Bonum* autem & *malum,* inquantum hujuſmodi, ſunt objecta appetitus. Unde patet quòd delectatio & dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, ſeu inclinatio conſequens apprehenſionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel ſenſitivum: nam inclinatio appetitus naturalis non conſequitur apprehenſionem ipſius appetentis: ſed alterius, ut in 1. * dictum eſt. Cùm igitur delectatio & dolor præſupponant in eodem ſubjecto ſenſum vel apprehenſionem aliquam; manifeſtum eſt, quod dolor, ſicut delectatio, eſt in appetitu intellectivo vel ſenſitivo. Omnis autem motus appetitus ſenſitivi dicitur paſſio, ut ſuprà dictum * eſt, (qu. 22. art. 1.) & præcipuè illi qui defectum ſonant. Unde dolor ſecundum quod eſt in appetitu ſenſitivo, propriiſſimè dicitur *paſſio animæ:* ſicut moleſtiæ corporales propriè *paſſiones corporis* dicuntur. Unde & Aug. 14. * de civit. Dei, dolorem ſpecialiter *ægritudinem* nominat.

* 1. p. q. 103. art. 1. * qu. 22. art. 1. * lib. 14. c. 7. circa fin. & c. 8. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dolor dicitur eſſe corporis, quia cauſa doloris eſt in corpore, puta cùm patimur aliquod nocivum corpori: ſed motus doloris ſemper eſt in anima, nam *corpus non poteſt dolere niſi dolente anima,* ut Aug * dicit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dolor dicitur eſſe ſenſus non quia ſit actus ſenſitivæ virtutis, ſed quia requiritur ad dolorem corporalem: ſicut ad delectationem.

* lib. 2. ſup. Gen. cap. 24. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd dolor de amiſſione boni demonſtrat bonitatem naturæ: non quia dolor ſit actus naturalis appetitus: ſed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri ſentitur ſequitur dolor in appetitu ſenſitivo.

ARTICULUS II.

Utrum triſtitia ſit idem quod dolor.

3. q. 15. a. 6. cor. & 3. d. 15. q. 2. a. 3. q. 1. & 2. & ver. q. 26. art. 3. ad 9. & a. 4. ad 4.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd triſtitia non ſit dolor. Dicit enim Aug. 4. * de civit. Dei (cap. 12. circa finem) quod *dolor in corporalibus dicitur, triſtitia autem dicitur magis in anima.* Ergo triſtitia non eſt dolor.

¶ 2. Præterea, Dolor non eſt niſi de præſenti malo: ſed triſtitia poteſt eſſe de præterito & de futuro: ſicut pœnitentia eſt triſtitia de præterito, & anxietas de futuro. Ergo triſtitia omnino à dolore differt.

¶ 3 Præterea, Dolor non videtur conſequi niſi ſenſum tactus: ſed triſtitia poteſt conſequi ex omnibus ſenſibus. Ergo triſtitia non eſt dolor, ſed ſe habet in pluribus.

* lib. 14. de civit. Dei, c. 7. in fine, & tom. 5.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit ad Rom. 9. *Triſtitia eſt mihi magna & continuus dolor cordi meo.* Pro eodem utens triſtitia & dolore.

CONCLUSIO.

Si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod uſitatius eſt, dividitur contra triſtitiam, ſecundum diſtinctionem apprehenſionis interioris & exterioris: Si verò dolor accipiatur communiter, genus eſt triſtitiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd delectatio & dolor ex duplici apprehenſione cauſari poſſunt, vel ex apprehenſione exterioris ſenſus, vel ex apprehenſione interioris ſive intellectus, ſive imaginationis. Interior autem apprehenſio ad plura ſe extendit quàm exterior, eo quod quæcumque cadunt ſub exteriori apprehenſione, cadunt ſub interiori, ſed non è converſò. Sola igitur illa delectatio, quæ ex interiori apprehenſione cauſatur, *gaudium* nominatur, ut * ſuprà dictum eſt: (qu. 31. art. 3.) & ſimiliter ille ſolus dolor, qui ex apprehenſione interiori cauſatur, nominatur *triſtitia.* Et ſicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehenſione cauſatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem gaudium: ita ille *dolor* qui ex exteriori apprehenſione cauſatur, nominatur quidem dolor, non autem *triſtitia.* Sic igitur triſtitia eſt quædam ſpecies doloris, ſicut gaudium delectationis.

* qu. 31. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. loquitur ibi quantum ad uſum vocabuli: quia dolor magis uſitatur in corporalibus doloribus, qui ſunt magis noti, quàm in doloribus ſpiritualibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſenſus exterior non percipit niſi præſens: vis autem cognitiva interior poteſt percipere præſens, præteritum & futurum: & ideo triſtitia poteſt eſſe de præſenti, præterito & futuro, dolor autem corporalis, qui ſequitur

Digitized by Google

apprehenſionem ſenſus exterioris, non poteſt eſſe niſi de præſenti.

Ad tertium dicendum, quòd ſenſibilia tactus ſunt doloris non ſolum inquantum ſunt improportionata virtuti apprehenſivæ, ſed etiam inquantum contrariantur naturæ: aliorum verò ſenſuum ſenſibilia poſſunt quidem eſſe improportionata virtuti apprehenſivæ, non tamen contrariantur naturæ niſi in ordine ad ſenſibilia tactus. Unde ſolus homo, qui eſt animal perfectum in cognitione, delectatur in ſenſibilibus aliorum ſenſuum ſecundum ſeipſa: alia vero animalia non delectantur in eis niſi ſecundum quod referuntur ad ſenſibilia tactus, ut dicitur in 3.* Eth. & ideo de ſenſibilibus aliorum ſenſuum non dicitur eſſe dolor ſecundum quod contrariatur delectationi naturali; ſed magis triſtitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur ſi dolor accipiatur pro corporali dolore, quod uſitatius eſt, dolor ex oppoſito dividitur contra triſtitiam ſecundum diſtinctionem apprehenſionis interioris & exterioris: licet quantum ad objecta delectatio ad plura ſe extendat quàm dolor corporalis. Si verò dolor accipiatur communiter, ſic eſt genus triſtitiæ, ut dictum * eſt.

** lib. 3. Ethic. cap. 10 à medio, tom. 5.*
** In cor. art.*

Articulus III.

Utrum triſtitia ſit contraria delectationi.

q. 3. art. 3. 4. d. 49. q. 1.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd dolor delectationi non contrarietur. *Unum enim contrariorum non eſt cauſa alterius*: ſed triſtitia poteſt eſſe cauſa delectationis, dicitur enim Matth. 5. *Beati qui lugent: quoniam ipſi conſolabuntur.* Ergo non ſunt contraria.

¶ 2. Præterea, *Unum contrariorum non denominat aliud*: ſed in quibuſdam ipſe dolor vel triſtitia eſt delectabilis, ſicut Aug. dicit in 3.* Confeſſ. (cap. 2. & 3) quod *dolor in ſpectaculis delectat.* Et 4. Confeſſ. (cap. 5.) dicit, quod *fletus amara res eſt, & tamen quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

** lib. 3. Conf. c. 2. & 4 conf. c 5. in fi. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, *Unum contrariorum non eſt materia alterius, quia contraria ſimul eſſe non poſſunt*: ſed dolor poteſt eſſe materia delectationis, dicit enim Aug. in lib. † de pœnit. (vera & falſa cap. 13.) *Semper pœnitens doleat, & de dolore gaudeat.* Et Philoſ. dicitur in 9.* Ethic. (cap. 4.) quòd è *converſò malus dolet de eo quod delectatus eſt.* Ergo delectatio, & dolor non ſunt contraria.

† lib. de ver. & falſ. pœnit. c. 13. circa fin. tom. 4.
** lib 9. Eth. c. 4. non longè à fine, tom. 5.*

Sed contra eſt, quod Aug. dicit 14. † de civit. Dei (cap. 7.) quod *lætitia eſt voluntas in eorum conſenſione quæ volumus: triſtitia autem eſt voluntas in diſſenſione ab his quæ volumus*: ſed conſentire & diſſentire ſunt contraria. Ergo lætitia & triſtitia ſunt contraria.

† lib. 14. cap. 7. tom. 7.

Concluſio.

Delectatio & triſtitia ex ſuis objectis contrariantur invicem.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit 10* Metaph. (text. 13. & deinceps) *Contrarietas eſt differentia ſecundum formam*: forma autem ſeu ſpecies paſſionis & motus ſumitur ex objecto vel termino. Unde cùm objecta delectationis, & triſtitiæ ſeu doloris ſint contraria, ſcilicet bonum præſens, & malum præſens; ſequitur quod dolor & delectatio ſint contraria.

** lib. 10. Metaph. text. 13. & 14. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet unum contrariorum eſſe cauſam alterius per accidens: ſic autem triſtitia poteſt eſſe cauſa delectationis. Uno quidem modo, inquantum triſtitia de abſentia alicujus rei, vel de præſentia contrarii, vehementius quærit id in quo delectetur; ſicut ſitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra triſtitiam quam patitur. Alio modo inquantum ex magno deſiderio delectationis alicujus, non recuſat aliquis triſtitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præſens ad conſolationem futuræ vitæ perducit, quæ ex hoc ipſo quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur conſolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipſam conſequendam non refugit labores & anguſtias propter ipſam, ſuſtinere.

Ad secundum dicendum, quòd dolor ipſe poteſt eſſe delectabilis per accidens, inquantum ſcilicet habet adjunctam admirationem, ut in ſpectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, & facit percipere amorem ejus, de cujus abſentia doletur. Unde cùm amor ſit delectabilis, & dolor & omnia quæ ex amore conſequuntur inquantum in eis ſentitur amor, ſunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in ſpectaculis poſſunt eſſe delectabiles, inquantum in eis ſentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in ſpectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas & ratio ſupra ſuos actus reflectuntur, inquantum ipſi actus voluntatis & rationis accipiuntur ſub ratione boni vel mali: & hoc modo triſtitia poteſt eſſe materia delectationis, vel è converſò, non per ſe, ſed per accidens, inquantum ſcilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

Infr. a 6. cor. fin. & q. 28 a. 1. ad princ. Et 3. qu. 46. art. 8. ad 2. & 4. d. 14. qu 1. a. 4. q. 2. cor.

Articulus IV.

Utrum omnis triſtitia omni delectationi contrarietur.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd omnis triſtitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo & nigredo ſunt contrariæ ſpecies coloris, ita delectatio & triſtitia ſunt contrariæ ſpecies animæ paſſionum: ſed albedo & nigredo univerſaliter ſibi opponuntur. Ergo etiam delectatio & triſtitia.

¶ 2. Præterea, *Medicinæ per contraria fiunt*: ſed quælibet delectatio eſt medicina contra quamlibet triſtitiam, ut patet per Phil. in 7.* Eth. ergo quælibet delectatio cuilibet triſtitiæ contrariatur.

** lib. 7. Ethic. cap. ult. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, *Contraria ſunt, quæ ſe invicem impediunt*: ſed *quælibet triſtitia impedit quamlibet delectationem*, ut patet per illud quod dicitur in 10.* Ethic. Ergo quælibet triſtitia cuilibet delectationi contrariatur.

** lib. 7. Ethic. cap. ult. tom. 5.*

Sed contra, *Contrariorum non eſt eadem cauſa*: ſed ab eodem habitu procedit, quod aliquis gaudeat de uno, & triſtetur de oppoſito: ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12. Ergo non omnis triſtitia omni delectationi contrariatur.

Concluſio.

Triſtitia & delectatio ſecundum ſuum genus univerſaliter contrariantur, triſtitia quoque & delectatio de eodem ſecundum ſpeciem ſimiliter contraria ſunt: nonnunquam verò non contraria ſecundum ſpeciem, ſed magis diverſa vel diſparata dicuntur, ſi de diverſis & diſparatis ſint: quando verò illa diverſa ſunt contraria, tunc nullo modo pugnant: quemadmodum gaudere de bono, & de malo triſtari non opponuntur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dicitur in 10. Metaph.* (text. 13. ac deinceps) *Contrarietas eſt differentia ſecundum formam*; forma autem, eſt & generalis & ſpecialis: unde contingit eſſe aliqua contraria ſecundum formam generis, ſicut *virtus & vitium*: & ſecundum formam ſpeciei, ſicut *juſtitia & injuſtitia.* Eſt autem conſiderandum quod quædam ſpecificantur ſecundum formas abſolutas ſicut ſubſtantiæ & qualitates: quædam verò ſpecificantur per comparationem ad aliquid extra, ſicut paſſiones & motus recipiunt ſpeciem ex terminis ſive ex objectis. In his ergo, quorum ſpecies conſiderantur ſecundum formas abſolutas, contingit quidem ſpecies quæ continentur ſub contrariis generibus, non eſſe contrarias ſecundum rationem ſpeciei: non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim & juſtitia, quæ ſunt in contrariis generibus (virtute ſcilicet & vitio) non contrariantur adinvicem ſecundum rationem propriæ ſpeciei, nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam adinvicem. Sed in illis quorum ſpecies ſumuntur ſecundum habitudinem ad aliquid extrinſecum, contingit quòd ſpecies contrariorum generum non ſolum non ſunt contrariæ adinvicem, ſed etiam habent quandam convenientiam & affinitatem: eo quod eodem modo ſe habere ad contraria, contrarietatem inducit: ſicut accedere ad album, & accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis: ſed contrario modo ſe habere ad contraria, habet rationem ſimilitudinis; ſicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum: & hoc maximè apparet in contradictione, quæ eſt principium oppoſitionis. Nam in affirmatione & negatione ejuſdem, conſiſtit oppoſitio; ſicut *album & non album*: in affirmatione autem unius oppoſitorum, & negatione alterius attenditur convenientia & ſimilitudo; ut ſi dicam *nigrum, & non album.* Triſtitia autem & delectatio cum ſint paſſiones, ſpecificantur ex objectis: & quidem ſecundum genus ſuum contrarietatem habent, nam unum pertinet ad proſecutionem, aliud verò ad fugam, quæ ſe habent in appetitu, ſicut affirmatio & negatio in ratione, ut dicitur in 6.* Eth. (cap. 2.) Et ideo triſtitia & delectatio quæ ſunt de eodem, habent oppoſitionem adinvicem ſecundum ſpeciem: triſtitia vero & delectatio de diverſis (ſiquidem illa diverſa non ſunt oppoſita, ſed diſparata) non habent oppoſitionem adinvicem ſecundum rationem ſpeciei, ſed ſunt etiam diſparata: ſicut triſtari de morte amici, & delectari in contemplatione. Si verò illa diverſa ſunt contraria, tunc delectatio & triſtitia non ſolum non habent contrarietatem ſecundum rationem ſpeciei, ſed etiam habent convenientiam & affinitatem: ſicut gaudere de bono & triſtari de malo.

** lib. 10. Et 12. c. 13. & 14. tom. 3.*
** lib. 6. Ethic. c. 2. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd albedo & nigredo non habent ſpeciem ex habitudine ad aliquid exterius, ſicut delectatio & triſtitia, unde non eſt eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quòd *genus ſumitur ex materia*, ut patet in 8.* Metaph. (text. 8.) in accidentibus autem loco materiæ eſt ſubjectum. Dictum † eſt autem quod delectatio & triſtitia contrariantur ſecundum genus: & ideo in qualibet triſtitia eſt contraria diſpoſitio ſubjecti, diſpoſitioni quæ eſt in qualibet delectatione. Nam in qualibet delectatione appetitus ſe habet ut acceptans id quod habet, in qualibet autem triſtitia ſe habet ut fugiens: & ideo ex parte ſubjecti quælibet delectatio eſt medicina contra quamlibet triſtitiam, & quælibet triſtitia eſt impeditiva cujuſlibet delectationis: præcipuè tamen quando delectatio triſtitiæ contrariatur etiam ſecundum ſpeciem. Unde patet ſolutio.

** lib. 8. text. 6. tom 3. † In cor. art.*

Ad tertium. Vel aliter dicendum, quòd etſi non omnis triſtitia contrarietur omni delectationi ſecundum ſpeciem, tamen quantum ad effectum contrariatur: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio verò quodammodo moleſtatur.

Articulus V.

Utrum delectationi contemplationis ſit aliqua triſtitia contraria.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd delectationi contemplationis ſit aliqua triſtitia contraria. Dicit enim Apoſtolus 2. ad Cor. 7. *Quæ ſecundum Deum eſt triſtitia, pœnitentiam in ſalutem ſtabilem operatur.* Sed reſpicere ad Deum, pertinet ad ſuperiorem rationem, cujus eſt contemplationi vacare, ſecundum Auguſt. in 12. de* Trin. (cap. 3. 4. 10.) Ergo delectationi contemplationis opponitur triſtitia.

¶ 2. Præterea, *Contrariorum contrarii ſunt effectus*: ſi ergo unum contrariorum contemplatum eſt cauſa delectationis, aliud erit cauſa triſtitiæ, & ſic delectationi contemplationis erit triſtitia contraria.

¶ 3. Præterea,

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, ſicut objectum delectationis eſt *bonum*, ita objectum triſtitiæ eſt *malum* : ſed contemplatio poteſt habere mali rationem : dicit enim Philoſophus in 12. * Metaph. (text. 51.) quod quædam inconveniens eſt meditari : ergo contemplationis delectationi poteſt eſſe contraria triſtitia.

** lib. 12. Metaph. tex. 51. tom. 3.*

¶ 4. Præterea, Operatio quælibet ſecundum quod non eſt impedita, eſt cauſa delectationis, ut dicitur in 7. & 10. † Ethic. ſed operatio contemplationis poteſt multipliciter impediri vel ut totaliter non ſit, velut cum difficultate ſit. Ergo in contemplatione poteſt eſſe triſtitia delectationi contraria.

† lib. 7. Eth. c. 12. & lib. 10. c. 4. & 5. tom. 5.

¶ 5. Præterea, Carnis afflictio eſt cauſa triſtitiæ : ſed ſicut dicitur Eccleſ. ultimo, *Frequens meditatio, carnis eſt afflictio.* Ergo contemplatio habet triſtitiam delectationi contrariam.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Sapient. 8. *Non habet amaritudinem converſatio illius* (ſcilicet ſapientiæ,) *nec tædium convictus ejus, ſed lætitiam & gaudium* : converſatio autem & convictus ſapientiæ eſt per contemplationem. Ergo nulla triſtitia eſt, quæ ſit contraria delectationi contemplationis.

CONCLUSIO.

Delectationi, quæ de ipſa contemplatione eſt, nulla triſtitia contraria eſt, nec ei admiſcetur niſi per accidens.

RESPONDEO dicendum, quod delectatio contemplationis poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ita quod contemplatio ſit delectationis cauſa, & non objectum : & tunc delectatio non eſt de ipſa contemplatione, ſed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum & contriſtans, ſicut & aliquid conveniens & delectans. Unde ſi ſic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis eſſe triſtitiam contrariam. Alio modo poteſt dici delectatio contemplationis, quia contemplatio eſt ejus objectum & cauſa : puta, cum aliquis delectatur de hoc ipſo quod contemplatur : & ſicut dicit * Greg. Nyſſ. *ei delectationi, quæ eſt ſecundum contemplationem, non opponitur aliqua triſtitia*. & hoc idem Philoſ. dicit in primo † Topic. & in 10. Ethic. * ſed hoc eſt intelligendum *per ſe loquendo*. Cujus ratio eſt, quia triſtitia per ſe contrariatur delectationi quæ eſt de contrario objecto : ſicut delectationi quæ eſt de calore, contrariatur triſtitia quæ eſt de frigore. Objecto autem contemplationis nihil eſt contrarium, contrariorum enim rationes ſecundum quod ſunt apprehenſæ, non ſunt contrariæ, ſed unum contrarium eſt ratio cognoſcendi aliud, unde delectationi, quæ eſt in contemplando, *per ſe loquendo*, non poteſt eſſe aliqua triſtitia contraria : ſed nec etiam habet triſtitiam annexam, ſicut corporales delectationes, quæ ſunt ut medicinæ quædam contra aliquas moleſtias : ſicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur ſiti ; quando autem jam tota ſitis eſt repulſa, etiam ceſſat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non cauſatur ex hoc quod excluditur aliqua moleſtia, ſed ex hoc quod eſt ſecundum ſeipſam delectabilis : non eſt enim generatio, ut dictum * eſt (qu. 34. art. 3.) ſed operatio quædam perfecta. Per accidens autem admiſcetur triſtitia delectationi apprehenſionis, & hoc dupliciter. Uno modo, ex parte organi ; alio modo, ex impedimento apprehenſionis. Ex parte quidem organi admiſcetur triſtitia vel dolor apprehenſioni, directè quidem in viribus apprehenſivis ſenſitivæ partis, quæ habent organum corporale : vel ex ſenſibili, quod eſt contrarium debitæ complexioni organi ; ſicut guſtus rei amaræ, & olfactus rei fœtidæ : vel ex continuitate ſenſibilis convenientis, quod per aſſiduitatem facit ſuperexcreſcentiam naturalis habitus, ut ſupra dictum * (q. 33. art. 2.) eſt, & ſic redditur apprehenſio ſenſibilis, quæ prius erat delectabilis, *tædioſa*. Sed hæc duo directè in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale. Unde dictum * eſt in auctoritate inducta, quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium*. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehenſivis ſenſitivis (inquantum actibus accidit laſſitudo) ideo indirectè admiſcetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi : ſed neutro modo triſtitia contemplationi adjuncta per accidens, contrariatur delectationi ejus. Nam triſtitia, quæ eſt de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, ſed magis habet affinitatem & convenientiam cum ipſa, ut ex ſupra * dictis patet (art. 4.) Triſtitia verò, vel afflictio, quæ eſt de laſſitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde eſt penitus diſparata. Et ſic manifeſtum eſt, quod delectationi, quæ de ipſa contemplatione eſt, nulla triſtitia contrariatur ; nec adjungitur ei aliqua triſtitia niſi per accidens.

** lib. 4. cap. 12. in fine. † cap. 3. circa 2. * cap. 3. * qu. 34. art. 3. * q. 33. art. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa triſtitia, quæ eſt ſecundum Deum, non eſt de ipſa contemplatione mentis, ſed eſt de aliquo quod mens contemplatur, ſcilicet de peccato, quod mens conſiderat ut contrarium delectationi divinæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ea quæ ſunt contraria in rerum natura, ſecundum quod ſunt in mente, non habent contrarietatem : *non enim rationes contrariorum ſunt contraria, ſed magis unum contrariorum eſt ratio cognoſcendi aliud, propter quod eſt una ſcientia contrariorum*, (ex Ethic. 5. art. 1.)

AD TERTIUM dicendum, quòd contemplatio ſecundum ſe nunquam habet rationem mali, cùm contemplatio nihil aliud ſit quàm conſideratio veri, quod eſt bonum intellectus, ſed per accidens tantum, inquantum ſcilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris ; vel ex parte rei contemplatæ ad quam inordinatè appetitus afficitur.

AD QUARTUM dicendum, quòd triſtitia quæ eſt de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, ſed eſt ei affinis ; ut dictum * eſt.

AD QUINTUM dicendum, quòd afflictio carnis per accidens & indirectè ſe habet ad contemplationem mentis, ut dictum † eſt.

** In corp. art. † Ibid.*

ARTICULUS VI.

Utrum magis ſit fugienda triſtitia, quam delectatio appetenda.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd magis ſit fugienda triſtitia, quàm delectatio appetenda. Dicit enim Aug. in lib. 83. * quæſt. (qu. 36.) *Nemo eſt qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem.* Illud autem in quo communiter omnia conſentiunt, videtur eſſe naturale. Ergo naturale eſt & conveniens, quod plus triſtitia fugiatur, quàm delectatio appetatur.

*2. 2. qu. 138. a. 1. cor. & 12. d. 27. q. 1. a. 3. ad. 2. & 4. d. 49. qu. 2. a. 3. q. 3. * tom. 4. l. 83. q. q. 36. paulò poſt princ.*

¶ 2. Præterea, Actio contrarij facit ad velocitatem & intenſionem motus : aqua enim calida citius & fortius congelatur (ut dicit Philoſ. in l. de † Meteor.) fuga triſtitiæ eſt ex contrarietate contriſtantis : appetitus autem delectationis non eſt ex aliqua contrarietate contriſtantis, ſed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major eſt fuga triſtitiæ, quam appetitus delectationis.

† lib. 1. ſumm. 3. cap. 2. à medio

¶ 3. Præterea, Quantò aliquis ſecundum rationem fortiori paſſioni repugnat, tanto laudabilior eſt & virtuoſior : quia *virtus eſt circa difficile bonum*, ut dicitur in 2. * Eth. (cap. 2. vel 3.) ſed fortis qui reſiſtit motui quo fugitur dolor, eſt virtuoſior quam *temperatus* qui reſiſtit motui quo appetitur delectatio : dicit enim Philoſophus in primo † Rhetor. (cap. 9.) quòd *fortes & juſti maximè honorantur*. Ergo vehementior eſt motus quo fugitur triſtitia, quam motus quo appetitur delectatio.

** lib. 2. Eth. c. 3. non procul à fine tom. 5. † lib. 1. Rhet c. 9. non remotè à fin. tom. 6.*

SED CONTRA, *Bonum eſt fortius quàm malum*, ut patet per Dionyſ. 4. c. de * div. nom. ſed delectatio eſt appetibilis propter bonum, quod eſt ejus objectum ; fuga autem triſtitiæ eſt propter malum. Ergo fortior eſt appetitus delectationis, quam fuga triſtitiæ.

** cap. 4. parte 4. à medio.*

CONCLUSIO.

Quia delectatio integra & perfecta eſſe poteſt, triſtitia autem ſemper eſt ſecundum partem, manifeſtum eſt majorem eſſe naturaliter delectationis appetitum, quàm triſtitiæ fugam ; etſi per accidens contingit aliquem magis triſtitiam fugere, quam delectationem appetere.

RESPONDEO dicendum, quod *per ſe loquendo*, appetitus delectationis eſt fortior, quam fuga triſtitiæ : cujus ratio eſt, quia cauſa delectationis eſt conveniens bonum, cauſa autem doloris ſive triſtitiæ, eſt aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum eſſe conveniens abſque omni diſſonantia ; non autem poteſt eſſe aliquod malum, totaliter abſque omni convenientia repugnans, unde delectatio poteſt eſſe integra & perfecta triſtitia autem eſt ſemper ſecundum partem, unde naturaliter major eſt appetitus delectationis, quam fuga triſtitiæ. Alia verò ratio eſt, quia bonum, quod eſt objectum delectationis, per ſeipſum appetitur : malum autem quod eſt objectum triſtitiæ, eſt fugiendum, inquantum eſt privatio boni : quod autem eſt per ſe, potius eſt illo quod eſt per accidens. Cujus etiam ſignum apparet in motibus naturalibus : nam omnis motus naturalis intenſior eſt in fine cum appropinquat ad terminum ſuæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit à termino ſuæ naturæ non convenienti : quaſi natura magis tendat in id quod eſt ſibi conveniens, quàm fugiat id quod eſt ſibi repugnans : unde & inclinatio appetitivæ virtutis *per ſe loquendo*, vehementius tendit in delectationem quàm fugiat triſtitiam : ſed per accidens contingit quod triſtitiam aliquis magis fugiat, quàm delectationem appetat, & hoc tripliciter. *Primò* quidem ex parte apprehenſionis : quia, ut Aug. dicit 10. de * Trin. *amor magis ſentitur cùm eum prodit indigentia*, ex indigentia autem amati procedit triſtitia, quæ eſt ex amiſſione alicujus boni amati, vel ex incurſu alicujus mali contrarij : delectatio autem non habet indigentiam boni amati, ſed quieſcit in eo jam adepto. Cùm igitur amor ſit cauſa delectationis & triſtitiæ, tanto magis fugitur triſtitia, quanto magis ſentitur amor ex eo quod contrariatur amori : *Secundò* ex parte cauſæ contriſtantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam ſit bonum illud in quo delectamur, magis enim amamus conſiſtentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi, & ideò timore doloris qui provenit ex flagellis, vel aliis hujuſmodi, quæ contrariantur bonæ conſiſtentiæ corporis dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum hujuſmodi. *Tertiò*, ex parte effectus, ſcilicet inquantum triſtitia impedit non unam tantũ delectationem, ſed omnes.

** lib. 10. de Trin. circa fin. lib. 10. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illud quod Aug. dicit, quod *dolor magis fugitur ; quam voluptas optatur*, eſt verum per accidens, & non per ſe, & hoc patet ex eo quod ſubdit. *Quandoque quidem etiam videmus immaniſſimas beſtias à maximis voluptatibus abſtinere, dolorum metu*, qui contrariatur vitæ, quæ maximè amatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliter eſt in motu qui eſt ab interiori, & aliter in motu qui eſt ab exteriori. Motus enim qui eſt ab interiori, magis tendit in id quod eſt cõveniens, quàm recedat à contrario, ſicut ſuprà dictum * eſt de motu naturali. Sed motus qui eſt ab extrinſeco intenditur ex ipſa contrarietate : quia unumquodque ſuo modo nititur ad reſiſtendum cõtrario, ſicut ad conſervationem ſui ipſius : unde motus violentus intenditur in principio, & remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis eſt ab intrinſeco, cum ſit ab anima ad res : & ideo, *per ſe loquendo*, magis appetitur delectatio, quàm fugiatur triſtitia : ſed motus ſenſitivæ

** In corp. art.*

Digitized by Google

partis eſt ab exteriori, quaſi à rebus ad animam: unde magis ſentitur quod eſt magis contrarium. Et ſic etiam, per accidens (inquantum ſenſus requiritur ad delectionem & triſtitiam) magis fugitur triſtitia, quàm delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quòd *fortis* non laudatur ex eo, quod ſecundum rationem non vincitur à dolore vel triſtitia quacunque, ſed ab ea quæ conſiſtit in periculis mortis; quæ quidem triſtitia magis fugitur quàm appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam eſt temperantia: ſicut vita magis amatur, quàm cibus vel coitus. Sed *temperatus* magis laudatur ex hoc quod non proſequitur delectationes tactus, quàm ex hoc quod non fugit triſtitias contrarias, ut patet ex 3. Ethic.*

* lib. 3. cap. 11. tom. 5. Inf. q. 37. a. 1. ad 3.

Articulus VII.

Utrum dolor exterior ſit major quàm interior.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd dolor corporis exterior ſit major quam dolor cordis interior. Dolor enim exterior cauſatur ex cauſa repugnante bonæ conſiſtentiæ corporis, in qua eſt vita: dolor autem interior cauſatur ex aliqua imaginatione mali. cùm ergo vita magis ametur, quàm imaginatum bonum, videtur ſecundum prædicta, quod dolor exterior ſit major quàm dolor interior.

¶ 2. Præterea, *Res magis movet, quàm rei ſimilitudo*: ſed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarij: dolor autem interior ex ſimilitudine contrarij apprehenſa. Ergo major eſt dolor exterior, quàm dolor interior.

¶ 3. Præterea, *Cauſa ex effectu cognoſcitur*: ſed dolor exterior habet fortiores effectus, facilius enim homo moritur propter dolores exteriores. quàm propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor eſt major & magis fugitur, quàm dolor interior.

Sed contra eſt, quòd dicitur Eccl. 25. *Omnis plaga, triſtitia cordis eſt: & omnis malitia, nequitia mulieris.* Ergo ſicut nequitia mulieris alias nequitias ſuperat, ut ibi intenditur; ita triſtitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Concluſio.

Cùm dolores exteriores voluntariè à quibuſdam ſuſcipiantur ut interiores evitentur, ſignum eſt interiorem dolorem eſſe exteriori majorem.

Respondeo dicendum, quòd dolor exterior & interior in uno conveniunt, & in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque eſt motus appetitivæ virtutis: ut ſuprà dictum eſt (art. 1.)*: ſed differunt ſecundum illa duo quæ ad triſtitiam & delectationem requiruntur, ſcilicet ſecundum cauſam, quæ eſt *bonum* vel *malum* conjunctum, & ſecundum apprehenſionem. Cauſa enim doloris exterioris eſt malum conjunctum quod repugnat corpori: cauſa autem interioris doloris eſt malum conjunctum quod repugnat appetitui, dolor etiam exterior ſequitur apprehenſionem ſenſus & ſpecialiter tactus: dolor autem interior ſequitur apprehenſionem interiorem, vel imaginationis ſcilicet, vel etiam rationis. Si ergo comparetur cauſa interioris doloris ad cauſam exterioris: una per ſe pertinet ad appetitum, cujus eſt uterque dolor: alia verò per aliud. Nam dolor interior eſt ex hoc quod aliquid repugnat ipſi appetitui: exterior autem dolor, ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori: ſemper autem quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per aliud; unde ex parte iſta dolor interior præeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehenſionis; nam apprehenſio rationis & imaginationis altior eſt quam apprehenſio ſenſus tactus. Unde, *ſimpliciter & per ſe loquendo*, dolor interior potior eſt quàm dolor exterior, cujus ſignum eſt, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntariè ſuſcipit, ut evitet interiorem: & inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis & jucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior eſt cum interiori dolore, & tunc dolor augetur: non ſolùm enim interior aliquis eſt major, quàm exterior, ſed etiam univerſaliter: quicquid enim eſt repugnans corpori, poteſt eſſe repugnans interiori appetitui: & quicquid apprehenditur ſenſu, poteſt apprehendi imaginatione & ratione: ſed non convertitur. Et ideo ſignanter in auctoritate adducta* dicitur. *Omnis plaga, triſtitia cordis eſt*: quia etiam dolores exteriorum plagarum ſub interiori cordis triſtitia comprehenduntur.

* Art. 1. hujus q.

* in arg. ſed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior poteſt etiam eſſe de his quæ contrariantur vitæ, & ſic comparatio doloris interioris ad exteriorem, non eſt accipienda ſecundum diverſa mala quæ ſunt cauſa doloris, ſed ſecundum diverſam comparationem hujus cauſæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quòd triſtitia interior non procedit ex ſimilitudine rei apprehenſa, ſicut ex cauſa; non enim homo triſtatur interiùs de ipſa ſimilitudine apprehenſa, ſed de re cujus eſt ſimilitudo: quæ quidem res tantò perfectius apprehenditur per aliquam ſimilitudinem, quantò ſimilitudo eſt magis immaterialis & abſtracta, & ideò dolor interior, *per ſe loquendo* eſt major tanquam de majori malo exiſtens, propter hoc quod interiori apprehenſione magis cognoſcitur malum.

Ad tertium dicendum, quòd immutationes corporales magis cauſantur ex dolore exteriori, tum quia cauſa doloris exterioris eſt corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehenſio tactus: tum etiam quia ſenſus exterior eſt magis corporalis quàm ſenſus interior; ſicut & appetitus ſenſitivus, quàm intellectivus, & propter hoc, ut ſuprà dictum* eſt (qu. 30. art. 4.) ex motu appetitus ſenſitivi magis corpus immutatur: & ſimiliter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

* qu. 31. art. 4.

Articulus VIII.

Utrum ſint tantum quatuor ſpecies triſtitiæ.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd * Dam. inconvenienter quatuor triſtitiæ ſpecies aſſignet quæ ſunt *acedia, achos vel anxietas ſecundum* † Greg. Nyſſ. *miſericordia & invidia.* Triſtitia enim delectationi opponitur: ſed delectationis non aſſignantur aliquæ ſpecies: ergo nec triſtitiæ ſpecies debent aſſignari.

¶ 2. Præterea, Pœnitentia eſt quædam ſpecies triſtitiæ, ſimiliter etiam nemeſis & zelus, ut dicit Philoſophus 2. * Rhetor, quæ quidem ſub his ſpeciebus non comprehenduntur. Ergo inſufficiens eſt ejus prædicta diviſio.

¶ 3. Præterea. Omnis diviſio debet eſſe per oppoſita: ſed prædicta non habent oppoſitionem ad invicem: nam ſecundum Greg. Nyſſ. *acedia eſt triſtitia vocem amputans, anxietas verò eſt triſtitia aggravans: invidia verò eſt triſtitia in alienis bonis, miſericordia autem eſt triſtitia in alienis malis.* Contingit autem aliquem triſtari & de alienis malis, & de alienis bonis; & ſimul cum hoc interius aggravari, & exterius vocem amittere. Ergo prædicta diviſio non eſt conveniens.

Sed contra eſt, Auctoritas utriuſque, ſcilicet Gregor. Nyſſ. & Damaſc. †

* 2. f. q. 41. a. 1. ad 1. & 1. 2. q. 35. art. 4. & 3. & 3. d. 26. q. 1. art. 3. & 26. q. 26. a. 4. ad 6. * lib. 2. cap. 14. † lib. 4. cap. 12. * lib. 2. Rhet. c. 9. & 11. tom. 6. † Locis arg. 1. citatis.

Concluſio.

Quatuor ſunt triſtitiæ ſpecies, Acedia, Anxietas, Miſericordia, *atque* Invidia.

Respondeo dicendum, quòd ad rationem ſpeciei pertinet quod ſe habeat ex additione ad genus, ſed generi poteſt aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per ſe ad ipſum pertinet & virtute continetur in ipſo: ſicut *rationale* additur animali. & talis additio facit veras ſpecies alicujus generis, ut per Philoſophum patet in 7. & 8. Metaphyſ. (text. 10. & 11.) * Alio modo aliquid additur generi quaſi aliquid extraneum à ratione ipſius: ſicut ſi *album* animali addatur, vel aliquid hujuſmodi, & talis additio non facit veras ſpecies generis, ſecundum quod communiter loquimur de generibus & ſpeciebus. Interdum tamen dicitur aliquid eſſe ſpecies alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio, ſicut carbo & flamma dicuntur eſſe ſpecies ignis propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam: & ſimilimodo loquendi, dicuntur aſtrologia & perſpectiva ſpecies mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi aſſignantur hic ſpecies triſtitiæ, per applicationem rationis triſtitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi poteſt vel ex parte cauſæ & objecti, vel ex parte effectus. Proprium enim objectum triſtitiæ eſt proprium malum, unde extraneum objectum triſtitiæ accipi poteſt, vel ſecundum alterum tantum, quia ſcilicet eſt malum, ſed non proprium: & ſic eſt *miſericordia*, quæ eſt triſtitia de alieno malo: inquantum tamen æſtimatur ut proprium: vel quantum ad utrumque, quia neque eſt de proprio, neque de malo, ſed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum æſtimatur ut proprium malum & ſic eſt *invidia*. Proprius autem effectus triſtitiæ conſiſtit in quadam fuga appetitus, unde extraneum circa effectum triſtitiæ poteſt accipi quantum ad alterum tantum, quia ſcilicet tollitur fuga, & ſic eſt *anxietas*, quæ ſic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur *anguſtia*. Si verò intantum procedit talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere quod pertinet ad *acediam*, ſic erit extraneum quantum ad utrumque: quia nec eſt fuga nec eſt in appetitu. Ideo autem ſpecialiter *acedia* dicitur vocem amputare: quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum & affectum, non ſolum in hominibus, ſed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1.*. Polit. (cap. 2.)

* lib. 8. Metaph. text. 10. & 11. tom. 3.

* cap. 1. circa medium, tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio cauſatur ex bono quod uno modo dicitur; & ideo delectationis non aſſignantur tot ſpecies ſicut triſtitiæ, quæ cauſatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionyſ. 4. cap. de diu. nom. †

† cap. 4. part. 4. à med.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia eſt de malo proprio, quod per ſe eſt objectum triſtitiæ, unde non pertinet ad has ſpecies: zelus verò & nemeſis ſub invidia continetur, ut infrà* patebit.

* q. ſeq. art. 2.

Ad tertium dicendum, quòd diviſio iſta non ſumitur ſecundum oppoſitiones ſpecierum, ſed ſecundum diverſitatem extraneorum ad quæ trahitur ratio triſtitiæ, ut dictum* eſt.

* In corp. art.

QUÆSTIO XXXVI.

De cauſis triſtitiæ ſeu doloris, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſis triſtitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum cauſa doloris ſit bonum amiſſum, vel magis malum conjunctum.

¶ Secundò, utrum concupiſcentia ſit cauſa doloris.

¶ Tertiò, utrum appetitus unitatis ſit cauſa doloris.

¶ Quartò, utrum poteſtas, cui non poteſt reſiſti, ſit cauſa doloris.

Articulus Primus.

Utrum cauſa doloris ſit bonum amiſſum vel malum conjunctum.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd bonum amiſſum ſit magis cauſa doloris: quàm malum conjunctum. Dicit enim Aug. in lib. * de octo quæſtionibus Dulcitij, (cap. 1.) dolorem eſſe

* lib. 8. q. Dulcitij, cap. 1. à med. tom. 4.

Digitized by Google

eſſe de amiſſione bonorum temporalium, eadem ergo ratione quilibet dolor ex amiſſione alicuius boni contingit.

¶ 2. Præterea, * Suprà dictum eſt (qu. 35. art. 4.) quòd dolor qui delectationi contrariatur, eſt de eodem de quo eſt delectatio: ſed delectatio eſt de bono, ſicut † ſuprà dictum eſt: ergo dolor eſt principaliter de amiſſione boni.

¶ 3. Præterea, Secundum Auguſtinum 14. de * civit. Dei, Amor eſt cauſa triſtitiæ, ſicut & aliarum affectionum animæ: ſed objectum amoris eſt *bonum*. Ergo dolor vel triſtitia magis reſpicit bonum amiſſum, quam malum coniunctum.

Sed contra eſt, quòd † Damaſc. dicit in 2. lib. (cap. 2.) *quod expectatum malum timorem conſtituit, præſens verò triſtitiam.*

Conclusio.

Sicut delectatio prius reſpicit bonum adeptum, ut proprium objectum: ita magis triſtitiæ cauſa eſt malum coniunctum, quàm bonum amiſſum.

Respondeo dicendum, quòd ſi hoc modo ſe haberent privationes in apprehenſione animæ, ſicut ſe habent in ipſis rebus; iſta quæſtio nullius momenti eſſe videretur. *Malum* enim, ut in 1. lib. * habitum eſt (qu. 8. art. 1.) *eſt privatio boni*; privatio autem in rerum natura nihil eſt aliud quam carentia oppoſiti habitus, ſecundum hoc ergo idem eſſet triſtari de bono amiſſo, & de malo habito. Sed triſtitia eſt motus appetitus apprehenſionem ſequentis: in apprehenſione autem, ipſa privatio habet rationem cuiuſdam entis; unde dicitur *ens rationis*; & ſic *malum*, cùm ſit privatio, ſe habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum, differt utrùm reſpiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amiſſum. Et quia motus appetitivus animalis hoc modo ſe habet in operibus animæ, ſicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex conſideratione naturalium motuum veritas accipi poteſt: Si enim accipiamus in motibus naturalibus acceſſum & receſſum, acceſſus per ſe reſpicit id quod eſt conveniens naturæ, receſſus autem per ſe reſpicit id quod eſt contrarium: ſicut grave per ſe recedit à loco ſuperiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed ſi accipiamus cauſam utriuſque motus, ſcilicet gravitatem: ipſa gravitas per priùs inclinat ad locum deorſum, quàm trahat à loco ſurſum à quo recedit ut deorſum tendat. Sic igitur, cùm triſtitia in motibus appetitivis ſe habeat per modũ fugæ vel receſſus, delectatio autem per modum proſecutionis vel acceſſus; ſicut delectatio per prius reſpicit bonum adeptum, quaſi proprium objectum, ita triſtitia reſpicit malum coniunctum, ſed cauſa delectationis & triſtitiæ ſcilicet amor, per prius reſpicit bonum, quàm malum. Sic ergo eo modo quo objectum eſt cauſa paſſionis, magis propriè eſt cauſa triſtitiæ vel doloris malum coniunctum, quam bonum amiſſum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipſa amiſſio boni apprehenditur ſub ratione mali, ſicut & amiſſio mali apprehenditur ſub ratione boni: & ideo Aug. dicit dolorem provenire ex amiſſione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio & dolor ei contrarius reſpiciunt idem; ſed ſub contraria ratione: nam ſi delectatio eſt de præſentia alicuius, triſtitia eſt de abſentia ejuſdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10.† Metaph. (text. 15.) & inde eſt quod triſtitia, quæ eſt de contrario, eſt quodammodo de eodem ſub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quòd quando ex una cauſa proveniunt multi motus, non oportet quòd omnes principaliùs reſpiciant illud quod principaliùs reſpicit cauſa, ſed primus tantùm; unuſquiſque autem aliorum principaliùs reſpicit illud, quod eſt ei conveniens ſecundum propriam rationem.

Articulus II.

Vtrum concupiſcentia ſit cauſa doloris.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod concupiſcentia non ſit cauſa doloris ſeu triſtitiæ. Triſtitia enim per ſe reſpicit malum, ut dictum * eſt (a. 1.) concupiſcentia autem eſt motus quidam appetitus in bonum: motus autem qui eſt in unum contrarium, non eſt cauſa motus qui reſpicit aliud contrarium. Ergò concupiſcentia non eſt cauſa doloris.

¶ 2. Præterea, Dolor ſecundum † Damaſc. (lib. 2. cap. 12.) eſt de præſenti, concupiſcentia autem eſt de futuro: ergo concupiſcentia non eſt cauſa doloris.

¶ 3. Præterea, Id quod per ſe eſt delectabile, non eſt cauſa doloris: ſed concupiſcentia eſt ſecundum ſeipſam delectabilis, ut Philoſophus dicit in 1. * Rhetor. (cap. 11.) Ergo concupiſcentia non eſt cauſa doloris ſeu triſtitiæ.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. Dicit in † Ench. (cap. 24.) *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, & concupiſcentia noxiarum, comites ſubinferuntur error & dolor*, ſed ignorantia eſt cauſa erroris, ergo concupiſcentia eſt cauſa doloris.

Conclusio.

Concupiſcentia ſecundùm propriam rationem aliquando doloris eſt cauſa, inquantum de retardatione boni concupiti, vel eius totali ablatione triſtamur: univerſalis autem cauſa doloris eſſe non poteſt.

Respondeo dicendum, quòd triſtitia eſt motus quidam appetitus animalis; motus autem appetitivus habet, ſicut † dictum eſt (art. 1.) ſimilitudinem appetitus naturalis: cuius duplex cauſa aſſignari poteſt. Una per modum finis: alia ſicut unde eſt principium motus, ſicut deſcenſionis corporis gravis cauſa, ſicut finis, eſt locus deorſum: principium autem motus eſt inclinatio naturalis, quæ eſt ex gravitate. Cauſa autem motus appetitivi, per modum finis, eſt ejus objectum, & ſic † ſuprà dictum eſt (art. 1.) quod cauſa doloris ſeu triſtitiæ eſt malum coniunctum. Cauſa autem ſicut unde eſt principium talis motus, eſt interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur ad bonum; & ex conſequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujuſmodi motus appetitivi primũ principiũ eſt amor, qui eſt prima inclinatio appetitus ad bonum conſequendum. Secundum autem principium eſt odium, quod eſt inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum, ſed quia concupiſcentia vel cupiditas eſt primus effectus amoris, quo maximè delectamur, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 26. art. 2.) ideo frequenter † Auguſt. cupiditatem vel concupiſcentiam pro amore ponit, ut * ſuprà dictum eſt (q. 30. a. 2. ad 1.) & hoc modo concupiſcentiam dicit eſſe univerſalem cauſam doloris. Sed ipſa concupiſcentia ſecundum propriam rationem conſiderata, eſt interdum cauſa doloris, omne enim quod impedit motum, ne perveniat ad terminum, eſt contrarium motui: illud autem quod eſt contrarium motui appetitus, eſt contriſtans, & ſic per conſequens concupiſcentia ſit cauſa triſtitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione triſtamur: univerſalis autem cauſa doloris eſſe non poteſt, quia magis dolemus de ſubtractione bonorum præſentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum quæ concupiſcimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd inclinatio appetitus ad bonum conſequendum; eſt cauſa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, ſicut dictum * eſt, & ex hoc contingit, quod motus appetitus qui reſpiciunt bonum, ponuntur cauſa motuum appetitus qui reſpiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod concupiſcitur, etſi realiter ſit futurum, eſt tamen quodammodo præſens, inquantum ſperatur. Vel poteſt dici, quod licet bonum concupitum ſit futurum, tamen impedimentum præſentialiter apponitur, quod dolorem cauſat.

Ad tertium dicendum, quòd concupiſcentia eſt delectabilis quamdiu manet ſpes adipiſcendi quod concupiſcitur: ſed ſubtracta ſpe per impedimentum appoſitum, concupiſcentia dolorem cauſat.

Articulus III.

Vtrum appetitus unitatis ſit cauſa doloris.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd appetitus unitatis non ſit cauſa doloris. Dicit enim Philoſophus in 10. * Ethic. quod *hæc opinio quæ poſuit repletionem eſſe cauſam delectationis, & inciſionem cauſam triſtitiæ, videtur eſſe facta ex delectationibus & triſtitiis, quæ ſunt circa cibum*, ſed non omnis delectatio vel triſtitia eſt hujuſmodi. Ergo appetitus unitatis non eſt cauſa univerſalis doloris, cùm repletio ad unitatem pertineat, inciſio verò multitudinem inducat.

¶ 2. Præterea, Quælibet ſeparatio unitati opponitur: ſi ergo dolor cauſaretur ex appetitu unitatis, nulla ſeparatio eſſet delectabilis: quod patet eſſe falſum in ſeparatione omnium ſuperfluorum.

¶ 3. Præterea, Eadem ratione appetimus coniunctionem boni & remotionem mali: ſed ſicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum ſit unio quædam, ita ſeparatio eſt contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni cauſa doloris, quam appetitus ſeparationis.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in 3. de † lib. arbit. (cap. 23.) quod *ex dolore quem beſtiæ ſentiunt, ſatis apparet in regendis animandiſque ſuis corporibus, quam ſint animæ appetentes unitatis. Quid enim eſt aliud dolor, niſi quidam ſenſus, diviſionis, vel corruptionis impatiens?*

Conclusio.

Sicut concupiſcentia vel cupiditas boni, eſt cauſa doloris, ita amor vel appetitus unitatis cauſa eiuſdem eſt.

Respondeo dicendum, quòd eo modo quo concupiſcentia vel cupiditas boni eſt cauſa doloris etiam appetitus unitatis vel amor cauſa doloris ponendus eſt. Bonum enim uniuſcuiuſque rei in quadam unitate conſiſtit prout ſcilicet unaquæque res habet in ſe unita illa, ex quibus conſiſtit ejus perfectio: unde & Platonici poſuerunt *unum* eſſe principium, ſicut & *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, ſicut & bonitatem: & propter *hoc*, ſicut amor vel appetitus boni eſt cauſa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis unio perficit rationem boni, ſed ſolum illa à qua dependet *eſſe* perfectum rei, & propter hoc etiam non cuiuſlibet unitatis appetitus eſt cauſa doloris vel triſtitiæ, ut quidam opinabantur, quorum opinionem ibi Philoſophus excludit per hoc, quod quædam repletiones non ſunt delectabiles; ſicut repleti cibis non delectantur in ciborum ſumptione: talis enim repletio ſive unio magis repugnaret ad perfectum *eſſe* quàm ipſum conſtitueret, unde dolor non cauſatur ex appetitu cuiuſlibet unitatis, ſed ejus in qua conſiſtit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ſeparatio poteſt eſſe delectabilis, vel inquantum removetur illud quod eſt contrarium perfectioni rei, vel inquantum ſeparatio habet aliquam unionem adiunctam puta ſenſibilis ad ſenſum.

Ad tertium dicendum, quòd ſeparatio nocivorum & corrumpentium appetitur inquantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujuſmodi ſeparationis non eſt prima cauſa doloris, ſed magis appetitus unitatis.

Digitized by Google

Articulus IV.

Utrum poteſtas, cui non poteſt reſiſti, ſit cauſa doloris.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd poteſtas maior non debet poni cauſa doloris. Quod enim eſt in poteſtate agentis, nondum eſt præſens, ſed futurum: dolor autem eſt de malo præſenti; ergo poteſtas maior non eſt cauſa doloris.

¶ 2. Præterea, Nocumentum illatum eſt cauſa doloris: ſed nocumentum poteſt inferri etiam à poteſtate minore: ergo poteſtas maior non debet poni cauſa doloris.

¶ 3. Præterea, Cauſæ appetitivorum motuum ſunt interiores inclinationes animæ: poteſtas autem maior eſt aliquid exterius ergo non debet poni cauſa doloris.

* lib. de nat. boni, c. 12. non procul à princip. tom. 6.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in lib. de* natura boni: (cap. 20.) In animo dolorem facit voluntas reſiſtens poteſtati maiori; in corpore dolorem facit ſenſus reſiſtens corpori potentiori.

Conclusio.

Maior poteſtas cui reſiſti non poteſt, eſt doloris cauſa, dum mali corruptivi coniunctionem facit.

† Art. 1. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut † ſuprà dictum eſt (a. 1.) malum coniunctum eſt cauſa doloris vel triſtitiæ per modum objecti. Id ergo quod eſt cauſa coniunctionis mali, debet poni cauſa doloris vel triſtitiæ. Manifeſtum eſt autem hoc eſſe contra inclinationẽ appetitus, unde malo præſentialiter inhæreat: quod autem eſt contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei niſi per actionem alicuius fortioris & ideo poteſtas maior ponitur eſſe cauſa doloris ab † Auguſtino. Sed ſciendum eſt, quod ſi poteſtas fortior intantum invaleſcat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia, ſicut quando agens fortius corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorſum: & tunc ferri ſurſum non eſt ei violentum, ſed naturale. Sic igitur, ſi aliqua poteſtas maior intantum invaleſcat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus ſenſitivi, ex ea non ſequitur dolor vel triſtitia, ſed tunc ſolum ſequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. & inde eſt, quod Auguſt. dicit, quod voluntas reſiſtens poteſtati fortiori cauſat dolorem: ſi enim non reſiſteret, ſed cederet conſentiendo; non ſequeretur dolor, ſed delectatio.

† loco in arg. Sed contra, citato.

† lib. de nat. boni c. 20. non procul à princip.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd maior poteſtas dolorem cauſat, non ſecundum quod eſt agens in potentia, ſed ſecundum quòd eſt agens actu, dum ſcilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nihil prohibet aliquam poteſtatem, quæ non eſt maior ſimpliciter, eſſe maiorem quantum ad aliquid: & ſecundum hoc aliquod nocumentum inferre poteſt. Si autem nullo modo maior eſſet; nullo modo poſſet nocere, unde non poſſet cauſam doloris inferre.

AD TERTIUM dicendum, quòd exteriora agentia poſſunt eſſe cauſa motuum appetitivorum, inquantum cauſant præſentiam objecti: & hoc modo poteſtas maior ponitur cauſa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris vel triſtitiæ, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de effectibus doloris vel triſtitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum dolor auferat facultatem addiſcendi.

¶ Secundò, utrum aggravatio animi ſit effectus triſtitiæ vel doloris.

¶ Tertiò, utrum triſtitia vel dolor debilitet omnem operationem.

¶ Quartò, utrum triſtitia noceat corpori magis quam aliæ paſſiones animæ.

Articulus Primus.

Utrum dolor auferat facultatem addiſcendi.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd dolor non auferat facultatem addiſcendi. Dicitur enim Iſaiæ 26. *Cum feceris iudicia tua in terra, iuſtitiam diſcent omnes habitatores orbis*, & infrà, *in tribulatione murmuris doctrina tua eis*. Sed ex iudiciis Dei & tribulatione ſequitur dolor ſeu triſtitia in cordibus hominum: ergo dolor vel triſtia non tollit, ſed magis auget facultatem addiſcendi.

¶ 2. Præterea, Iſaiæ 28. dicitur, *quem docebit ſcientiam, & quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, avulſo ab uberibus*, id eſt à delectationibus. Sed dolor & triſtitia maximè tollunt delectationes: impedit enim triſtitia omnem delectationem, ut dicitur in 7. * Ethicor. Et Eccleſ. 11. dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ*. Ergo dolor non tollit, ſed magis præbet facultatem addiſcendi.

* lib. 7. Ethic. c. 14 circa princip. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Triſtitia interior præeminet dolori exteriori, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 35. art. 7.) ſed ſimul cum triſtitia poteſt homo addiſcere. Ergo multo magis ſimul cum dolore corporali.

† qu. 35. art. 1.
* lib. 1. Soliloq. c. 12. circa med. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in 1.* Soliloq. *Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem ſinebar animo volvere niſi ea quæ iam fortè didiceram, à diſcendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Conclusio.

Dolor intenſus, quoniam animi intenſionem ad ſe trahit, non modo diminuit, verum ſæpenumero aufert omnem addiſcendi voluntatem & facultatem

RESPONDEO dicendum, quòd quia omnes potentiæ animæ in una eſſentia animæ radicantur, neceſſe eſt quòd quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animæ non poteſt eſſe niſi una intentio: & propter hoc ſi aliquid ad ſe trahat totam intentionem animæ vel magnam partem ipſius, non compatitur ſecum aliquid aliud quod magnam intentionem requirat. Manifeſtum eſt autem quod dolor ſenſibilis maximè trahit ad ſe intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, ſicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiã manifeſtũ eſt, quod ad addiſcendum aliquid de novo, requiritur ſtudium, & conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Proverb. 2. *Si quæſieris ſapientiam quaſi pecuniam, & ſicut theſauros effoderis eam, tunc intelliges diſciplinam*, Et ideo ſi ſit dolor intenſus, impeditur homo ne tunc aliquid addiſcere poſſit: & tantum poteſt intendi, quod nec etiam inſtante dolore poteſt homo aliquid conſiderare etiam quod prius ſcivit. In hoc tamen attenditur diverſitas, ſecundum diverſitatem amoris quem homo habet ad addiſcendum vel conſiderandum: quia quantò maior fuerit, magis retinet intentionem animæ, ne omnino feratur ad dolorem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd triſtitia moderata quæ excludit evagationem animi, poteſt conferre ad diſciplinam ſuſcipiendam, & præcipuè eorum per quæ homo ſperat ſe poſſe à triſtitia liberari: & hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd tam delectatio, quàm dolor inquantum ad ſe trahunt animæ intentionem, impediunt conſiderationem rationis: unde in 7. † Ethic. dicitur quod *impoſſibile eſt in ipſa delectatione venereorum aliquid intelligere*, ſed tamen magis trahit ad ſe intentionem animæ dolor, quàm delectatio, ſicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, ſicut aqua calefacta magis patitur à frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor ſeu triſtitia fuerit moderata per accidens poteſt conferre ad addiſcendum, inquantum aufert ſuperabundantiam delectationum; ſed per ſe impedit, & ſi intendatur, totaliter aufert.

† lib. 7. Eth. c. 11. non procul à fin. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd dolor exterior accidit ex læſione corporali, & ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam, quam dolor interior, qui tamen eſt maior ſecundum illud quod eſt formale in dolore, quod eſt ex parte animæ, & ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quàm dolor interior: & tamen etiam dolor interior, ſi multum intendatur, ita trahit intentionem ut non poſſit homo de novo aliquid addiſcere, unde & Gregor. propter triſtitiam intermiſit Ezechielis expoſitionem.

Articulus II.

Utrum aggravatio animi ſit effectus triſtitiæ vel doloris.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd aggravatio animi non ſit effectus triſtitiæ. Dicit enim Apoſtol. 2. ad Corinth. 7. *Ecce hoc ipſum contriſtari vos ſecundum Deum, quantam in vobis operatur ſollicitudinem, ſed defenſionem, ſed indignationem*, &c. Sed ſollicitudo & indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio eſt effectus triſtitiæ.

¶ 2. Præterea, Triſtitia delectationi opponitur, ſed effectus delectationis eſt dilatatio, cui non opponitur aggravatio, ſed conſtrictio. Ergo effectus triſtitiæ non debet poni aggravatio.

¶ 3. Præterea, Ad triſtitiam pertinet abſorbere, ut patet per illud quod Apoſtol. dicit 2. ad Corinth. 2. *Ne fortè abundantiori triſtitia abſorbeatur qui eſt ejuſmodi*, ſed quod aggravatur non abſorbetur, quinimo ſub aliquo ponderoſo deprimitur, quod autem abſorbetur, intra abſorbens includitur: ergo aggravatio non debet poni effectus triſtitiæ.

† Greg. l. 4. c. 12.
* Dam. lib. 2. de fide c. 14.

SED CONTRA eſt, quod Greg. † Nyſſen. & Damaſc. (ut ſupra) * ponunt triſtitiam aggravantem.

Conclusio.

Triſtitia cùm ex malo præſenti contingat, maximè animum aggravat, & quandoque animi & corporis motum impedit.

RESPONDEO dicendum, quòd effectus paſſionum animæ quandoque metaphoricè nominatur ſecundum ſimilitudinem ſenſibilium corporum; eo quod motus appetitus animalis ſunt ſimiles inclinationibus appetitus naturalis, & per hunc modum *fervor* attribuitur amori, *dilatatio* delectationi, & *aggravatio* triſtitiæ, dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifeſtum eſt autem ex * prædictis quod triſtitia contingit ex aliquo malo præſenti, quod quidem ex hoc ipſo quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum inquantum impedit ipſum ne fruatur eo quod vult, & ſi quidem non ſit tanta vis mali contriſtantis, ut auferat ſpem evadendi, licet animus aggravetur, quantum ad hoc quod in præſenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contriſtans. Si verò ſuperexcreſcat vis mali in tantum ut ſpem evaſionis excludat, tunc ſimpliciter impeditur etiam interior motus animi anguſtiati, ut neque hac neque illac divertere valeant: & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo ſtupidus in ſeipſo.

† qu. 36. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa erectio animi provenit ex triſtitia quæ eſt ſecundum Deum, propter ſpem adiunctam de remiſſione peccati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur *conſtrictio* & *aggravatio*: ex hoc

Digitized by Google

hoc enim quòd aggravatur animus, ut ad exteriora liberè progredi non poſſit ad ſeipſum retrahitur quaſi in ſeipſo conſtrictus.

Ad tertium dicendum, quòd triſtitia abſorbere hominem dicitur, quando ſic totaliter vis contriſtantis mali afficit animum, ut omnem ſpem evaſionis excludat: & ſic etiam eodem modo aggravat & abſorbet: quædam enim ſe conſequuntur in his quæ metaphoricè dicuntur quæ ſibi repugnare videntur, ſi ſecundum proprietatem accipiantur.

Articulus III.

Vtrum triſtitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Infra q. 36. a. 3. ad 3. & q. 59. art. 3. ad ſi. eiuſdem. * Ad præſens.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd triſtitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex triſtitia cauſatur, ut patet per auctoritatem Apoſtoli * inductam: ſed ſolicitudo adiuvat ad bene operandum. Unde Apoſtolus dicit 2. ad Timoth. 2. *Sollicitè cura teipſum exhibere operarium inconfuſibilem.* Ergo triſtitia non impedit operationem, ſed magis adiuvat ad bene operandum.

¶ 2. Præterea, *Triſtitia cauſat in multis concupiſcentiam*, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. ult.) ſed concupiſcentia facit ad intenſionem operationis: ergo & triſtitia.

¶ 3. Præterea, Sicut quædam operationes propriæ ſunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his qui contriſtantur, ſicut lugere: ſed unumquodque augetur ex ſibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, ſed meliorantur propter triſtitiam.

† Ethic. lib. 10. cap. 5.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 10. † ethicor. (cap. 4. & a. 6.) quod *delectatio perficit operationem, & converſò triſtitia impedit.*

Conclusio.

Operatio ſi conferatur ad triſtitiam ut objectum, maximè ex ea impeditur: ſi verò comparetur ad illam ut affectus, magis augetur & perficitur.

* a. præced.

Respondeo dicendum, quòd ſicut * dictum eſt (a. 2.) triſtitia quandoque non ita aggravat vel abſorbet animum, ut omnem motum interiorem & exteriorem excludat, ſed aliqui motus quandoque ex ipſa triſtitia cauſantur. Sic ergo operatio ad triſtitiam dupliciter poteſt comparari. Uno modo ſicut ad id de quo eſt triſtitia: & ſic triſtitia quamlibet operationem impedit, nunquam enim illud quod cum triſtitia facimus, ita benè facimus, ſicut illud quod facimus cum delectatione vel ſine triſtitia. Cuius ratio eſt, quia voluntas eſt cauſa operationis humanæ. Unde quando operatio eſt, de qua aliquis contriſtatur, neceſſe eſt quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad triſtitiam ſicut ad principium & ad cauſam, & ſic neceſſe eſt, quòd operatio talis ex triſtitia augeatur, ſicut quantò aliquis magis triſtatur de re aliqua, tantò magis conatur ad expellendam triſtitiam, dummodo remaneat ſpes expellendi: alioquin nullus motus vel operatiò ex triſtitia cauſaretur. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

Articulus IV.

Vtrum triſtitia magis noceat corpori, quàm aliæ animæ paſſiones.

Infra q. 41. art. 1. cor. & 4. & q. 59. art. 3. ad 1. cor.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quòd triſtitia non inferat maximè corpori nocumentum. Triſtitia enim habet *eſſe* ſpirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum *eſſe* ſpirituale, non cauſant tranſmutationem corporalem, ſicut patet de intentionibus colorum, quæ ſunt in aëre, à quibus nullum corpus coloratur. Ergo triſtitia non facit aliquod corporale nocumentum.

¶ 2. Præterea, Si triſtitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non eſt niſi inquantum habet corporalem tranſmutationem adiunctam: ſed corporalis tranſmutatio invenitur in omnibus animæ paſſionibus, ut † ſuprà dictum eſt. (qu. 22. a. 2. ad 3.) Ergo non magis triſtitia quàm aliæ animæ paſſiones corpori nocet.

† qu. 22. art. 2. ad 1. * lib. 7. Ethic. c. 3. circa med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 7. * Ethic. (cap. 5. vel 5.) quod *iræ & concupiſcētia quibuſdam inſanias faciunt*, quod videtur eſſe maximum nocumentum, cùm ratio ſit excellentiſſimum eorum quæ ſunt in homine; deſperatio etiam videtur magis nociva quàm triſtitia, cùm ſit cauſa triſtitiæ. Ergo triſtitia non magis nocet corpori, quàm aliæ animæ paſſiones.

Sed contra eſt, quod dicitur Proverb. 17. *Animus gaudens ætatem floridam facit, Spiritus triſtis exſiccat oſſa.* Prov. 25. *Sicut tinea veſtimento, & vermis ligno, ita triſtitia viri nocet corpori.* Et Eccleſ. 38. *A triſtitia feſtinat mors.*

Conclusio.

Triſtitia magis corpori nocet quàm aliæ animæ paſſiones, cùm vitalem cordis motum impediat.

Respondeo dicendum, quòd triſtitia inter omnes animæ paſſiones magis corpori nocet. Cuius ratio eſt, quia triſtitia repugnat humanæ vitæ quantum ad ſpeciem motus ſui, & non ſolum quantum ad menſuram ſeu quantitatem, ſicut aliæ animæ paſſiones. Conſiſtit enim humana vita in quadam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur, quæ quidem motio convenit naturæ humanæ ſecundum aliquam determinatam menſuram. Si ergo iſta motio procedat ultra menſuram debitam, repugnabit humanæ vitæ ſecundum quantitatis menſuram, non autem ſecundum ſimilitudinem ſpeciei. Si autem impediatur proceſſus huius motionis repugnabit vitæ ſecundum ſuam ſpeciem. Eſt autem attendendum in omnibus animæ paſſionibus, quòd tranſmutatio corporalis quæ eſt in eis materialis, eſt conformis & proportionata motui appetitus, qui eſt formalis, ſicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ paſſiones quæ importaut motum appetitus ad proſequendum aliquid, non repugnant vitali motioni ſecundum ſpeciem, ſed poſſunt repugnare ſecundum quantitatem, ut amor, gaudium, deſiderium, & hujuſmodi, & ideo iſta ſecundum ſpeciem ſuam iuvant naturam corporis: ſed propter exceſſum poſſunt nocere. Paſſiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non ſolum ſecundum quantitatem, ſed etiam ſecundum ſpeciem motus; & ideo ſimpliciter nocent, timor & deſperatio, & præ omnibus triſtitia, quæ aggravat animum ex malo præſenti, cuius eſt fortior impreſſio, quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia anima naturaliter movet corpus, ſpiritualis motus animæ naturaliter eſt cauſa tranſmutationis corporalis, nec eſt ſimile de ſpiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non ſunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quòd aliæ paſſiones habent tranſmutationem corporalem conformem ſecundum ſuam ſpeciem motioni vitali, ſed triſtitiæ contrariam, ut † dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quòd ex leviori cauſa impeditur uſus rationis quàm corrumpatur vita, cùm videamus multas ægritudines uſum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam, & tamen timor & ira maximè nocumentum corporale afferunt, ex permixtione triſtitiæ propter abſentiam ejus quòd cupitur. Ipſa enim triſtitia quandoque rationem aufert, ſicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

Quæstio XXXVIII.

De remediis triſtitiæ, ſeu doloris, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de remediis doloris ſeu triſtitiæ, Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum dolor vel triſtitia mitigetur per quamlibet delectationem.

¶ Secundò, utrum mitigetur per fletum.

¶ Tertiò, utrum per compaſſionem amicorum.

¶ Quartò, utrum per contemplationem veritatis.

¶ Quintò, utrum per ſomnum & balnea.

Articulus Primus.

Vtrum dolor vel triſtitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Suprà q. 35. art. 4. ad 1. & 3. & inf. ar. 1. cor. & art. 5. per to. & q. 48. ar. 1. & 3. q. 46 art. 8. ad 2. & 2 Cor. 7.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem ſeu triſtitiam. Non enim delectatio triſtitiam mitigat niſi inquantum ei contrariatur: medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in ſecundo * Ethic. (cap. 2. vel 3.) ſed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet triſtitiæ, ut † ſuprà dictum eſt. (qu. 35. a. 4.) Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet triſtitiam.

¶ 2. Præterea, Illud quod cauſat triſtitiam, non mitigat triſtitiam: ſed aliquæ delectationes cauſant triſtitiam, quia ut dicitur in 9. * Ethic. *Malus triſtatur quoniam delectatus eſt.* Non ergo omnis delectatio mitigat triſtitiam.

* l. 2. c. 3. † qu. 35. art. 4. * lib. 9. Eth. c. 4. non longè à fine. † Aug. 4. conf. cap. 7. in fin tom. 1.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 4. † Confeſſ. quòd ipſe fugit de patria, in qua converſari ſolitus erat cum amico ſuo iam mortuo: *minus eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre ſolebant.* Ex quo accipi poteſt, quod illa in quibus nobis amici mortui vel abſentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel abſentia dolentibus, oneroſa: ſed maximè communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipſæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus oneroſæ: non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet triſtitiam.

* l. 7. eth. c. ultim. poſt med. & l. 10. c. 5. 10. 5. † q. 33.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 7. * Ethicor. (cap. ult.) quod *expellit delectatio triſtitiam, & quæ contraria, & quæ contingens* (id eſt quælibet) *ſi ſit fortis.*

Conclusio.

Quoniam omnis delectatio omni triſtitiæ aliquo modo, nempe ſecundum genus contrariatur, idcirco quælibet triſtitia per quamlibet delectationem mitigari & imminui poteſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex † prædictis patet (qu. 33. art. 1.) delectatio eſt quædam quies appetitus in bono convenienti, triſtitia autem eſt ex eo quòd repugnat appetitui. Unde ſic ſe habet delectatio ad triſtitiam in motibus appetitivis, ſicut ſe habet in corporibus quies ad fatigationem quæ accidit ex aliqua tranſmutatione innaturali: nam & ipſa triſtitia fatigationem quandam ſeu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque cauſa innaturali provenientem, ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet triſtitiam, ex quocumque procedat.

† qu. 35. artic. 4. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt non omnis delectatio contrarietur omni triſtitiæ ſecundum ſpeciem, contrariatur tamen ſecundum genus, ut † ſuprà dictum eſt: & ideo ex parte diſpoſitionis ſubiecti quælibet triſtitia per quamlibet delectationem mitigari poteſt.

Ad secundum dicendum, quòd delectationes malorum non cauſant triſtitiam in præſenti, ſed in futuro, in quantum ſcilicet mali pœnitent de malis, de quibus lætitiam habuerunt: & huic triſtitiæ ſubvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quòd quando ſunt duæ cauſæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit, & tamen illa ſimiliter vincit, quæ fortior eſt & diuturnior. In eo autem qui triſtatur de his, in quibus ſimul cum amico mortuo vel abſente delectari conſuevit, duæ cauſæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel abſentia amici recogitata incli-

Digitized by Google

nat ad dolorem: bonum autem præſens inclinat ad delectationem: unde utrumque per alterum minuitur, ſed tamen quia fortius movet ſenſus præſentis quàm memoria præteriti, & amor ſui ipſius quam amor alterius diuturnius manet, inde eſt quòd finaliter delectatio triſtitiam expellit. Unde poſt pauca ſubdit idem † Aug. quòd *priſtinis generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

† lib. 4. conf. c. 8. parum à princip. tom. 1.

ARTICULUS II.

Vtrum dolor vel triſtitia mitigetur per fletum.

Pſal. 41. & 31.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd fletus non mitiget triſtitiam. Nullus enim effectus diminuit ſuam cauſam: ſed fletus vel gemitus eſt effectus triſtitiæ. Ergo non minuit triſtitiam.

¶ 2. Præterea, Sicut fletus vel gemitus eſt effectus triſtitiæ, ita riſus eſt effectus lætitiæ. Sed riſus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat triſtitiam.

¶ 3. Præterea, In fletu repræſentatur nobis malum contriſtans, ſed imaginatio rei contriſtantis auget triſtitiam, ſicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quòd fletus non mitiget triſtitiam.

** lib. 4. conf. c. 4. in fin. & c. 7. parũ ante me. tom. 1.*

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit in 4. * Confeſſ. (ubi ſup.) quòd quando dolebat de morte amici: *in ſolis gemitibus & lachrymis erat ei aliquantula requies.*

CONCLUSIO.

Quia per fletum & gemitum animi intentio quæ eſt circa malum ad exteriora diffunditur, fletus quoque & gemitus, dolorem & triſtitiam naturaliter minuunt.

RESPONDEO dicendum, quod lachrymæ & gemitus naturaliter mitigant triſtitiam, & hoc duplici ratione. Primò quidem, quia omne nocivum interiùs clauſum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipſum: ſed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo diſgregatur, & ſic interior dolor minuitur, & propter hoc quando homines qui ſunt in triſtitiis, exterius ſuam triſtitiam manifeſtant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur triſtitia. Secundò, quia ſemper operatio conveniens homini ſecundum diſpoſitionem in qua eſt, ſibi eſt delectabilis: fletus autem & gemitus ſunt quædam operationes convenientes triſtato vel dolenti, & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cùm igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget triſtitiam vel dolorem, ut † dictum eſt, (art. 12.) ſequitur quòd per planctum & gemitum triſtitia mitigetur.

† Ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ipſa habitudo cauſæ ad effectum contrariatur habitudini contriſtantis ad contriſtatum, nam omnis effectus eſt conveniens ſuæ cauſæ, & per conſequens eſt ei delectabilis: contriſtans autem contrariatur contriſtato, & ideo effectus triſtitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contriſtatum, quàm contriſtans ad ipſum, & propter hoc mitigatur triſtitia per effectum triſtitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd habitudo effectus ad cauſam eſt ſimilis habitudini delectantis ad delectatum: quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem ſimile auget ſuum ſimile: & ideo per riſum & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, niſi fortè per accidens propter exceſſum.

AD TERTIUM dicendum, quòd imaginatio rei contriſtantis, quantum eſt de ſe, nata eſt augere triſtitiam: ſed ex hoc ipſo quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit ſibi ſecundum talem ſtatum, conſurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione ſi alicui ſubrepat riſus in ſtatu in quo videtur ſibi eſſe lugendum, ex hoc ipſo dolet tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in 3. de Tuſcul. quæſtionibus.

ARTICULUS III.

Vtrum dolor & triſtitia mitigentur per compaſſionem amicorum.

*Iob. 2. fin. & c. 16. & 1. fin. & Rom. 13. le 3. co. 1. * lib. 7. conf c. 4. parum a princ. & l. 8. c. 4. tom. 1. † lib. 4. c. 10 in princip. tom 1. * lib. 9. eth. c. 11. ante me. tom. 5.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd dolor amici compatientis non mitiget triſtitiam. Contrariorum enim contrarij ſunt effectus: ſed ſicut Aug. dicit 7. * Conf. *Quando cum multis gaudetur, in ſingulis uberius eſt gaudium, quia fervere faciunt ſe, & inflammantur ex alterutro.* Ergo pari ratione quando multi ſimul triſtantur, videtur quod ſit major triſtitia.

¶ 2. Præterea, *Hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat*, ut Aug. dicit 4. † Confeſſ. ſed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipſe dolor amici condolentis eſt amico prius dolenti de proprio malo cauſa alterius doloris, & ſic duplicato dolore, videtur triſtitia creſcere.

¶ 3. Præterea, Omne malum amici eſt contriſtans, ſicut & malum proprium, *nam amicus eſt alter ipſe*, (ut Ethic. 9. cap. vel 12. part.) Sed dolor eſt quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget triſtitiam amico cui condoletur.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 9. * Ethicor. (cap. 11. vel 13.) quòd *in triſtitiis amicus condolens conſolatur.*

CONCLUSIO.

Quoniam ex hoc quod amici nobis compatiuntur, delectationem capimus: idcirco per compaſſionem amicorum, naturaliter dolor & triſtitia minuuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd naturaliter amicus condolens in triſtitiis eſt conſolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philoſophus in 9. † Ethic. (ut ſupra.) Quarum prima eſt, quia cùm ad triſtitiam pertineat aggravare, habet rationem cujuſdam oneris, à quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cùm ergo aliquis videt de ſua triſtitia alios contriſtatos, fit ei quaſi quædam imaginatio quòd illud onus alij cum ipſo ferant, quaſi conantes ad ipſum ab onere alleviandum, & ideo levius fert triſtitiæ onus, ſicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio & melior eſt, quia per hoc quod amici contriſtantur ei, percipit ſe ab eis amari, quod eſt delectabile, ut ſuprà † dictum eſt. Unde cùm omnis delectatio mitiget triſtitiam (ſicut ſuprà * dictum eſt) ſequitur, quod amicus condolens triſtitiam mitiget.

†. Ibid.

*† qu. 32. art. 5. * Art. 1. huius q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in utroque amicitia manifeſtatur, ſcilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti: & ideo utrumque ratione cauſæ redditur delectabile.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ipſe dolor amici ſecundum ſe contriſtaret, ſed conſideratio cauſæ ejus, quæ eſt amor, magis delectat. Et per hoc patet reſponſio AD TERTIUM.

ARTICULUS IV.

Vtrum per contemplationem veritatis dolor & triſtitia mitigentur.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccl. 1. *Qui addit ſcientiam, addit & dolorem.* Sed ſcientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

¶ 2. Præterea, Contemplatio veritatis ad intellectum ſpeculativum pertinet: ſed *intellectus ſpeculativus non movet*, ut dicitur in 3. † de anima (text. 58.) Cùm igitur gaudium & dolor ſint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

† lib. 3. de anim. text. 58. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Remedium ægritudinis apponendum eſt ubi eſt ægritudo: ſed contemplatio veritatis eſt in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui eſt in ſenſu.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in 1. † Solil. (cap. 12.) *Videbatur mihi, ſi ſe ille mentibus noſtris veritatis fulgor aperiret, aut non me ſenſurum fuiſſe illum dolorem, aut certè pro nihilo toleraturum.*

† l. 1. Soliloq. c. 12. parum à med. tom. 1.

CONCLUSIO.

Cùm in veritatis contemplatione maxima conſiſtat delectatio, per veritatis contemplationem, triſtitiam & dolorem mitigari neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd, ſicut * ſuprà dictum eſt (qu. 31. art. 5.) in contemplatione veritatis maxima delectatio conſiſtit: omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut † ſuprà dictum eſt (art. 3.) & ideo contemplatio veritatis mitigat triſtitiam vel dolorem, & tantò magis quantò perfectius aliquis eſt amator ſapientiæ, & ideo homines ex contemplatione divina, & futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent, ſecundum illud Jacobi 1. *Omne gaudium exiſtimate fratres mei, cùm in tentationes varias incideritis*; & quod eſt amplius, etiam inter corporis cruciatus hujuſmodi gaudium invenitur: ſicut Tiburtius martyr cum nudatis plantis ſuper ardentes prunas incederet, dixit: *Videtur mihi quòd ſuper roſeos flores incedam in nomine Ieſu Chriſti.*

** qu. 31. art. 5. † Ar. præ. & art. 1. huius q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *qui addit ſcientiam, addit dolorem*, vel propter difficultatem & defectum inveniendæ veritatis: vel propter hoc quod per ſcientiam homo cognoſcit multa quæ voluntati contrariantur, & ſic ex parte rerum cognitarum ſcientia dolorem cauſat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus ſpeculativus non movet animum ex parte rei ſpeculatæ: movet tamen animum ex parte ipſius contemplationis, quæ eſt quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

AD TERTIUM dicendum, quòd in viribus animæ fit redundantia à ſuperiori ad inferius, & ſecundum hoc delectatio contemplationis, quæ eſt in ſuperiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui eſt in ſenſu.

ARTICULUS V.

Utrum dolor & triſtitia mitigentur per ſomnum & balnea.

Pſal. 17.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ſomnus & balneum non mitigent triſtitiam. Triſtitia enim in anima conſiſtit: ſed ſomnus & balneum ad corpus pertinent: non ergo aliquid faciunt ad mitigationem triſtitiæ.

¶ 2. Præterea, Idem effectus non videtur cauſari ex contrariis cauſis: ſed hujuſmodi cùm ſint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ eſt cauſa mitigationis triſtitiæ, ut † dictum eſt (art. 4.) Non ergo per hujuſmodi mitigatur.

† Ar. pr.

¶ 3. Præterea, Triſtitia & dolor ſecundum quod pertinent ad corpus, in quadam tranſmutatione cordis conſiſtunt: ſed hujuſmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores ſenſus & membra, quàm ad interiorem cordis diſpoſitionem. Non ergo per hujuſmodi triſtitia mitigatur.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit 9. † Confeſſ. (cap. 12.) *Audieram balnei nomen inde dictum quod anxietatem pellat ex animo.* Et infrà. *Dormivi & evigilavi, & non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et * inducit quod in hymno Ambroſij dicitur, quod *quies artus ſolutos reddit laboris uſui, menteſque feſſas allevat, luctúſque ſolvit anxios.*

*† lib. 9. conf. c. 12. a medio tom. 1. * Ibid.*

CONCLUSIO.

Cùm ſomnus & balnea reſtaurent, & reforment corporalem naturam in debitum ſtatum vitalis motionis, neceſſarium eſt ea quoque triſtitiam mitigare & minuere.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut † ſuprà dictum eſt, triſtitia ſecundum ſuam ſpeciem repugnat vitali motioni corporis: & ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum ſtatum vitalis motionis, repugnant triſtitiæ, & ipſam mitigant. Per hoc etiam

† q. 37. art. 4.

quòd

Digitized by Google

quòd hujuſmodi remediis, reducitur natura ad debitum ſtatum, cauſatur ex his delectatio, hoc enim eſt quod delectationem facit ut * ſuprà dictum eſt (qu.31.art.1.) Unde cum omnis delectatio triſtitiam mitiget, per hujuſmodi remedia corporalis triſtitia mitigatur. *q.31. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipſa debita corporis diſpoſitio, inquantum ſentitur, delectationem cauſat & per conſequens triſtitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quòd delectationum una aliam impedit, ut * ſuprà dictum eſt (qu.31.a.8.) & tamen omnis delectatio triſtitiam mitigat: unde non eſt inconveniens, quòd ex cauſis ſe invicem impedientibus triſtitia mitigetur. *qu.31. a.8.

Ad tertium dicendum, quòd omnis bona diſpoſitio corporis redundat quodammodo ad cor ſicut ad principium & finem corporalium motionum, ut dicitur in libro de cauſa motus animalium. (vel de communi animalium motione cap.11.)

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate & malitia triſtitiæ vel doloris, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de bonitate & malitia doloris vel triſtitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum omnis triſtitia ſit malum.

¶ Secundò, utrum poſſit eſſe bonum honeſtum.

¶ Tertiò, utrum poſſit eſſe bonum utile.

¶ Quartò, utrum dolor corporis ſit ſummum malum.

Articulus Primus.

Utrum omnis triſtitia ſit malum.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd omnis triſtitia ſit mala. Dicit enim * Greg. Nyſſ. *Omnis triſtitia malum eſt ſuipſius natura:* ſed quod naturaliter eſt malum, ſemper & ubique eſt malum. Ergo omnis triſtitia eſt mala.

¶ 2. Præterea, Illud quod omnes fugiunt etiam virtuoſi, eſt malum: triſtitiam omnes fugiunt etiam virtuoſi, quia ut dicitur in 7.* Ethic. (cap. vel 12.) *Et ſi prudens non intendat delectari, tamen intendit non triſtari:* ergo triſtitia eſt malum.

¶ 3. Præterea, Sicut malum corporale eſt objectum & cauſa doloris corporalis: ita malum ſpirituale eſt objectum & cauſa triſtitiæ ſpiritualis. Sed omnis dolor corporalis eſt malum corporis: ergo omnis triſtitia ſpiritualis eſt malum animæ.

Sed contra, Triſtitia de malo contrariatur delectationi de malo: ſed delectatio de malo eſt mala, unde in deteſtationem quorundam dicitur Proverb.2. quòd *lætantur, cùm malè fecerint.* Ergo triſtitia de malo eſt bona.

Conclusio.

Quamvis triſtitia omnis ſecundum ſe mala ſit, inquantum impedit quietem appetitus in bono: attamen bona eſt triſtitia, qua quis de malo triſtatur opere.

Respondeo dicendum, quòd aliquid eſſe *bonum* vel *malum* poteſt dici dupliciter. Uno modo, ſimpliciter & ſecundum ſe, & ſic omnis triſtitia eſt quoddam malum: hoc enim ipſum quod eſt appetitum hominis anxiari de malo præſenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid *bonum* vel *malum* ex ſuppoſitione alterius, ſicut verecundia dicitur eſſe bonum ex ſuppoſitione alicuius turpis commiſſi, ut dicitur in 4.* Eth. (ubi ſup.) Sic igitur ſuppoſito aliquo contriſtabili vel doloroſo, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præſenti triſtetur, vel doleat: quòd enim non triſtaretur vel non doleret, non poſſet eſſe; niſi quia vel non ſentiret, vel quia non reputaret ſibi repugnans: & utrumque iſtorum eſt malum manifeſtè. Et ideo ad bonitatem pertinet, ut ſuppoſita præſentia mali ſequatur triſtitia vel dolor, & hoc eſt quod Aug. dicit 8. ſuper * Gen. ad lit. (cap.14.) *Adhuc eſt bonum, quod dolet amiſſum bonum: nam niſi aliquid bonum remanſiſſet in natura, nullius boni amiſſi dolor eſſet in pœna.* Sed quia ſermones morales ſunt in ſingularibus, quorum ſunt operationes, illud quod eſt ex ſuppoſitione bonum, debet bonum iudicari, ſicut quod eſt ex ſuppoſitione voluntarium, indicatur voluntarium, ut dicitur in 3.* Ethic. (cap.5.) & † ſuprà habitum eſt (qu.6.art.6.)

Ad primum ergo dicendum, quòd Greg. Nyſſ. loquitur de triſtitia ex parte mali triſtantis, non autem ex parte ſentientis & repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt triſtitiam, inquantum fugiunt malum: ſed ſenſum & refutationem mali non fugiunt. Etſi dicendū etiam eſt de dolore corporali; nam ſenſus & recuſatio mali corporalis atteſtatur naturæ bonæ. Unde patet reſponſio Ad secundum & Ad tertium.

Articulus II.

Utrum triſtitia poſſit eſſe bonum honeſtum.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd triſtitia non habeat rationem boni honeſti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honeſto; ſed ſicut dicit * Aug. 12. ſuper Gen. ad litteram (cap.33.) *Iacob hoc timuiſſe videtur ne nimia triſtitia ſic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, ſed ad inferos peccatorum.* Ergo triſtitia non habet rationem boni honeſti.

¶ 2. Præterea, Bonum honeſtum habet rationem laudabilis & meritorii: ſed triſtitia diminuit rationem laudis & meriti, dicit enim Apoſtolus 2. Cor.9. *Unuſquiſque prout deſtinavit in corde ſuo, non ex triſtitia aut ex neceſſitate.* Ergo triſtitia non eſt bonum honeſtum.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. dicit 14. de † civit. Dei, *Triſtitia eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt:* ſed non velle ea quæ præſentialiter fiunt, eſt habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cuius providentiæ ſubiacent omnia quæ aguntur. Ergo cùm conformitas humanæ voluntatis ad divinam, pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut * ſuprà dictum eſt, (q.19. art.10.) videtur quod triſtitia contrarietur rectitudini voluntatis, & ſic non habet rationem honeſti.

Sed contra, Omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honeſti: ſed triſtitia eſt hujuſmodi, ut patet per id quod dicitur Matth.5. *Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur.* Ergo triſtitia eſt bonum honeſtum.

Conclusio.

Triſtitia cùm quandoque bona ſit, honeſtatem etiam habere poteſt.

Respondeo dicendum, quòd ſecundùm illam rationem qua triſtitia eſt *bonum*, poteſt eſſe bonum honeſtum. † Dictum eſt enim quòd triſtitia eſt *bonum* ſecundum cognitionem & recuſationem mali: quæ quidem duo in dolore corporali atteſtantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod ſenſus ſentit, & natura refugit læſivum quod cauſat dolorem. In interiori verò triſtitia, cognitio mali quandoque quidem eſt per rectum iudicium rationis, & recuſatio mali eſt per voluntatem benè diſpoſitam, deteſtantem malum; omne autem bonum honeſtum ex his duobus procedit, ſcilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis. Unde manifeſtum eſt, quòd triſtitia poteſt habere rationem boni honeſti.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes paſſiones animæ regulari debent ſecundum regulam rationis, quæ eſt radix boni honeſti, quam tranſcendit immoderata triſtitia, de qua loquitur Auguſt. & ideo recedit à ratione honeſti.

Ad secundum dicendum, quod ſicut triſtitia de malo procedit ex voluntate & ratione recta, quæ deteſtatur malum, ita triſtitia de bono procedit ex ratione & voluntate perverſa, quæ deteſtatur bonum: & ideo talis triſtitia impedit laudem vel meritum boni honeſti, ſicut cùm quis facit cum triſtitia eleemoſynam.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua præſentialiter eveniunt quæ non fiunt Deo volente, ſed Deo permittente, ſicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato exiſtenti vel in ſe, vel in alio, non diſcordat à voluntate Dei; Mala verò pœnalia præſentialiter contingunt etiam Deo volente: non exigitur tamen ad rectitudinem voluntatis, quod ea ſecundum ſe homo velit, ſed ſolum quod non contranitatur ordini divinæ iuſtitiæ, ut * ſuprà dictum eſt (qu.19.art.10.)

Articulus III.

Utrum triſtitia poſſit eſſe bonum utile.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd triſtitia non poſſit eſſe bonum utile. Dicitur enim Eccleſiaſt.30. *Multos occidit triſtitia, & non eſt utilitas in illa.*

¶ 2. Præterea, Electio eſt de eo quod eſt utile ad finem aliquem, ſed triſtitia non eſt eligibilis, quinimo *idem ſine triſtitia, quàm cum triſtitia, eſt magis eligendum*, ut dicitur in 3.* Topic. Ergo triſtitia non eſt bonum utile.

¶ 3. Præterea, Omnis res eſt propter ſuam operationem, ut dicitur in ſecundo * de cœlo: ſed triſtitia impedit operationem, ut dicitur in 10. Eth.* Ergo triſtitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, Sapiens non quærit niſi utilia: ſed ſicut dicitur Eccleſ.7. *Cor ſapientum, ubi triſtitia, & cor ſtultorum ubi lætitia:* ergo triſtitia eſt utilis.

Conclusio.

Triſtitia quæ hominem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi præſtat utilitatem.

Respondeo dicendum, quod ex malo præſenti inſurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem eſt, quo appetitus contrariatur malo præſenti, & ex iſta parte triſtitia non habet utilitatem, quia id quod eſt præſens, non poteſt non eſſe præſens. Secūdus motus conſurgit in appetitu ad fugiendum & repellendum malum contriſtans; & quantum ad hoc triſtitia habet utilitatem, ſi ſit de aliquo quod eſt fugiendum. Eſt enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter ſeipſum, ex contrarietate quam habet ad bonum, ſicut peccatum: & ideo triſtitia de peccato utilis eſt ad hoc quod homo fugiat peccatum, ſicut Apoſtolus dicit 2. ad Corint.7. *Gaudeo non quia contriſtati eſtis, ſed quia contriſtati eſtis ad pœnitentiam.* Alio modo eſt aliquid fugiendum, non quia ſit ſecundum ſe malum, ſed quia eſt occaſio mali, dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiā ex hoc præcipitatur in aliquod malum, ſicut patet in bonis temporalibus. Et ſecundum hoc triſtitia de bonis temporalibus poteſt eſſe utilis, ſicut dicitur Eccleſ.7. *Melius eſt ire ad domum luctus, quàm ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autē triſtitia in omni malo fugiendo eſt utilis, quia geminatur fugiendi cauſa: nam ipſum malū ſecundū ſe fugiendum eſt: ipſam etiam triſtitiam ſecundum ſe omnes fugiunt, ſicut etiam bonum omnes appetunt & delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono, facit ut bonum avidius quæratur, ita triſtitia de malo, facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa intelligitur de immoderata triſtitia, quæ animum abſorbet: hujuſmodi enim triſtitia immobilitat animum, & impedit fugam mali, ut * ſuprà dictum eſt (qu.37.art.2.)

Ad secundum dicendum, quòd ſicut quodlibet eligibile ſit minus eligibile propter triſtitiam, ita quolibet fugiendum redditur

Margin notes: *lib.4.39. a.16. — q.15.a.5. — 3.d.15. — q.2.a.1.q.3. — q.1.a.3. — 6.4. — q.4.a.4. — q.1. — † lib.4. — mo.11. — Eth.11. — lib.4. ethic.vel cap.9. — lib.3. cap.14. — circ.med. tom.3. — lib.3. Ethic.1. — tom.5. — † lib.6. — art.6. — 3.q.15.a.6. — q.41.3.a.6. — ad 3. — lib.12. ſuper Gen. c.33.ante princ. — lib.14. — ex cap. poſt med. & 8. circ. prin. vicitur tom.5. — * qu.19. art.10. — † ar. prin. — * qu.19. art.10. — 3.qu.15. art.6. ad 2. & 3. & q.49. art.6. ad 2. — * l.3. topic.cap.2. nō remotè à princip. — * 2. de cælo tex.17.tom.2. — * lib.10. Ethic.c.5 ante med. 5. — * qu.37. art.2.

Digitized by Google

redditur magis fugiendum propter triſtitiam: & quantum ad hoc triſtitia eſt utilis.

Ad tertium dicendum, quòd triſtitia de operatione aliqua impedit operationem: ſed triſtitia de ceſſatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV.

Vtrum dolor corporis ſit ſummum malum.

Inf. à qu. 73. art. 6. ad 1. & 3. & qu. 46. art. 6. ad 2.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd triſtitia ſit ſummum malum. *Optimo enim opponitur peſſimum*, ut dicitur in 8. Ethic. ſed quædam delectatio eſt optimum, quæ ſcilicet pertinet ad felicitatem (qu. 3. art. 4.) Ergo aliqua triſtitia eſt ſummum malum.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt ſummum bonum hominis, quia eſt ultimus hominis finis: ſed beatitudo conſiſtit in hoc quòd homo habeat quicquid velit, & nihil mali velit, ut * ſupra dictum eſt: ergo ſummum bonum hominis eſt impletio voluntatis ipſius. Sed triſtitia conſiſtit in hoc, quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Aug. 14. † de civ. Dei: (ut iam ſupra) ergo triſtitia eſt ſummum malum hominis.

* qu. 3. art. 4.
† lib. 14. de civit. Dei, c. 7. & 8. & 15.

¶ 3. Præterea, Aug. ſic argumentatur in 1. * Soliloquiorum: *Ex duabus partibus compoſiti ſumus, ex anima ſcilicet & corpore, quarum pars deterior eſt corpus, ſummum autem bonum eſt melioris partis optimum, ſummum autem malum peſſimum deterioris. Eſt autem optimum in animo ſapientia: in corpore peſſimum dolor. Summum igitur bonum hominis eſt ſapere, ſummum malum dolere.*

† lib. 1. Solil. c. 12. non longè à prin. tom. 1.

Sed contra, Culpa eſt magis malum quàm pœna, ut in primò † habitum eſt (ſeu 1. part. q. 48. art. 6.) ſed triſtitia ſeu dolor pertinet ad pœnam peccati, ſicut frui rebus mutabilibus eſt malum culpæ. Dicit enim Aug. in lib. de * vera relig. (cap. 12.) *Quis eſt dolor qui dicitur animi*, niſi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui ſe poſſe *ſperaverat, & hoc eſt totum quod dicitur malum, id eſt, peccatum & non pœna peccati.* Ergo triſtitia ſeu dolor non eſt ſummum malum hominis.

† 1. p. qu. 48. art. 6.
* cap. 12. paulò à princip. tom. 1.

CONCLUSIO.

Cùm peius ſit verè malum non iudicare malum eſſe, & longè adhuc peius à vero bono (licet apparente malo) alienari, quam de utrovis malorum genere triſtari ſeu dolere, conſequens eſt fieri non poſſe ut aliqua triſtitia ſeu dolor ſit ſummum hominis malum.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt aliquam triſtitiam ſeu dolorem eſſe ſummum hominis malum. Omnis enim triſtitia ſeu dolor aut eſt de hoc quòd eſt verè malum, aut eſt de aliquo apparenti malo, quod eſt verè bonum. Dolor autem ſeu triſtitia quæ eſt de verè malo, non poteſt eſſe ſummum malum, eſt enim aliquid eo peius, ſcilicet vel non iudicare eſſe malum illud quod verè eſt malum, vel etiam non refutare illud. Triſtitia autem vel dolor qui eſt de apparenti malo, quod eſt verè bonum, non poteſt eſſe ſummum malum: quia peius eſſet omnino alienari à verò bono. Unde impoſſibile eſt quòd aliqua triſtitia vel dolor ſit ſummum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duo bona ſunt communia & delectationi & triſtitiæ: ſcilicet iudicium verum de bono & malo, & ordo debitus voluntatis approbantis bonum & recuſantis malum. Et ſic patet quod in dolore vel triſtitia eſt aliquod bonum, per cuius privationem poteſt fieri deterius: Sed in omni delectatione eſt aliquod malum, per cuius remotionem poſſit fieri melius. Unde delectatio aliqua poteſt eſſe ſummum hominis bonum eo modo quo † ſuprà dictum eſt (qu. 34. art. 3.) triſtitia autem non poteſt eſſe ſummum hominis malum.

† qu. 34. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipſum quod eſt voluntatem repugnare malo, eſt quoddam bonum: & propter hoc triſtitia vel dolor non poteſt eſſe ſummum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quòd *peius eſt quod nocet meliori, quàm quod nocet peiori.* Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit * Aug. in Ench. (cap. 12.) Unde maius malum eſt quod eſt malum animæ, quàm quod eſt malum corporis. Unde non eſt efficax ratio, quam Aug. inducit, non ex ſenſu ſuo, ſed ex ſenſu alterius.

* Ench. c. 11. 12. 13.

QUÆSTIO XL.

De paſſionibus iraſcibilis & primo de ſpe & deſperatione, in octo articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de paſſionibus iraſcibilis.

Et Primò, de ſpe & deſperatione. Secundò, de timore & audacia. Tertiò, de ira.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum ſpes ſit idem quod deſiderium vel cupiditas.
¶ Secundò, utrum ſpes ſit in vi apprehenſiva, vel in vi appetitiva.
¶ Tertiò, utrum ſpes ſit in brutis animalibus.
¶ Quartò, utrum ſpei contrarietur deſperatio.
¶ Quintò, utrum cauſa ſpei ſit experientia.
¶ Sextò, utrum in iuvenibus & ebrioſis ſpes abundet.
¶ Septimò, de ordine ſpei ad amorem.
¶ Octavò, utrum ſpes conferat ad operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum ſpes ſit idem quod deſiderium vel cupiditas.

Suprà q. 25. a. 1. 3. cor. fin. & 3. d. 26. q. 1. art. 1. cor. & ver. q. 4. ar. 1. cor. & opuſc. 3. c. 202.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpes ſit idem quod deſiderium ſive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principaliũ paſſionũ: ſed Aug. enumerans quatuor principales paſſiones, ponit *cupiditatem* loco ſpei, ut patet in 14. † de civit. Dei. Ergo ſpes eſt idem quod cupiditas ſive deſiderium.

† l. 14. de civ. Dei c. 7. & 9. ante fin.

¶ 2. Præterea, Paſſiones differunt ſecundum objecta; ſed idem eſt objectum ſpei & cupiditatis ſive deſiderii, ſcilicet bonum futurum: ergo ſpes eſt idem quod cupiditas ſive deſiderium. Si dicatur quòd ſpes addit ſupra deſiderium poſſibilitatem adipiſcendi bonum futurum, contra: Id quod per accidens ſe habet ad objectum non variat ſpeciem paſſionis: ſed *poſſibile* ſe habet per accidens ad bonum futurum, quod eſt objectum cupiditatis, vel deſiderii. Ergo ſpes non eſt paſſio ſpecie differens à deſiderio vel cupiditate.

Sed contra, Diverſarum potentiarum ſunt diverſæ paſſiones ſpecie differentes, ſed ſpes eſt in iraſcibili, deſiderium autem & cupiditas in concupiſcibili. Ergo ſpes differt ſpecie à deſiderio, ſeu cupiditate.

CONCLUSIO.

Cùm ſpei quæ ad vim iraſcibilem attinet, objectum ſit bonum futurum arduum poſſibile adipiſci, neceſſariò differt à deſiderio & cupiditate, quæ ad vim concupiſcibilem pertinent.

Respondeo dicendum, quòd ſpecies paſſionis ex objecto conſideratur. Circa objectum autem ſpei quatuor conditiones attenduntur. Primò quidem, quod ſit bonum: non enim, propriè loquendo, eſt ſpes niſi de bono, & per hoc differt ſpes à timore, qui eſt de malo. Secundò, ut ſit futurum: non enim ſpes eſt de præſenti iam habito: & per hoc differt ſpes à gaudio, quod eſt de bono præſenti. Tertiò, requiritur quod ſit aliquid arduum, cum difficultate adipiſcibile: non enim aliquis dicitur aliquid ſperare minimum; quod ſtatim eſt in ſua poteſtate ut habeat: & per hoc differt ſpes à deſiderio vel cupiditate quæ eſt de bono futuro abſolutè, unde pertinet ad cõcupiſcibilem, ſpes autem ad iraſcibilem. Quartò, quòd illud arduum ſit poſſibile adipiſci: non enim aliquis ſperat id quod omnino adipiſci non poteſt: & ſecundum hoc differt ſpes à deſperatione. Sic ergo patet, quòd ſpes differt à deſiderio, ſicut differunt paſſiones iraſcibilis à paſſionibus concupiſcibilis: & propter hoc ſpes præſupponit deſiderium, ſicut & omnes paſſiones iraſcibilis præſupponunt paſſiones concupiſcibilis, * ut ſuprà dictum eſt (qu. 25. art. 1.)

* qu. 25. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. ponit cupiditatem loco ſpei, propter hoc quod utraque reſpicit bonum futurum. Et quia bonum quod non eſt arduum, quaſi nihil reputatur, ut ſic cupiditas maximè videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit ſpes.

Ad secundum dicendum, quòd objectum ſpei non eſt bonum futurum abſolutè, ſed cum arduitate & difficultate adipiſcendi, ut † dictum eſt.

† In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd objectum ſpei non tantum addit poſſibilitatem ſupra objectum deſiderii, ſed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit ſpem pertinere (ſcilicet ad iraſcibilem, quæ reſpicit arduum, ut in primo * dictum eſt (ſeu 1. part. qu. 81. art. 2.) *Poſſibile* autem & *impoſſibile* non omnino per accidens ſe habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus eſt principium motionis: nihil autem movetur ad aliquid niſi ſub ratione poſſibilis, nullus enim movetur ad id quod exiſtimat impoſſibile adipiſci, & propter hoc ſpes differt à deſperatione ſecundum differentiam *poſſibilis & impoſſibilis.*

* 1. p. qu. 81. art. 2.

ARTICULUS II.

Vtrum ſpes ſit in vi apprehenſiva, an in vi appetitiva.

1. 2. q. 18. ar. 1. art. & 3. d. 26. q. 1. art. 1. ad. & q. 2. ar. 2. ad. & verit. q. 1. art. 4. art.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur eſſe expectatio quædam: dicit enim Apoſtolus Rom. 8. *Si autem quod non videmus, ſperamus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius eſt expectare. Ergo ſpes ad cognitivam pertinet.

¶ 2. Præterea, Idem eſt (ut videtur) ſpes quod fiducia: unde & ſperantes *confidentes* vocamus, quaſi pro eodem utentes eo quod eſt *confidere* & *ſperare*: ſed fiducia, ſicut & fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo & ſpes.

¶ 3. Præterea, Certitudo eſt proprietas cognitivæ virtutis: ſed certitudo attribuitur ſpei, ergo ſpes ad vim cognitivam pertinet.

* art. 1. in corp.

Sed contra, ſpes eſt de bono, ſicut † dictum eſt (art. 1.) bonum autem inquantum hujuſmodi, non eſt objectum cognitivæ, ſed appetitivæ virtutis. Ergo ſpes non pertinet ad cognitivam, ſed appetitivam virtutem.

CONCLUSIO.

Spes cùm extenſionem quandam appetitus in bonum importat, neceſſario pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem apprehenſivam.

Respondeo dicendum, quòd cùm ſpes importet extenſionem quandam appetitus in bonum manifeſtè pertinet ad appetitivam virtutem, motus enim ad res pertinet propriè ad appetitum, actio verò virtutis cognitivæ perficitur non ſecundum motum cognoſcentis ad res, ſed potius ſecundum quod res cognitæ ſunt in cognoſcente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræſentando ei ſuum objectum, ſecundum diverſas rationes objecti apprehenſi, ſubſequuntur diverſi motus in vi appetitiva. Alius enim motus ſequitur in appetitu ex apprehenſione boni, & alius ex apprehenſione mali, & ſimiliter alius motus ex apprehenſione præſentis & futuri, abſoluti & ardui, poſſibilis & impoſſibilis: & ſecundum hoc ſpes eſt *motus appetitivæ virtutis conſequens apprehenſionem boni futuri, ardui, poſſibilis adipiſci*, ſcilicet extenſio appetitus in bujuſmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia ſpes reſpicit ad bonum

Digitized by Google

bonum poſſibile, inſurgit dupliciter homini motus ſpei, ſicut dupliciter eſt ei aliquid poſſibile, ſcilicet ſecundum propriam virtutem & ſecundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis ſperat per propriam virtutem adipiſci, non dicitur expectare, ſed ſperare tantum: ſed propriè dicitur expectare, quod ſperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare quaſi ex alio ſpectare, inquantum ſcilicet vis apprehenſiva præcedens non ſolùm reſpicit ad bonum quod intendit adipiſci, ſed etiam ad illud cuius virtute adipiſci ſperat, ſecundum illud Eccleſ. 51. *Reſpiciens eram ad adiutorium hominum.* Motus ergo ſpei quandoque dicitur expectatio propter inſpectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo deſiderat & æſtimat ſe poſſe adipiſci, credit ſe adepturum; & ex tali fide in cognitiva præcedente motus ſequens in appetitu, fiducia nominatur: denominatur enim motus appetitivus à cognitione præcedente, ſicut effectus ex cauſa magis nota: magis enim cognoſcit vis apprehenſiva ſuum actum, quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quòd certitudo attribuitur motui non ſolùm appetitus ſenſitivi, ſed etiam appetitus naturalis: ſicut dicitur quòd lapis certitudinaliter tendit deorſum, & hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quæ præcedit motum appetitus ſenſitivi, vel etiam naturalis.

Articulus III.

Utrum ſpes ſit in brutis animalibus.

3 d. 26. q. 2. ar. 1. co. — * Li. 2. orthod. fi. cap. 12. au fi. — † lib. 6. Metaph. text. 8. tom. 3. — * l. 9. ſuper Gen. ad lit. c. 14. tom. 3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd in brutis animalibus non ſit ſpes. Spes enim eſt de futuro bono, ut * Damaſc. dicit: ſed cognoſcere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent ſolùm cognitionem ſenſitivam, quæ non eſt futurorum. Ergo ſpes non eſt in brutis animalibus.

¶ 2. Præterea, Objectum ſpei eſt bonum poſſibile adipiſci: ſed *poſſibile & impoſſibile* ſunt quædam differentiæ *veri* & *falſi*, quæ ſolùm ſunt in mente, ut Philoſ. dicit in 6. † Metaph. (tex. 8.) Ergo ſpes non eſt in brutis animalibus, in quibus non eſt mens.

¶ 3. Præterea, * Auguſt. dicit ſuper Geneſ. ad litteram (lib. 9. c. 14.) quòd *animalia moventur viſis*: ſed ſpes non eſt de eo quod videtur, nam, Quod *videt quis, quid ſperat?* ut dicitur Rom. 8. Ergo ſpes non eſt in brutis animalibus.

Sed contra, Spes eſt paſſio iraſcibilis, ſed in brutis animalibus eſt iraſcibilis: ergo & ſpes.

Conclusio.

Quoniam ex his quæ videt animal brutum (ut cum canis leporem aut accipiter avem videt) movetur ejus appetitus in aliquod vel proſequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis ſpem & deſperationem eſſe fatendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd interiores paſſiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi poſſunt, ex quibus apparet, quod in animalibus brutis eſt ſpes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis diſtantem, non movetur ad ipſam, quaſi non ſperans ſe eam poſſe adipiſci: ſi autem ſit in propinquo, movetur quaſi ſub ſpe adipiſcendi. Ut enim * ſupra dictum eſt, appetitus ſenſitivus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum inſenſibilium ſequuntur apprehenſionem alicuius intellectus: ſicut & appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*; ſed in hoc eſt differentia; quod voluntas movetur ex apprehenſione intellectus conjuncti, ſed motus appetitus naturalis ſequitur apprehenſionem intellectus ſeparati, qui naturam inſtituit. Et ſimiliter appetitus ſenſitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam inſtinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium, apparet ſimilis proceſſus, ſicut & in artis operibus. [illegible] per hunc modum in animalibus brutis eſt ſpes & deſperatio.

* q. 26. ar. 1. & q. 36 a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis bruta animalia non cognoſcant futurum, tamen ex inſtinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac ſi futurum prævideret: hujuſmodi enim inſtinctus eſt eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quòd objectum ſpei non eſt poſſibile prout eſt quædam differentia veri, ſic enim conſequitur habitudinem prædicati ad ſubjectum: ſed objectum ſpei eſt poſſibile, quod dicitur ſecundum aliquam potentiam: ſic enim diſtinguitur *poſſibile* in 5. * Metaph. (text. 17.) ſcilicet in duo *poſſibilia* prædicta.

* lib. 5. Metaph. text. 17. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd licèt id quod eſt futurum non cadat ſub viſu; tamen ex his quæ videt animal in præſenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel proſequendum, vel vitandum.

Articulus IV.

Utrum ſpei contrarietur deſperatio.

Supr. q. 23 a. 2. & 4. & q. 25 a. 1. ad 3. — * lib. 10. Metaph. text. 17. tom. 3.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd deſperatio non ſit contraria ſpei. *Uni* enim *unum eſt contrarium*, ut dicitur in 10. * Metaph. (text. 17.) ſed ſpei contrariatur timor: non ergo contrariatur ei deſperatio.

¶ 2. Præterea, *Contraria videntur eſſe circa idem*: ſed ſpes & deſperatio non ſunt circa idem; nam ſpes reſpicit bonum, deſperatio autem eſt propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo ſpes non contrariatur deſperationi.

¶ 3. Præterea, *Motui non contrariatur motus*: quies verò opponitur motui, ut privatio. Sed deſperatio magis videtur importare immobilitatem, quàm motum. Ergo non contrariatur ſpei, quæ importat motum extenſionis in bonum ſperatum.

Sed contra eſt, quòd deſperatio nominatur per contrarium ſpei.

Conclusio.

Spes cùm quendam acceſſum in bonum, deſperatio verò receſſum ab eodem deſignet: contrariari invicem neceſſe eſt.

* qu. 23. art. 2.

Respondeo dicendum, quòd ſicut * ſuprà dictum eſt (qu. 23. art. 2.) in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una ſecundum acceſſum ad contrarios terminos: & talis contrarietas ſola invenitur in paſſionibus concupiſcibilis: ſicut amor & odium contrariantur. Alio modo per acceſſum, & per receſſum reſpectu ejuſdem termini: & talis contrarietas invenitur in paſſionibus iraſcibilis, ſicut † ſuprà dictum eſt. (qu. 23. art. 2.) Objectum autem ſpei, quod eſt bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout conſideratur cum poſſibilitate adipiſcendi, & ſic tendit in ipſum ſpes, quæ importat quendam acceſſum: ſed ſecundum quod conſideratur cum impoſſibilitate obtinendi, habet rationem repulſivi: quia, ut dicitur in 3. Ethic. * *cùm ventum fuerit ad aliquid impoſſibile, tunc homines diſcedunt*, & ſic reſpicit hoc objectum deſperatio. Unde importat motum cuiuſdam receſſus, & propter hoc contrariatur ſpei, ſicut receſſus acceſſui.

† Ibid. — * L. 3. c. 3. à medio tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor contrariatur ſpei ſecundum contrarietatem objectorum, ſcilicet *boni* & *mali*, hæc enim contrarietas invenitur in paſſionibus iraſcibilis ſecundum quod derivantur à paſſionibus concupiſcibilis. Sed deſperatio contrariatur ei ſolùm ſecundum contrarietatem acceſſus & receſſus.

Ad secundum dicendum, quòd deſperatio non reſpicit malum ſub ratione mali, ſed per accidens quandoque reſpicit malum inquantum facit impoſſibilitatem adipiſcendi. Poteſt autem eſſe deſperatio ex ſolo ſuperexceſſu boni.

Ad tertium dicendum, quòd deſperatio non importat ſolam privationem ſpei, ſed importat quendam receſſum à re deſiderata propter æſtimatam impoſſibilitatem adipiſcendi, unde deſperatio præſupponit deſiderium ſicut & ſpes: de eo enim quod ſub deſiderio noſtro non cadit, neque ſpem, neque deſperationem habemus, & propter hoc etiam utrumque eorum eſt de bono quod ſub deſiderio cadit.

Articulus V.

Utrum cauſa ſpei ſit experientia.

Infrà q. 42 ar. 5. ad 1. & q. 45. ar. 3. cor. — * In prin. 2 Ethic. — † Art. 1. hujus q. — * l. 2 rhet. c. 13. circa med. tom. 6. — † l. 2. de cœlo. tex. 34 tom. 2. — * lib. 3. Ethic. c. 8. inter fi. nem & med. cap. tom. 5.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd experientia non ſit cauſa ſpei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet (Unde Philoſoph. dicit in 2. * Ethicor. (cap. 1.) quòd *virtus intellectualis indiget experimento & tempore*) ſpes autem non eſt in vi cognitiva, ſed in appetitiva, ut † dictum eſt (art. 1.) Ergo experientia non eſt cauſa ſpei.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. * Rhet. (cap. 13.) quòd *ſenes ſunt difficilis ſpei, propter experientiam*. Ex quo videtur quòd experientia ſit cauſa defectus ſpei: ſed *non eſt idem cauſa oppoſitorum*. Ergo experientia non eſt cauſa ſpei.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. † de cœlo (text. 34.) quòd *de omnibus enuntiare aliquid, & nihil prætermittere, quandoque eſt ſignum ſtultitiæ*: ſed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem ſpei pertinere videtur. Stultitia autem provenit ex inexperientia: Ergo inexperientia videtur eſſe magis cauſa ſpei, quam experientia.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 3. * Ethic. quod *aliqui ſunt bonæ ſpei propter multoties & multos viciſſe*, quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia eſt cauſa ſpei.

Conclusio.

Cùm ſpei objectum ſit bonum poſſibile adipiſci, neceſſe quoque eſt experientiam, qua homini poteſtas & exiſtimatio fit facile aſſequendi bonum aliquod, cauſam ſpei eſſe, etſi nonnunquam ex experientia diminuatur ſpes.

† Art. 1. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd ſicut † ſuprà dictum eſt (a. 1.) ſpei objectum eſt *bonum futurum arduum poſſibile adipiſci*: poteſt ergo aliquid eſſe cauſa ſpei, vel quia facit homini aliquid eſſe poſſibile, vel quia facit eum exiſtimare aliquid eſſe poſſibile. Primo modo eſt cauſa ſpei omne illud quod auget poteſtatem hominis, ſicut divitiæ & fortitudo, & inter cætera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi: & ex hoc ſequitur ſpes, unde Vegetius dicit in lib. de re militari. *Nemo facere metuit quod ſe benè didiciſſe confidit.* Alio modo, eſt cauſa ſpei omne illud quod facit alicui exiſtimationem quod aliquid ſit ſibi poſſibile: & hoc modo, & doctrina, & perſuaſio quælibet poteſt eſſe cauſa ſpei. Et ſic etiam experientia eſt cauſa ſpei, inquantum ſcilicet per experientiam fit homini exiſtimatio quod aliquid ſit ſibi poſſibile, quod impoſſibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia poteſt eſſe cauſa defectus ſpei: quia ſicut per experientiam fit homini exiſtimatio quod aliquid ſibi ſit poſſibile, quod reputabat impoſſibile, ita è converſò per experientiam fit homini exiſtimatio, quod aliquid non ſit ſibi poſſibile, quod poſſibile exiſtimabat. Sic ergo experientia eſt cauſa ſpei duobus modis: cauſa autem defectus ſpei, uno modo, & propter hoc magis dicere poſſumus eam eſſe *cauſam ſpei*.

Ad primum ergo dicendum, quòd experientia in operabilibus non ſolùm cauſat ſcientiam, ſed etiam cauſat quendam habitum, propter conſuetudinem, qui facit operationem faciliorem, ſed & ipſa virtus intellectualis facit ad poteſtatem facile operandi, demonſtrat etiam aliquid eſſe poſſibile, & ſic cauſat ſpem.

nem

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd in ſenſibus eſt defectus ſpei propter experientiam, inquantum experientia facit exiſtimationem impoſſibilis. Unde ibidem ſubditur, quod *eis multa evenerint in deterius.*

Ad tertium dicendum, quòd ſtultitia & inexperientia poſſunt eſſe cauſa ſpei quaſi per accidens, removendo ſcilicet ſcientiam, per quam verè exiſtimatur aliquid eſſe non poſſibile. Unde ea ratione inexperientia eſt cauſa ſpei, qua experientia eſt cauſa defectus ſpei.

ARTICULUS VI.

Vtrum in iuvenibus & in ebrioſis abundet ſpes.

Infra q. 45. ar. 3. cor.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd iuventus & ebrietas non ſint cauſa ſpei. Spes enim importat quandam certitudinem & firmitatem. Unde ad Hebr. 6. Spes comparatur anchoræ: ſed iuvenes & ebrii deficiunt à firmitate, habent enim animum de facile mutabilem. Ergo iuventus & ebrietas non eſt cauſa ſpei.

¶ 2. Præterea, Ea quæ augent poteſtatem, maximè ſunt cauſa ſpei, ut ſuprà dictum eſt (art. 5.) * ſed iuventus & ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non ſunt cauſa ſpei.

** a. prac. † ar. praced.*

¶ 3. Præterea, Experientia eſt cauſa ſpei, ut dictum eſt: † ſed iuvenibus experientia deficit: ergo iuventus non eſt cauſa ſpei.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 3. Ethic.* quòd *inebriati ſunt bene ſperantes*, & in 2. Rhetoricorum dicitur, † quòd *iuvenes ſunt bonæ ſpei.*

** lib. 3. Eth. c. 8. poſt medium c. † lib. 2. rhet. cap. 12. paulo poſt princip. to. 6. * lib. 2. rhet. cap. 12. to. 6.*

CONCLUSIO.

Cùm ſpei objectum ſit bonum futurum, arduum & poſſibile adipiſci, *iuvenes minoris memoriæ exiſtentes, & cordis calore intenſo, & inexpertes, maioris ſunt ſpei quam cæteri: ſimiliter ſtulti, & rationis iudicio non utentes, & ebrioſi.*

Respondeo dicendum, quòd iuventus eſt cauſa ſpei propter tria, ut Philoſophus dicit in 2. Rhetoricorum, (ubi ſupra) & hæc tria poſſunt accipi ſecundum tres conditiones boni, quod eſt objectum ſpei, quod eſt futurum & arduum & poſſibile, ut dictum eſt. Iuvenes enim multum habent de futuro, & parum de præterito: & ideo, quia memoria eſt præteriti, ſpes autem futuri, parum habent de memoria, ſed multum vivunt in ſpe. Iuvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos ſpiritus, & ita in eis cor ampliatur; ex amplitudine autem cordis eſt quod aliquis ad ardua tendat; & ideo iuvenes ſunt animoſi & bonæ ſpei. Similiter etiam illi qui non ſunt paſſi repulſam, nec experti impedimenta in ſuis conatibus, de facili reputant aliquid ſibi poſſibile; unde & iuvenes propter inexperientiam impedimentorum & defectuum, de facili reputant aliquid ſibi poſſibile: & ideo ſunt bonæ ſpei. Duo etiam iſtorum ſunt in ebriis, ſcilicet caliditas & multiplicatio ſpirituum propter vinum. Et iterum inconſideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem, etiam omnes ſtulti & deliberatione non utentes, omnia tentant, & ſunt *bonæ ſpei.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in iuvenibus & in ebriis licet non ſit firmitas ſecundum rei veritatem, eſt tamen in eis ſecundum eorum æſtimationem, reputant enim ſe firmiter aſſecuturos illud quod ſperant.

Et ſimiliter dicendum, Ad secundum, quòd iuvenes & ebrii habent quidem infirmitatem ſecundum rei veritatem, ſed ſecundum eorum exiſtimationem habent poteſtatem; quia ſuos defectus non cognoſcunt.

† a prac.

Ad tertium dicendum, quòd non ſolùm experientia, ſed etiam inexperientia eſt quodam modo cauſa ſpei, ut dictũ eſt.†

ARTICULUS VII.

Vtrum ſpes ſit cauſa amoris.

Suprà q. 27. ar. [illegible] ad 2. & Infra q. 62 ar. 4. ad 1. Et 2. 2. q. 17. ar. 8. cor. & q. 66. art [illegible] ad 2. [illegible] ar. q. [illegible] ar. 3. c.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpes non ſit cauſa amoris. Quia ſecundum Aug. 14. de civit. Dei (cap. ut jam ſupra) * *prima affectionum animæ eſt amor*: ſed ſpes eſt quædam affectio animæ, amor ergo præcedit ſpem, non ergo ſpes cauſat amorem.

¶ 2. Præterea, Deſiderium præcedit ſpem, ſed deſiderium cauſatur ex amore, ut dictum eſt: ergo etiam ſpes ſequitur amorem. Non ergo cauſat ipſum.

¶ 3. Præterea, Spes cauſat delectationem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 26. art. 3.) † ſed delectatio non eſt niſi de amato: ergo amor præcedit ſpem.

** lib. 14. ex cap. 7. tom. 5. † qu. 32. art. 3. ad 2.*

Sed contra eſt, quòd dicitur Matt. 1. ſuper illud, *Abraham genuit Iſaac; Iſaac autem genuit Iacob*, dicit gloſſ. * id eſt, *fides ſpem, ſpes charitatem*: charitas autem eſt amor. Ergo amor cauſatur à ſpe.

** Gloſſ. inter. in. ibidem.*

CONCLUSIO.

Spes inquantum reſpicit bonum ſperatum, ex amore naſcitur: ſed inquantum reſpicit eum per quem nobis aliquid poſſibile fit, amoris ejus eſt cauſa.

Respondeo dicendum, quòd ſpes duo reſpicere poteſt. Reſpicit enim ſicut objectum *bonum ſperatum*: ſed quia bonum ſperatum eſt arduum poſſibile, aliquando autem fit aliquod arduum poſſibile nobis, non per nos, ſed per alios; ideo ſpes etiam reſpicit illud per quod fit nobis aliquid poſſibile. Inquantum igitur ſpes reſpicit bonum ſperatum, ſpes ex amore cauſatur, non enim eſt ſpes niſi de bono deſiderato & amato. Inquantum verò ſpes reſpicit illum per quem fit aliquid nobis poſſibile, ſic amor cauſatur ex ſpe, & non è converſò. Ex hoc enim, quòd per aliquem ſperamus nobis poſſe provenire bona, movemur in ipſum ſicut in bonum noſtrum, & ſic incipimus ipſum amare; ex hoc autem quod amamus aliquem, non ſperamus de eo niſi per accidens, inquantum ſcilicet credimus nos reamari ab ipſo. Unde *amari ab aliquo* facit nos ſperare de eo; ſed amor ejus cauſatur ex ſpe quam de eo habemus.

Et per hæc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Vtrum ſpes conferat ad operationem, vel magis impediat.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpes non adiuvet operationem, ſed magis impediat. Ad ſpem enim ſecuritas pertinet: ſed ſecuritas parit negligentiam, quæ impedit operationem: ergo ſpes impedit operationem.

¶ 2. Præterea, Triſtitia impedit operationem (ut ſuprà dictum eſt qu. 27. art. 3.) ſed ſpes quandoque cauſat triſtitiam, dicitur enim Proverb. 14. *Spes quæ differtur affligit animam.* Ergo ſpes impedit operationem.

** qu. 3[illegible] art. 3.*

¶ 3. Præterea, Deſperatio contrariatur ſpei, ut dictum eſt (a. 4.) † ſed deſperatio maximè in rebus bellicis adiuvat operationem, dicitur enim 2. Reg. 2. quòd *periculoſa eſt deſperatio*: Ergo ſpes facit contrarium effectum, impediendo ſcilicet operationem.

† Art.

Sed contra eſt, quod dicitur 1. ad Corinth. 9. Quod *qui arat, debet arare in ſpe fructus percipiendi*: & eadem ratio eſt in omnibus aliis.

CONCLUSIO.

Spes, cùm arduum & bonum poſſibile reſpiciat, ex ipſa delectatione quam in unoquoque gignit, quàm maximè iuvat ad operationem.

Respondeo dicendum, quòd ſpes per ſe habet quod adiuvet operationem intendendo ipſam: & hoc ex duobus. Primo quidem ex ratione ſui objecti, quod eſt bonum arduum poſſibile; exiſtimatio enim ardui excitat attentionem, exiſtimatio verò poſſibilis non retardat conatum, unde ſequitur quod homo intensè operetur propter ſpem. Secundò verò ex ratione ſui effectus: ſpes enim ut ſuprà dictum eſt, cauſat delectationem, quæ adiuvat operationem, ut ſuprà dictum eſt: (qu. 33. art. 4.) † unde ſpes operationem adiuvat.

** qu. 32 art. 3 ad 2. & qu. 33. ar. 4. * qu. 33 art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſpes reſpicit bonum conſequendum, ſecuritas autem reſpicit malum vitandum: unde ſecuritas magis videtur opponi timori, quàm ad ſpem pertinere. Et tamen ſecuritas non cauſat negligentiam, niſi inquantum diminuit exiſtimationem ardui: in quo etiam diminuitur ratio ſpei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quaſi iam nòn reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quòd ſpes per ſe cauſat delectationem: ſed per accidens eſt ut cauſet triſtitiam, ut ſuprà dictum eſt (qu. 3. art. 3. ad 2.) *

** qu. 32 art. 3. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quòd deſperatio in bello ſit periculoſa propter aliquam ſpem adiunctam. Illi enim qui deſperant de fuga, debilitantur in fugiendo; ſed ſperant mortem ſuam vindicare: & ideo ex hac ſpe acrius pugnant: unde periculoſi hoſtibus fiunt.

QUÆSTIO XLI.

De timore ſecundum ſe, in quatuor articulos diviſa.

COnſequenter conſiderandum eſt primò de timore, & ſecundò de audacia.

Circa timorem conſideranda ſunt quatuor: Primò, de ipſo timore. Secundò, de objecto ejus. Tertiò; de cauſa ipſius. Quarto, de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum timor ſit paſſio animæ.
¶ Secundò, utrum ſit ſpecialis paſſio.
¶ Tertiò, utrum ſit aliquis timor naturalis.
¶ Quartò, de ſpeciebus timoris.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum timor ſit paſſio animæ.

Inf. ar. 3. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd timor non ſit paſſio animæ. Dicit enim Damaſc. in lib. 3. (de fid. orthod. cap. 23.) * quòd *timor eſt virtus ſecundum ſyſtolen* (id eſt) *contractionem, eſſentia deſiderativa*: ſed nulla virtus eſt paſſio, ut probatur in 2. Ethic. (cap. 4. ſive 5.) ergo timor non eſt paſſio.

** Dam. l. 3. c. 23. † cap. 5. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Omnis paſſio eſt effectus ex præſentia agentis proveniens: ſed timor non eſt de aliquo præſenti, ſed de futuro, ut Damaſc.* dicit in 2. Ethic. (cap. 12. ut iam ſupra) Ergo timor non eſt paſſio.

** l. 2. orthod. fid. c. 12. in fine.*

¶ 3. Præterea, Omnis paſſio animæ eſt motus appetitus ſenſitivi, qui ſequitur apprehenſionem ſenſus: ſenſus autem non eſt apprehenſivus futuri, ſed præſentis: cùm ergo timor ſit de malo futuro, videtur quod non ſit paſſio animæ.

Sed contra eſt, quòd Aug. in 14. de civit. Dei, (cap. 7. deinceps ut ſup.) * enumerat timorem inter alias animæ paſſiones.

** lib. 14. c. 7. 8. &*

CONCLUSIO.

Timor cùm malum per ſe reſpiciat cum aliqua corporali tranſmutatione, neceſſe eſt paſſionem animæ eſſe.

Respondeo dicendum, quòd inter cæteros animæ motus poſt triſtitiã timor magis rationẽ obtinet paſſionis. Ut enim ſuprà dictum eſt (qu. 22. art. 1.) † ad rationem paſſionis primò quidem pertinet quòd ſit motus paſſivæ virtutis, ad quam ſcilicet comparetur ſuum objectum per modum activi moventis, eo quòd paſſio eſt effectus agentis: & per hunc modum etiam *ſentire & intelligere* dicuntur *pati*. Secundo magis propriè dicitur *paſſio* motus appetitivæ virtutis, habentis organum corporale, qui fit cum aliqua tranſmutatione corporali: & adhuc propriiſſimè illi motus *paſſiones* dicuntur, qui important aliquod nocumentum

† qu. 22 art. 1.

Digitized by Google

tum. Manifeſtum eſt autem quòd timor, cùm ſit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per ſe reſpicit *bonum* & *malum*: pertinet autem ad appetitum ſenſitivum: fit etiam cum quadam tranſmutatione, ſcilicet cum contractione, ut Damaſcen.* dicit: & importat etiam habitudinem ad malum, ſecundum quod malum habet quodammodo victoriam ſuper aliquod bonum. Unde veriſſimè ſibi competit ratio paſſionis: tamen poſt triſtitiam, quæ eſt de præſenti malo: nam timor eſt de malo futuro, quod non ita movet ſicut præſens.

** lib. 2. orth. fid. cap. 23.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *virtus* nominat quoddam principium actionis: & ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis ſunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philoſophus autem negat, paſſionem eſſe virtutem quæ eſt habitus.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut paſſio corporis naturalis provenit ex corporali præſentia agentis, ita paſſio animæ provenit ex animali præſentia agentis, abſque præſentia corporali vel reali, inquantum ſcilicet malum, quod eſt futurum, realiter eſt præſens ſecundum apprehenſionem animæ.

Ad tertium dicendum, quòd ſenſus non apprehendit futurum; ſed ex eo quod apprehendit præſens, animal naturali inſtinctu movetur ad ſperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

Articulus II.

Utrum timor ſit ſpecialis paſſio.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd timor non ſit ſpecialis paſſio. Dicit enim Aug. in lib. 83. qu. (qu. 39.)* quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vaſtat, nec ægritudo*, id eſt triſtitia, *eum macerat: nec ventilat geſtiens & vana lætitia*: ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ paſſiones removentur: non ergo eſt paſſio ſpecialis, ſed generalis.

** lib. 83. q. 33 seu prudè ſum. 10.*

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 6. Eth. (cap. 2.)* quod *ita ſe habet in appetitu proſecutio & fuga, ſicut in intellectu affirmatio & negatio*, ſed negatio non eſt aliquid ſpeciale in intellectu, ſicut nec affirmatio, ſed aliquid commune ad multa: ergo nec fuga in appetitu, ſed nihil eſt aliud timor quam fuga quædam mali: Ergo timor non eſt paſſio ſpecialis.

** lib. 6. ethic. 8.*

¶ 3. Præterea, Si timor eſſet paſſio ſpecialis, præcipuè in iraſcibili eſſet; eſt autem timor etiam in concupiſcibili. Dicit enim Philoſophus in 2. Rhetoricorum (cap. 5.)* quod *timor eſt triſtitia quædam*. Et Damaſcen. † dicit (ut ſupra) quod *timor eſt virtus deſiderativa*. Triſtitia autem & deſiderium ſunt in concupiſcibili, ut ſuprà dictum eſt *, non eſt ergo paſſio ſpecialis, cum pertineat ad diverſas potentias.

** 2. rhet. cap. 5. † Dam. l. 3. c. 23. * q. 30. & 35 art. * Dam. l. 2 orth. fid. c. 15.*

Sed contra eſt, quod timor condividitur aliis paſſionibus animæ, ut patet per Damaſc.* in ſecundo libro.

Conclusio.

Cùm timoris objectum ſit malum futurum difficile, cui reſiſti non poteſt, oportet ipſum eſſe animi paſſionem à cæteris diſtinctam & ſeparatam.

Respondeo dicendum, quòd paſſiones animæ recipiunt ſpeciem ex objectis: unde ſpecialis paſſio eſt, quæ habet ſpeciale objectum. Timor autem habet ſpeciale objectum ſicut & ſpes. Sicut enim objectum ſpei eſt bonum futurum arduum poſſibile adipiſci: ita objectum timoris eſt malum futurum difficile, cui reſiſti non poteſt: unde timor eſt ſpecialis paſſio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes paſſiones animæ derivantur ex uno principio, ſcilicet ex amore, in quo habent adinvicem connexionem: & ratione huius connexionis, remoto timore removentur aliæ paſſiones animæ; non ideo quia ſit paſſio generalis.

Ad secundum dicendum, quòd non omnis fuga appetitus eſt timor, ſed fuga ab aliquo ſpeciali objecto, ut dictum eſt *: & ideo licet fuga ſit quoddam generale, tamen timor eſt paſſio ſpecialis.

** hoc art.*

Ad tertium dicendum, quòd timor nullo modo eſt in concupiſcibili: non enim reſpicit malum abſolutè, ſed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei reſiſti vix poſſit. Sed quia paſſiones iraſcibilis derivantur à paſſionibus concupiſcibilis & ad eas terminantur (ut ſuprà dictum * eſt qu. 25. a. 1.) ideo timori attribuuntur ea, quæ ſunt concupiſcibilis: dicitur enim timor eſſe *triſtitia*, inquantum objectū timoris eſt contriſtans, ſi præſens fuerit: unde Philoſophus dicit ibidē †, quod timor procedit ex phātaſia futuri mali corruptivi, vel cōtriſtativi. Similiter & deſideriū attribuitur à Damaſc.* timori: quia ſicut ſpes cauſatur vel oritur à deſiderio boni, ita timor eſt ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex deſiderio boni, ut ex ſuprà dictis patet †.

** q. 25. art. 1. † lib. 2. rhet. c. 5. * Dam. ubi ſup. † q. 25. art. 2.*

Articulus III.

Utrum ſit aliquis timor naturalis.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd timor aliquis ſit naturalis. Dicit enim Damaſc. in 3. lib.* quod eſt *quidam timor naturalis, nolente anima dividi à corpore*.

** l. 3. orth. fid. c. 23. * cap. 4. de div. nom. † ſup. q. 40. a. 4. ad 1.*

¶ 2. Præterea, Timor ex amore oritur, ut dictum eſt (art. 2.) † ſed eſt aliquis amor naturalis, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom.* Ergo etiam eſt aliquis timor naturalis.

¶ 3. Præterea, Timor opponitur ſpei, ut ſuprà dictum eſt † [qu. 41. art. 4. ad 1.] ſed eſt aliqua ſpes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. 4. de Abraham, quod *contra ſpem* [naturæ] *in ſpem* [gratiæ] *credidit*: Ergo etiam eſt aliquis timor naturæ.

Sed contra. Ea quæ ſunt naturalia communiter inveniuntur in rebus animatis & inanimatis; ſed timor non invenitur in rebus inanimatis: ergo timor non eſt naturalis.

Conclusio.

Timor quidam naturalis eſt, qui reſpicit malum quoquo modo lædens, & corrumpens naturæ bonum: & quidam non naturalis, ſecundum quem malum timemus, non naturæ oppoſitum, ſed bono amato, vel deſiderato.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur *naturalis*, quia ad ipſum inclinat natura; ſed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur à natura abſque aliqua operatione apprehenſivæ virtutis: ſicut moveri ſurſum eſt motus naturalis ignis, & augeri eſt motus naturalis animalium & plantarum. Alio modo dicitur motus *naturalis*, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur niſi per apprehenſionem: quia ſicut ſuprà dictum eſt *, motus cognitivæ & appetitivæ virtutis reducuntur in naturam, ſicut in principium primum. & per hunc modum etiam ipſi actus apprehenſivæ virtutis [ut intelligere, ſentire, & memorari,] & etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur *naturales*. Et per hunc modum poteſt dici timor *naturalis*: & diſtinguitur à timore non naturali ſecundum diverſitatem objecti. Eſt enim, ut Philoſophus dicit in 2. Rhet. [cap. 5.] † timor de malo corruptivo, quod natura refugit, propter naturale deſiderium eſſendi: & talis timor dicitur eſſe *naturalis*: Et iterum de malo contriſtativo, quod non repugnat naturæ, ſed deſiderio appetitus; & talis timor non eſt *naturalis*: ſicut etiam ſuprà [qu. 26. 30. & 31.] * amor concupiſcentiæ, & delectatio diſtincta ſunt per *naturale* & *non naturale*. Sed ſecundum primam acceptionem *naturalis*, ſciendum eſt, quod quædam de paſſionibus animæ, quandoque dicuntur *naturales*, ut amor, deſiderium, & ſpes: aliæ verò *naturales* dici non poſſunt: & hoc ideo, quia amor & odium, deſiderium & fuga important inclinationem quandam ad proſequendum bonum & fugiendum malum: quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem: & ideo eſt amor quidam *naturalis*, & deſiderium vel ſpes poteſt quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ paſſiones animæ important quoſdam motus, ad quos nullo modo ſufficit inclinatio naturalis, vel quia de ratione harum paſſionum eſt ſenſus ſeu cognitio: ſicut dictum eſt *, quod apprehenſio requiritur ad rationem delectationis & doloris: unde qui caret cognitione, non poteſt dici delectari vel dolere: aut quia hujuſmodi motus ſunt contra rationem inclinationis naturalis: putà quòd deſperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, & timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod eſt inclinatio naturalis: & ideo hujuſmodi paſſiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

** q. 17. a. 9. ad 2. & q. 10. art. 1. † lib. 5. rhet. c. 5. rom. 6. * q. 10. a. 3 & q. 31. a. 7. * q. 31. a. 1. & q. 35. art. 1.*

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

Articulus IV.

Utrum convenienter aſſignentur ſpecies timoris.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter Damaſc.* aſſignet ſex ſpecies timoris, ſcilicet *ſegnitiem*, *erubeſcentiam*, *verecundiam*, *admirationem*, *ſtuporem*, *agoniam*. Ut enim Philoſophus dicit in 2. Rhet. (c. 5.) † *timor eſt de malo contriſtativo*, ergo ſpecies timoris debent reſpondere ſpeciebus triſtitiæ; ſunt autem quatuor ſpecies triſtitiæ (ut ſuprà dictum eſt qu. 35. art. 12.)* ergo ſolum debent eſſe quatuor ſpecies timoris eis correſpondentes.

¶ 2. Præterea, Illud quod in actu noſtro conſiſtit, noſtræ poteſtati ſubjicitur: ſed timor eſt de malo quod excedit poteſtatem noſtram, ut dictum eſt (art. 2.) † non ergo *ſegnities* & *erubeſcentia* & *verecundia*, quæ reſpiciunt operationem noſtram, debent poni ſpecies timoris.

¶ 3. Præterea, Timor eſt de futuro, ut dictum eſt (art. 1. & 2.) ſed verecundia eſt de turpi actu iam commiſſo: ut Greg. Nyſſen. dicit *: ergo *verecundia* non eſt ſpecies timoris.

¶ 4. Præterea, Timor non eſt niſi de malo: ſed admiratio & ſtupor ſunt de magno & inſolito, ſive bono, ſive malo. Ergo *admiratio* & *ſtupor* non ſunt ſpecies timoris.

¶ 5. Præterea, Philoſophi ex admiratione ſunt moti ad inquirendam veritatem, ut dicitur in principio Metaph. † timor autem non movet ad inquirendum, ſed magis ad fugiendum: Ergo *admiratio* non eſt ſpecies timoris.

Sed in contrarium, ſufficit auctoritas Damaſc. & Greg. Nyſſen. *

*2. 2. q. 19. & 1. a. 1. Et 3. di. 26. qu. 1. art. 1. co. ſ. & di. 34 q. 2. a 1. q. 2. ad 6. Et verit. q. 26 ar. 4. ad 7. * Dam. l. 2 orth. fid. c. 15. † 2 rhet. c. 5. to. 6. * qu. 35. art. 8. † art. 2. ad 1. & 2. * l. 4. c. 14 par. à princ. † lib. 1. Met. c. 2. in med. * Dam. loco in arg. 1 citato & in a. g. 2. † Art. 2.*

Conclusio.

Sex ſunt timoris ſpecies à ſacris Doctoribus expoſitæ; ſegnities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor, & agonia.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (a. 2.) † timor eſt de futuro malo quod excedit poteſtatem timentis, ut ſcilicet ei reſiſti non poſſit: Sicut autem bonum hominis, ita & malum poteſt conſiderari vel in operatione ipſius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipſius hominis poteſt duplex malum timeri. Primò quidem *labor gravans naturam*: & ſic accuſatur *ſegnities*, cum ſcilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundò *turpitudo lædens opinionem*: & ſic ſi turpitudo timeatur in actu committendo, eſt *erubeſcentia*: ſi autem ſit de turpi iam facto, eſt *verecundia*. Malum autem quod in exterioribus rebus conſiſtit, tripliciter poteſt excedere hominis facultatem ad reſiſtendum. Primò quidem ratione ſuæ magnitudinis, cùm aliquis ſcilicet conſiderat aliquod magnum malum, cuius exitum conſiderare non ſufficit: & ſic eſt *admiratio*. Secundò ratione diſſuetudinis, quia ſcilicet aliquod malum inconſuetum noſtræ conſiderationi offertur, & ſic eſt magnum noſtra reputatione: & hoc mo-

Digitized by Google

do eſt *ſtupor*, qui cauſatur ex inſolita imaginatione. Tertio modo ratione improviſionis, quia ſcilicet provideri non poteſt, ſicut futura infortunia timentur, & talis timor dicitur *agonia*.

* qu. 35. art. 8. AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illæ ſpecies triſtitiæ quæ ſuprà * poſitæ ſunt, non accipiuntur ſecundum diverſitatem objecti, ſed ſecundum effectus, & ſecundum quaſdam ſpeciales rationes: & ideo non oportet, quod illæ ſpecies triſtitiæ reſpondeant iſtis ſpeciebus timoris, quæ accipiuntur ſecundum diviſionem propriam objecti ipſius timoris.

AD SECUNDUM dicendum, quòd operatio ſecundum quod iam fit, ſubditur poteſtati operantis: ſed aliquid circa operationem conſiderari poteſt, facultatem operantis excedens; propter quod aliquis refugit actionem: & ſecundum hoc *ſegnities*, *erubeſcentia* & *verecundia* ponuntur ſpecies timoris.

AD TERTIUM dicendum, quòd de actu præterito poteſt timeri convicium vel opprobrium futurum; & ſecundum hoc *verecundia* eſt ſpecies timoris.

AD QUARTUM dicendum, quòd non quælibet *admiratio* & *ſtupor* ſunt ſpecies timoris, ſed *admiratio* quæ eſt de magno malo, & *ſtupor* qui eſt de malo inſolito. Vel poteſt dici, quod ſicut *ſegnities* refugit laborem exterioris operationis: ita *admiratio* & *ſtupor* refugiunt difficultatem conſiderationis rei magnæ & inſolitæ, ſive ſit bona, ſive mala, ut hoc modo ſe habeat *admiratio* & *ſtupor* ad actum intellectus, ſicut *ſegnities* ad exteriorem actum.

AD QUINTUM dicendum, quòd admirans refugit in præſenti dare iudicium de eo quòd miratur timens defectum; ſed in futurum inquirit: ſtupens autem timet & in præſenti iudicare, & in futuro inquirere: unde *admiratio* eſt principium Philoſophandi: ſed *ſtupor* eſt Philoſophicæ conſiderationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de objecto timoris.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum *bonum* ſit objectum timoris, vel *malum*.
¶ Secundò, utrum *malum naturæ* ſit objectum timoris.
¶ Tertiò, utrum timor ſit de malo culpæ:
¶ Quartò, utrum ipſe timor timeri poſſit.
¶ Quintò, utrum repentina magis timeantur.
¶ [illegible] utrum ea, contra quæ non eſt remedium, magis timeantur.

[illegible]ULUS PRIMUS.

Vtrum obj[illegible] [timo]ris ſit bonum vel malum.

AD PRIMUM ſic p[roceditur]. Videtur quòd *bonum* ſit objectum timoris. Dicit enim Aug. in lib. 83. quæſt. (q. 33.) quod *nihil timemus niſi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiſcamur ſperatum*: ſed id quod amamus, eſt bonum. Ergo timor reſpicit bonum ſicut proprium objectum.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Rhet. (cap. 5.) † quod *poteſtas & ſuper alium eſſe, eſt terribile*: ſed hujuſmodi eſt quoddam *bonum*: ergo *bonum* eſt objectum timoris.

¶ 3. Præterea, In Deo nihil malum eſſe poteſt: ſed mandatur nobis ut Deum timeamus, ſecundum illud Pſal. 33. *Timete Deum omnes ſancti ejus*. Ergo etiam timor eſt de bono.

SED CONTRA eſt, quòd Damaſc. dicit in 2. lib. (cap. 12. ut iam ſup.) * quod *timor eſt de malo futuro*.

Inf ar. 3. & 4 co. & q. 42. art. 2. 3. & 5. cor. & q. 43. ar. 1. cor. Et 2. 2. q. 19. ar. 2 1. cor. fi. Et 3. di. 26. qu. 1. ar. 2. cor. * q. 4. in pr tom. 4. † l. 2. rhe. c. 2. to. 6. * l. 2. c. 12 in fin. † l. 6. eth. c. 2. tom. 5

CONCLUSIO.

Cùm timor fugam quandam importet, neceſſarium eſt ut propriè & per ſe malum reſpiciat ut objectum; bonum verò non niſi per accidens.

RESPONDEO dicendum, quòd timor eſt quidam motus appetitivæ virtutis: ad virtutem autem appetitivam pertinet proſecutio & fuga, ut dicitur in 6. Ethic. † Eſt autem proſecutio boni, fuga autem mali: unde quicunque motus appetitivæ virtutis importat proſecutionem, habet aliquod bonum pro objecto: quicunque autem importat fugam, habet *malum* pro objecto. Unde cum timor fugam quandam importet, primò & per ſe reſpicit *malum* ſicut proprium objectum; poteſt autem reſpicere etiam *bonum* ſecundum quod habet habitudinem ad *malum*, quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno quidem modo inquantum per *malum* privatur *bonum*: ex hoc autem ipſo eſt aliquid malum, quod eſt privativum boni: unde cùm fugiatur malum, quia malum eſt; ſequitur ut fugiatur, quia privat bonum quòd quis amando proſequitur: & ſecundum hoc dicit Aug. (ut ſuprà) † quod *nulla eſt cauſa timendi, niſi ne amittatur bonum amatum*. Alio modo comparatur bonum ad malum, ut cauſa ipſius, inquantum ſcilicet aliquod bonum ſua virtute poteſt inducere aliquod nocumentum in bono amato: & ideo ſicut ſpes (ut ſuprà dictum * eſt (qu. 41. art. 7.) ad duo reſpicit, ſcilicet ad bonum in quod tendit, & ad id per quod ſperat ſe bonum concupitum adipiſci: ita etiam timor ad duo reſpicit, ſcilicet ad malum quod refugit, & ad illud bonum quod ſua virtute poteſt inſligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum poteſt inſligere pœnam vel ſpiritualem, vel corporalem: & per hunc etiam modum timetur poteſtas alicuius hominis, maximè quando eſt læſiva, vel quando eſt iniuſta, quia ſic in promptu habet nocumentum inferre: ita etiam timetur *ſuper alium eſſe*, id eſt inniti alii, ut ſcilicet in ejus poteſtate ſit conſtitutum nobis nocumentum inferri. Sicut ille qui eſt conſcius criminis, timetur ne crimen revelet. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

† l. 83. q. qu 33. in prin t. 4. * q prac. art. 7.

ARTICULUS II.

Vtrum malum naturæ ſit objectum timoris.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd timor no[n ſit] de malo naturæ. Dicit enim Philoſophus in 2. Rhet. (c[ap. 5.)] * quòd *timor conſiliativos facit*. Non autem conſiliamur de [his] quæ à natura eveniunt, ut dicitur in 3. Eth. † Ergo timo[r non] eſt de malo naturæ.

¶ 2. Præterea, Defectus naturales ſemper homini immin[ent] ut mors & alia hujuſmodi; ſi igitur de hujuſmodi malis [eſſet] timor, oporteret quod homo ſemper eſſet in timore.

¶ 3. Præterea, *Natura non movet ad contraria*: ſed malum [na]turæ provenit ex natura: ergo quod timendo aliquis refu[git] hujuſmodi malum, non eſt à natura: timor ergo natu[ralis] non eſt de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum perti[nere] videtur.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſoph. dicit in 3. Ethic[orum] quod *inter omnia terribiliſſimum eſt mors*, quæ eſt *malum na[turæ]*.

CONCLUSIO.

Malum naturæ non eſt timoris objectum, niſi cum aliqua ev[aſionis] ſpe apprehendatur propinquum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit i[n 2.] Rhet. (cap. 5.) * *timor provenit ex phantaſia futuri mali corr[upti]vi vel contriſtativi*. Sicut autem contriſtativum malum eſt q[uod] contrariatur voluntati, ita corruptivum malum eſt quod c[on]trariatur naturæ; & hoc eſt *malum naturæ*. Unde de malo n[atu]ræ poteſt eſſe timor. Sed conſiderandum eſt, quòd *malum na[turæ]* quandoque eſt à cauſa naturali, & tunc dicitur *malum na[turæ]* non ſolum quia privat naturæ bonum, ſed etiam quia eſt [ef]fectus naturæ: ſicut mors *naturalis*, & alii hujuſmodi defe[ctus]. Aliquando verò malum naturæ provenit ex cauſa non natu[rali], ſicut mors quæ violenter infertur à perſecutore. Et utroque [mo]do *malum naturæ* quodammodo timetur, & quodammodo [non] timetur. Cùm enim timor proveniat ex phantaſia futuri mal[i, ut] dicit Philoſophus (ubi ſup.) † illud quod removet futuri [mali] phantaſiam, excludit etiam timorem. Quod autem non ap[pa]reat aliquod malum ut futurum, poteſt ex duobus conting[ere]. Uno quidem modo ex hoc quod eſt remotum & diſtans; [hoc] enim propter diſtantiam, imaginamur ut non futurum, & i[deo] vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philoſoph[us di]cit in 2. Rhet. (cap. 5.) † *Quæ valdè longè ſunt, non timen[tur]: ſciunt enim omnes quod morientur, ſed quia non propè eſt, nihil [cu]rant*. Alio modo æſtimatur aliquod malum quod eſt futur[um], ut non futurum, propter neceſſitatem, quæ facit ipſum æſti[mari] ut præſens: unde Philoſ. dicit in 2. Rhet. [ubi ſup.] † quo[d] *qui iam decapitantur, non timent, videntes ſibi neceſſitatem m[ortis] imminere*. Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adeſſe aliq[uam] ſpem ſalutis. Sic igitur *malum naturæ* non timetur, quia non [ap]prehenditur ut futurum. Si verò *malum naturæ*, quod eſt corr[up]tivum apprehendatur ut propinquum, & tamen cum aliqua [ſpe] evaſionis, tunc timebitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *malum naturæ* qu[an]doque non provenit à natura, ut dictum eſt: ſecundum ta[men] quod à natura provenit, etſi non ex toto vitari poſſit, po[teſt] tamen differri: & ſub hac ſpe poteſt eſſe conſilium de vitati[one] ipſius.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *malum naturæ*, etſi ſe[m]per immineat, non tamen ſemper imminet de propinquo[:] ideo non ſemper timetur.

AD TERTIUM dicendum, quòd mors & alii defec[tus] naturæ proveniunt à natura univerſali; quibus tamen repug[nat] natura particularis quantum poteſt; & ſic ex inclinatione p[ar]ticularis naturæ eſt dolor & triſtitia de hujuſmodi malis, c[um] ſunt præſentia, & timor, ſi immineant in futurum.

ARTICULUS III.

Vtrum timor ſit de malo culpæ.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd timor p[oſſit] eſſe de malo culpæ. Dicit enim Aug. ſuper Canonica. Io[an.] † quod *timore caſto timet homo ſeparationem à Deo*. Sed nihil ſe[pa]rat nos à Deo niſi culpa, ſecundum illud Iſa. 59. *Peccata ve[ſtra] diviſerunt inter vos & Deum veſtrum*. Ergo timor poteſt eſſ[e de] malo culpæ.

¶ 1. Præterea, Tullius dicit in 4. de Tuſculanis quæſtio[ni]bus *, quòd *de illis timemus, cum futura ſunt, de quorum p[ræ]ſentia triſtamur*: ſed de malo culpæ poteſt aliquis dolere vel [con]triſtari. Ergo etiam malum culpæ aliquis poteſt timere.

¶ 2. Præterea, Spes timori opponitur: ſed ſpes poteſt eſſ[e de] bono virtutis, ut patet per Philoſophum in 8. Ethic. † & Ap[o]ſtolus dicit ad Gal. 5. *Confido de vobis in Domino, quod nihil al[iud] ſapietis*. Ergo etiam timor poteſt eſſe de malo culpæ.

¶ 3. Præterea, verecundia eſt quædam ſpecies timoris [ut ſu]prà dictum eſt qu. 41. art. 2.] * ſed verecundia eſt de turpi fac[to], quod eſt malum culpæ: ergo & timor.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 2. Rhetoric[o]rum [cap. 5.] * quòd *non omnia mala timentur, putà ſi aliq[uis] erit iniuſtus aut tardus*.

CONCLUSIO.

Cùm culpa malum, humanæ ſubiaceat poteſtati & voluntati, d[e eo] non per ſe poteſt timor eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt †, ſic[ut] objectum ſpei eſt bonum futurum arduum, quod quis poteſt a[di]piſci; ita timor eſt de malo futuro arduo, quod non poteſt de[facile]

Digitized by Google

tili vitari. Ex quo poteſt accipi, quod id, quod omnino ſubiacet poteſtati & voluntati noſtræ, non habet rationem terribilis: ſed illud ſolùm eſt terribile, quod habet cauſam extrinſecam. Malum autem culpæ propriam cauſam habet voluntatem humanam: & ideo propriè non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori poteſt inclinari ad peccandum: ſi illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, ſecundum hoc poterit eſſe timor de malo culpæ, inquantum eſt ab exteriori cauſa: putà cum aliquis timet commorari in ſocietate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed propriè loquendo, in tali diſpoſitione magis timet homo ſeductionem, quàm culpam ſecundum propriam rationem, id eſt inquantum eſt voluntaria, ſic enim non habet ut timeatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſeparatio à Deo eſt quædam pœna conſequens peccatum, & omnis pœna aliquo modo eſt ab exteriori cauſa.

AD SECUNDUM dicendum, quòd triſtitia & timor in uno conveniunt, quia utrumque eſt de malo; differunt autem in duobus. In uno quidem, quia triſtitia eſt de malo præſenti, timor de malo futuro. In alio verò, quia triſtitia cùm ſit in concupiſcibili, reſpicit malum abſolutè: unde poteſt eſſe de quocunque malo, ſive parvo, ſive magno: timor verò cùm ſit in iraſcibili, reſpicit malum cum quadam arduitate ſeu difficultate: quæ tollitur, inquantum aliquid ſubiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ ſunt futura, de quibus triſtamur cùm ſunt præſentia; ſed aliqua, quæ ſcilicet ſunt ardua.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſpes eſt de bono quod quis poteſt adipiſci. Poteſt autem aliquis adipiſci bonum vel per ſe, vel per alium: & ideo ſpes poteſt eſſe de actu virtutis, qui eſt in poteſtate noſtra conſtitutus, ſed timor eſt de malo quod non ſubiacet noſtræ poteſtati: & ideo, ſemper malum quod timetur eſt à cauſa extrinſeca; bonum autem quod ſperatur, poteſt eſſe & à cauſa intrinſeca & à cauſa extrinſeca.

* q. 41. a. 4. ad 3. AD QUARTUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt *, verecundia non eſt timor de actu ipſo peccati, ſed de turpitudine, vel ignominia quæ conſequitur ipſum, quæ eſt à cauſa extrinſeca.

ARTICULUS IV.

Utrum timor ipſe timeri poſſit.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd timor timeri non poſſit. Omne enim quod timetur, timendo cuſtoditur, ne amittatur: ſicut ille qui timet amittere ſanitatem, timendo cuſtodit eam: ſi igitur timor timeatur, timendo ſe cuſtodiet homo ne timeat: quod videtur eſſe inconveniens.

§ 2. Præterea, Timor eſt quædam fuga: ſed nihil fugit ſeipſum: Ergo timor non timet timorem.

§ 3. Præterea, Timor eſt de futuro: ſed ille qui timet, iam habet timorem: non ergo poteſt timere timorem.

SED CONTRA eſt, quod homo poteſt amare amorem, & dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione poteſt timere timorem.

CONCLUSIO.

Poteſt timor timeri prout ex aliqua extrinſeca cauſa provenit, non autem ut ſubiacet humanæ voluntati.

* in prae. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.) * illud ſolùm habet rationem terribilis, quod ex cauſa extrinſeca provenit, non autem quod provenit ex voluntate noſtra: timor autem partim provenit ex cauſa extrinſeca, & partim ſubiacet voluntati. Provenit quidem ex cauſa extrinſeca, inquantum eſt paſſio quædam conſequens phantaſiam imminentis mali: & ſecundum hoc poteſt aliquis timere timorem, ne ſcilicet immineat ei neceſſitas timendi propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Subiacet autem voluntati inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo poteſt timorem repellere. Et ſecundum hoc timor non poteſt timeri, ut dicit Aug. in lib. 83. † Tõ. 4. q. 33. q. † Sed quia rationibus, quas inducit, aliquis poſſet uti ad oſtendendum, quòd timor nullo modo timeatur: ideo ad eas reſpondendum eſt (qu. 33.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non omnis timor eſt unus timor; ſed ſecundum diverſa, quæ timentur, ſunt diverſi timores: nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis præſervet ſe ab alio timore, & ſic cuſtodiat ſe non timentem illo timore.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm ſit alius timor quo timetur malum imminens, & alius timor quo timetur ipſe timor mali imminentis: non ſequitur quòd idem fugiat ſeipſum, vel quod ſit idem fuga ſuiipſius.

AD TERTIUM dicendum, quòd propter diverſitatem timorum iam dictam, timore præſenti poteſt homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V.

Utrum repentina magis timeantur.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd inſolita & repentina non ſint magis terribilia. Sicut enim ſpes eſt de bono, ita timor eſt de malo: ſed experientia facit ad augmentum ſpei in bonis: Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

§ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Rhet. (cap. 5.) * quod *magis timentur non qui acutæ ſunt iræ, ſed mites & aſtuti*. Conſtat autem quod illi qui acutæ iræ ſunt, magis habent ſubitos motus. Ergo ea quæ ſunt ſubita, ſunt minus terribilia.

§ 3. Præterea, *Quæ ſunt ſubita, minus conſiderari poſſunt*: ſed tantò aliqua magis timentur, quantò magis conſiderantur: unde Philoſophus dicit in 3. Ethic. * quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam: qui ſi cognoverint quòd aliud ſit quam ſuſpicantur, fugiunt*, ergo repentina minus timentur.

* l. 2. conf. cap. 6. a med. t. 1. SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 2. Confeſſ. * Timor inſolita & repentina exhorreſcit, rebus quæ amantur adverſantia, dum præcavet ſecuritati.

CONCLUSIO.

Inſolita & repentina mala, cum maiora & magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt * objectum timoris eſt malum imminens, quod non de facili repelli poteſt, hoc autem ex duobus contingit, ſcilicet ex magnitudine mali, & ex debilitate timentis: ad utrumque autem horum operatur quod aliquid ſit inſolitum & repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens maius appareat: omnia enim corporalia, & bona & mala, quantò magis conſiderantur, minora apparent: & ideo ſicut per diuturnitatem dolor præſentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 3. de Tuſculanis quæſtionibus *, ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundò, *aliquid eſſe inſolitum & repentinum* facit ad debilitatem timentis, inquantum ſubtrahit remedia quæ homo poteſt præparare ad repellendum futurum malum, quæ eſſe non poſſunt quando ex improviſo malum occurrit. * Art. 3. * lib. 3. aliquantulum à med. loco citato in arg.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectum ſpei eſt bonum quod quis poteſt adipiſci: & ideo ea quæ augmentant poteſtatem hominis, nata ſunt augere ſpem; & eadem ratione diminuere timorem, quia timor eſt de malo, cui non de facili poteſt reſiſti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo ſicut auget ſpem, ita diminuit timorem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illi qui habent iram acutam, non occultant eam: & ideo nocumenta ab eis illata non ita ſunt repentina quin prævideantur, ſed homines mites & aſtuti occultant iram, & ideo nocumentum quod ab eis imminet, non poteſt prævideri, ſed ex improviſo advenit, & propter hoc Philoſophus * dicit, quod tales magis timentur. * loco citato in argum.

AD TERTIUM dicendum, quòd per ſe loquendo bona vel mala corporalia in principio maiora apparent: cuius ratio eſt quia *unumquodque magis apparet, contrario iuxta ſe poſito*. Unde cum aliquis ſtatim à paupertate ad divitias tranſit, propter paupertatem præexiſtentem divitias magis æſtimat: & è contrario, divites ſtatim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent, & propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur eſſe malum. Sed poteſt propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat, putà cum hoſtes ſe inſidioſè occultant: & tunc verum eſt, quod malum ex diligenti conſideratione ſit terribilius.

ARTICULUS VI.

Utrum ea contra quæ non eſt remedium, magis timeantur.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd ea quæ non habent remedium, non ſunt magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua ſpes ſalutis, (ut ſuprà dictum eſt art. 2.) ſed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet ſpes ſalutis: ergo talia mala nullo modo timentur. * art. 2.

§ 2. Præterea, Malo mortis nullum remedium adhiberi poteſt, non enim ſecundum naturam poteſt eſſe reditus à morte ad vitam: non tamen mors maximè timetur; ut dicit Philoſophus in Rhetor. * non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent. * l. 2. rhet. c. 5. circa pr. tom. 6.

§ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 1. Ethicor. (cap. 4. vel 5.) † quod *non eſt magis bonum quod eſt diuturnius, eo quod eſt unius diei: neque quod eſt perpetuum, eo quod non eſt perpetuum*: ergo eadem ratione neque maius malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, niſi propter diuturnitatem vel perpetuitatem: ergo propter hoc non ſunt peiora, vel magis timenda. † l. 1. eth. c. 6. parum ante med. to. 5.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Rhetoric. * quod *inter timenda ſunt terribiliora, quæcunque ſi peccaverint corrigi non contingit, aut quorum auxilia non ſunt, aut non facilia*. * l. 2. rhet. c. 5 circa med. t. 6.

CONCLUSIO.

Mala quæ non vitari vel non ita facilè poſſunt, magis timenda etiam ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd objectum timoris eſt malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non ſolum ſecundum ſpeciem ipſius mali, ſed etiam ſecundum circunſtantias, ut ex ſuprà dictis apparet (qu. 18. art. 3.) * inter cæteras autem circunſtantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali: ea enim quæ ſunt in tempore, ſecundum durationem temporis quodammodo menſurantur. Unde, ſi pati aliquid in tempore tanto eſt malum, *pati idem in duplo tempore* apprehenditur ut duplatum: & ſecundum hanc rationem pati idem in infinito tempore (quod eſt perpetuò pati) habet quodammodo infinitum augmentum: mala autem quæ poſtquam advenerint, non poſſunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna: & ideo maximè redduntur timenda. * qu. 18. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd remedium mali eſt duplex. Unum per quod impeditur futurum malum, ne adveniat: & tali remedio ſublato aufertur ſpes, & per conſequens timor. Unde

Digitized by Google

Unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali eſt, quo malum iam præſens removetur: & de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quòd licet mors ſit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut ſuprà dictum eſt (art. 2.) *

* Art. 2.

Ad tertium dicendum, quòd Philoſophus ibi loquitur de *per ſe bono*, quòd eſt bonum ſecundum ſpeciem ſuam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, ſed propter naturam ipſius boni.

QUÆSTIO XLIII.

De cauſa timoris, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſa timoris.

Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum cauſa timoris ſit amor.

¶ Secundò, utrum cauſa timoris ſit defectus.

Articulus Primus.

Vtrum cauſa timoris ſit amor.

Inf. ar. 2. co. Et 2. 2. qu. 19. a. 4. ad 3. Et pſ. 18. co. 9. * tract. 9. aut med. † lib. 2. Rhet. c. 5. tom. 6. * qu. 42. art. 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd amor non ſit cauſa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, eſt cauſa ejus: ſed *timor introducit amorem charitatis*, ut Auguſtinus dicit ſuper Canonicam Ioan. * ergo timor eſt cauſa amoris, & non è converſo.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in Rhet. (lic. 2. cap. 5.) † quod *illi maximè timentur à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*: ſed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus, quàm ad amorem: ergo timor magis cauſatur ab odio, quam ab amore.

¶ 3. Præterea, Suprà dictum eſt *, quòd ea quæ ſunt à nobis ipſis, non habent rationem terribilium, ſed ea quæ ex amore, maximè proveniunt ex intimo cordis: ergo timor ex amore non cauſatur.

* l. 83. q. q. 33 in princip. tom. 4.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in l. 83. qq. (qu. 33.) * *Nulli dubium eſt non aliam eſſe metuendi cauſam, niſi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiſcamur ſperatum.* Omnis ergo timor cauſatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur eſt cauſa timoris.

Conclusio.

Cùm nulla alia timoris cauſa ſit, niſi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiſcamur ſperatum, amor eſt timoris cauſa.

Respondeo dicendum, quòd objecta paſſionum animæ ſe habent ad eas tanquam formæ ad res naturales, vel artificiales: quia paſſiones animæ ſpeciem recipiunt ab objectis, ſicut res prædictæ à ſuis formis. Sicut igitur quicquid eſt cauſa formæ, eſt cauſa rei conſtitutæ per ipſam: ita etiam quicquid & quocunque modo eſt cauſa objecti, eſt cauſa paſſionis. Contingit autem aliquid eſſe cauſam objecti, vel per modum cauſæ efficientis, vel per modum diſpoſitionis materialis: ſicut objectum delectationis eſt bonum apparens, conveniens, coniunctum; cuius cauſa efficiens eſt illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujuſmodi boni: cauſa autem per modum diſpoſitionis materialis, eſt habitus, vel quæcunque diſpoſitio, ſecundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod eſt ei coniunctum. Sic igitur in propoſito, objectum timoris eſt æſtimatum malum futurum, propinquum, cui reſiſti de facili non poteſt; & ideo illud quod poteſt inferre tale malum, eſt cauſa effectiva objecti timoris, & per conſequens ipſius timoris. Illud autem per quod aliquis ita diſponitur, ut aliquid ſit ei tale, eſt cauſa timoris, & objecti ejus per modum diſpoſitionis materialis: & hoc modo amor eſt cauſa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, ſequitur quòd privativum talis boni ſit ei malum, & per conſequens, quòd timeat ipſum tanquam malum.

* q. præc. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ut ſuprà dictum eſt *, timor per ſe & primò reſpicit malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato: & ſic timor per ſe naſcitur ex amore: ſecundariò verò reſpicit ad id per quod provenit tale malum: & ſic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum ſcilicet homo qui timet puniri à Deo, ſervat mandata ejus, & ſic incipit ſperare, & ſpes introducit amorem, ut ſuprà dictum eſt (quæſt. 40. art. 7.)

* qu. 40. art. 7.

Ad secundum dicendum, quòd ille à quo expectamus mala primò quidem odio habetur, ſed poſt quam ab ipſo iam incipiunt ſperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, à principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de eo quod eſt cauſa mali terribilis per modum efficientis: amor autem eſt cauſa ejus per modum materialis diſpoſitionis, ut dictum * eſt.

* In cor. art.

Articulus II.

Vtrum cauſa timoris ſit defectus.

Pſal. 26. co 1.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod defectus non ſit cauſa timoris. Illi enim qui potentiam habent maximè timentur: ſed defectus contrariatur potentiæ: ergo defectus non eſt cauſa timoris.

* lib. 2. rhet. c. 5. tom. 6.

¶ 2. Præterea, Illi qui iam decapitantur maximè ſunt in defectu: ſed tales non timent, ut dicitur in 2. Rhet. (cap. 5.) * ergo defectus non eſt cauſa timoris.

¶ 3. Præterea, *Decertare*, ex fortitudine provenit, non ex defectu: ſed decertantes timent eos qui pro eiſdem decertant ut dicitur in Rhet. (ubi ſup.) * ergo defectus non eſt cauſa timoris.

* l. 2. rhe. c. 5 ante med. c. 6. † et c. 6. c. he poſt med. to. 5.

Sed contra, *Contrariorum contraria ſunt cauſa*: ſed divitiæ & robur, & multitudo amicorum, & poteſtas excludunt timorem, ut dicitur in 2. Rhet. (cap. 2.) † ergo ex defectu horum timor cauſatur.

Conclusio.

Defectus alicuius virtutis ſeu ipſa reſiſtendi imbecillitas ad timorem diſponit; efficit autem timorem virtus & robur quod timetur.

* ar. præ.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt * (a. 1.) duplex cauſa timoris accipi poteſt. Una quidem per modum materialis diſpoſitionis ex parte ejus qui timet; alia per modum cauſæ efficientis ex parte ejus qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus per ſe loquendo eſt cauſa timoris ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non poſſit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad cauſandum timorem requiritur defectus cum aliqua menſura: minor enim eſt defectus qui cauſat timorem futuri mali, quàm defectus conſequens malum præſens, de quo eſt triſtitia: & adhuc eſſet maior defectus, ſi totaliter ſenſus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur. Quantum verò ad ſecundum, virtus & robur per ſe loquendo, eſt cauſa timoris. Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, eſt virtuoſum, contingit quod ejus effectus repelli non poteſt. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex iſta parte cauſat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre: puta propter iniuſtitiam, vel quia ante læſus fuit, vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de cauſa timoris ex parte cauſæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui iam decapitantur, ſunt in paſſione præſentis mali: & ideo ille defectus excedit menſuram timoris.

Ad tertium dicendum, quòd decertantes timent, non propter potentiam qua decertare poſſunt: ſed propter defectum potentiæ ex quo contingit quod ſe ſuperaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus timoris.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum timor faciat contractionem.

¶ Secundò, utrum faciat conſiliativos.

¶ Tertiò, utrum faciat tremorem.

¶ Quartò, utrum impediat operationem.

Articulus Primus.

Vtrum timor faciat contractionem.

Suprà q. 2 4. ar. 3. cor. & q. 4 5. art. 4. ad 1. & 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor & ſpiritus ad interiora revocantur: ſed ex multitudine caloris & ſpirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis: cuius contrarium in timore accidit: non ergo timor facit contractionem.

¶ 2. Præterea, Multiplicatis ſpiritibus & calore in interioribus per contractionem, ſequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus: ſed timentes non emittunt vocem, ſed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

* qu. 41. art. 4. † l. 4. in fol. 4. a prin. lib. * Aug. 4. ethic. ub. circa pr. tom. 5. * l. 1. art. fi. c. 1 1. * qu. 28. art. 3.

¶ 3. Præterea, Verecundia eſt quædam ſpecies timoris, ut ſuprà dictum eſt (qu. 4. art. 4.) * ſed *verecundati rubeſcunt*, ut dicit Tullius 4. de Tuſculanis qu. & Philoſoph. in 4. Eth. † rubor autem faciei non atteſtatur contractioni, ſed contrario: non ergo contractio eſt effectus timoris.

Sed contra eſt, quod Damaſc. dicit in 3. lib. * quod *timor eſt virtus ſecundum ſyſtolen*, id eſt, *ſecundum contractionem.*

Conclusio.

Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora ſe ſe recipit, ita in timentibus calor cum ſpiritibus ad interiora contrahitur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (qu. 28. art. 3.) * in paſſionibus animæ, eſt ſicut formale ipſe motus appetitivæ potentiæ; ſicut autem materiale, tranſmutatio corporis: quorum unum alteri proportionatur. Unde ſecundum ſimilitudinẽ & rationem appetitivi motus ſequitur corporalis tranſmutatio: quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio eſt, quia timor provenit ex phantaſia alicuius mali imminentis, quod difficilè repelli poteſt (ut ſuprà dictum eſt qu. 41. a. 1.) quòd autem aliquid difficile poteſt repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 43. art. 2.) * virtus autem quanto eſt debilior, tanto ad pauciora ſe poteſt extendere: & ideo ex ipſa imaginatione quæ cauſat timorem, ſequitur quædam contractio in appetitu: ſicut etiam videmus in morientibus, quòd natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis: & videmus etiam in civitatibus; quod quando cives timent, retrahunt ſe ab exterioribus, & recurrunt quantum poſſunt ad interiora: & ſecundum ſimilitudinem huius contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalium, ſequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris & ſpirituum ad interiora.

† qu. 41. art. 1. * qu. 43. art. 2.

* in ſect. 27. Prob. 3. & 9. tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Philoſ. dicit in lib. de problematibus *, licet in timentibus retrahantur ſpiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen eſt idem motus ſpirituum in iratis, & timentibus. Nam in iratis propter calorem & ſubtilitatem

Digitized by Google

tatem ſpirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit ſpirituum motus ab inferioribus ad ſuperiora: & ideo congregantur ſpiritus & calor circa cor; ex quo ſequitur quod irati redduntur prompti & audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingroſſantem, ſpiritus moventur à ſuperioribus ad inferiora: quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: & ideo non multiplicantur calor & ſpiritus circa cor, ſed magis à corde refugiunt, & propter hoc timentes non promptè invadunt, ſed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quòd naturale eſt cuilibet dolenti, ſive homini, ſive animali, quòd utatur quocunque auxilio poteſt ad repellendum nocivum præſens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus, vel cornibus; Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus eſt calor & ſpiritus. Et ideo in dolore, natura conſervat calorem & ſpiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum, & ideo, ut Philoſop. dicit in lib. de Problematibus *, quod multiplicatis ſpiritibus introrſum, & calore, neceſſe eſt quod emittantur per vocem: & propter hoc dolentes vix ſe poſſunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris & ſpirituum à corde ad inferiora, ut dictum eſt †: & ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emiſſionem ſpirituum ad ſuperiora per os: & propter hoc timor tacentes facit, & inde eſt etiam quod *timor trementes facit*, ut dicit Philoſophus in lib. de Problematibus (ubi ſup.) *

(* In ſect. 11. Problem. 9. tom. 6. † ad arg. præced. * In ſect. 27. Prob. 1. & 9. tom. 6.)

Ad tertium dicendum, quòd pericula mortis non ſolum contrariantur appetitui animali, ſed etiam contrariantur naturæ: & propter hoc in hujuſmodi timore non ſolùm fit contractio ex parte appetitus, ſed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim diſponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, ſicut quando naturaliter mors imminet: & inde eſt quod *timentes mortem palleſcunt*, ut dicitur in 4. Ethicorum *. Sed malum quod timet verecundia non opponitur naturæ, ſed ſolum appetitui animali: & ideo fit quædam contractio ſecundum appetitum animalem, non autem ſecundum naturam corporalem: ſed magis anima quaſi in ſe contracta vacat ad motionem ſpirituum & caloris. Unde fit eorum diffuſio ad exteriora & propter hoc verecundati rubeſcunt.

(* lib. 4. c. 6. parum à princ.)

ARTICULUS II.

Vtrum timor faciat conſiliativos.

(11. 18. q. 41. a. 9. ad 3. Et q. 54. ar. 2. ad 4. Et q. 119. ar. 9. cor. Et Pſ. 11. col. 2. fin.)

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd timor non faciat conſiliativos. Non enim eſt ejuſdem conſiliativos facere & conſilium impedire, ſed timor conſilium impedit: omnis enim paſſio perturbat quietem quæ requiritur ad bonum uſum rationis. Ergo timor non facit conſiliativos.

¶ 2. Præterea, Conſilium eſt actus rationis de futuris cogitantis & deliberantis: ſed aliquis timor eſt excutiens cogitata, & mentem à ſuo loco removet, ut Tull. dicit in 4. de Tuſc. quæſt * ergo timor non facit conſiliativos, ſed magis impedit conſilium.

(* lib. 4. in fol. 4. à princ. lib.)

¶ 3. Præterea, Sicut conſilium adhibetur ad vitanda mala: ita etiam adhibetur ad conſequenda bona: ſed ſicut timor eſt de malis vitandis, ita ſpes eſt de bonis conſequendis: ergo timor non facit magis conſiliativos, quàm ſpes.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. dicit in 2. * Rhet. (c. 3.) quod *timor conſiliativos facit*.

(* lib. 2. rhet. c. 5. pòſt med. tom. 5.)

CONCLUSIO.

Quamvis non timor, nec ulla animæ paſſio, facultatem conſiliandi præbeat, ſed magis impediat: conſiliativos tamen facere dicitur prout ſollicitos reddit homines ut pro magnis periculis conſilientur.

Respondeo dicendum, quòd aliquis poteſt dici conſiliativus dupliciter. Uno modo à voluntate, ſeu ſollicitudine conſiliandi: & ſic timor conſiliativos facit, quia ut Philoſophus in 3. Ethicorum * dicit. *Conſiliamur de magnis, in quibus quaſi nobis ipſis diſcredimus:* Ea autem quæ timorem incutiunt, non ſunt ſimpliciter mala, ſed habent quandam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur, ut quæ difficiliter repelli poſſunt; tum etiam quia apprehenduntur, ut de propè exiſtentia, ſicut iam dictum (qu. 42. art. 2.) † unde homines maximè in timoribus quærunt conſiliari. Alio modo dicitur aliquis conſiliativus à facultate benè conſiliandi: & ſic nec timor, nec aliqua paſſio conſiliativos facit: quia homini affecto ſecundum aliquam paſſionem videtur aliquid vel maius vel minus, quàm ſit ſecundum rei veritatem, ſicut amanti videntur ea quæ amat, meliora: & timenti, ea quæ timet, terribiliora: & ſic ex defectu rectitudinis iudicii quælibet paſſio quantum eſt de ſe, impedit facultatem benè conſiliandi. Et per hoc patet reſponſio Ad primum.

(* lib. 3. ethic. c. 3. per ò circa med. to. 5. † qu. 42. art. 2.)

Ad secundum dicendum, quòd quanto aliqua paſſio eſt fortior, tantò homo ſecundum ipſam affectus impeditur: & ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo conſiliari, ſed adeo perturbatur in ſuis cogitationibus, quòd conſilium adinvenire non poteſt. Si autem ſit parvus timor, qui ſollicitudinem conſiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; poteſt etiam conferre ad facultatem benè conſiliandi ratione ſollicitudinis conſequentis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ſpes facit conſiliativos, quia ut in 2. Rhet. (cap. 5.) * Philoſophus dicit. *Nullus conſiliatur de his de quibus deſperat*, ſicut nec de impoſſibilibus, ut dicitur in 3. Ethic. † timor tamen facit magis conſiliativos, quàm ſpes, quia ſpes eſt de bono prout poſſumus ipſum conſequi, timor autem de malo prout vix repelli poteſt: & ita magis reſpicit rationem difficilis timor, quàm ſpes; in difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, conſiliamur, ſicut dictum eſt *.

(* lib. 2. c. 5. à medio. † 3. eth. c. 3. * In cor. art.)

ARTICULUS III.

Vtrum timor faciat tremorem.

(Supr. art. 1. ad 2. fi. Et Pſ. 17. co. 7.)

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd tremor non ſit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere: timor autem non videtur cauſare frigus, ſed magis calorem deſiccantem: cuius ſignum eſt, quod timentes ſitiunt, & præcipuè in maximis timoribus: ſicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non cauſat tremorem.

¶ 2. Præterea, Emiſſio ſuperfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimum medicinæ laxativæ ſunt calidæ. Sed hujuſmodi emiſſiones ſuperfluitatum, ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur cauſare calorem, & ſic non cauſat tremorem.

¶ 3. Præterea, In timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter hujuſmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit, videtur ſimiliter quod in omnibus exterioribus membris deberet cauſari tremor ex timore: hoc autem non videtur: non ergo tremor corporis eſt effectus timoris.

Sed contra eſt, quòd Tullius dicit in 4. de Tuſculanis quæſt. * quod *timorem ſequitur tremor, pallor, & dentium ſtrepitus.*

(* lib. 4. in fol. 4. à princ. lib.)

CONCLUSIO.

Quoniam timentes calor deſerit, unde virtutis membra continentis debilitas naſcitur, etiam tremorem ex timore naſci dicendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (a. 1.) in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; & ideo exteriora frigida remanent: & propter hoc in eis accidit tremor, qui cauſatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujuſmodi autem debilitatem maximè facit defectus caloris, qui eſt inſtrumentum quo anima movet, ut dicitur in 2. † de anima (text. 50.)

(* Art. 1. huius q. † lib. 2. text. 50. tom.)

Ad primum ergo dicendum, quòd calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, & maximè verſus inferiora, id eſt, circa nutritivam, & ideo conſumpto humido conſequitur ſitis, & etiam interdum ſolutio ventris, & urinæ emiſſio, & quandoque etiam ſeminis: vel hujuſmodi emiſſio ſuperfluitatum accidit propter contractionem ventris & teſticulorum, ut Philoſophus dicit in lib. de Problematibus *. Unde patet ſolutio Ad secundum.

(* In ſect. 28. Prob. 12 t. 6.)

Ad tertium dicendum, quòd quia in timore, calor deſerit cor, à ſuperioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maximè tremit cor & membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi eſt cor. Unde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor, tremit etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor, unde & ſtrepitus dentium ſequitur: & eadem ratione brachia & manus tremunt. Vel etiam quia hujuſmodi membra ſunt magis mobilia: propter quod & genua tremunt timentibus ſecundum illud Iſa. 35. *Confortate manus diſſolutas, & genua trementia roborate.*

ARTICULUS IV.

Vtrum timor impediat operationem.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd timor impediat operationem. Operatio enim maximè impeditur perturbatione rationis, quæ dirigit in opere: ſed timor perturbat rationem, ut dictum eſt (art. 2.) * Ergo timor impedit operationem.

(* Art. 2. hujus q.)

¶ 2. Præterea, Illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt: ſicut ſi aliquis incedat ſuper trabem in alto poſitam propter timorem de facili cadit; non autem caderet, ſi incederet ſuper eandem trabem in imo poſitam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

¶ 3. Præterea, Pigritia ſive ſegnities eſt quædam ſpecies timoris, ſed pigritia impedit operationem: ergo & timor.

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit ad Philipp. 2. *Cum metu & tremore veſtram ſalutem operamini:* quod non diceret, ſi timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

CONCLUSIO.

Timor impedit operationem ex parte inſtrumentorum, per quæ operatio exercetur: ſed ex parte animæ, ſi ſit timor moderatus, iuvat, & hominem attentius conſiliari & operari facit: ſecus autem ſi ſit immoderatus.

Respondeo dicendum, quòd operatio hominis exterior cauſatur quidem ab anima, ſicut à primo movente, ſed à membris corporeis ſicut ab inſtrumentis. Contingit autem operationē impediri & propter defectum inſtrumenti, & propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur inſtrumentorum corporalium, timor quantum eſt de ſe, ſemper natus eſt impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris: ſed ex parte animæ, ſi ſit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad benè operandum, inquantum cauſat quandam ſollicitudinem, & facit hominem attentius conſiliari & operari. Si verò timor tantum increſcat quòd rationem perturbet; impedit operationem etiam

Digitized by Google

ex parte animæ : ſed de tali amore Apoſtolus non loquitur. Et per hæc patet reſponſio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illi qui cadunt de trabe in alto poſita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem caſus imaginati.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnis timens refugit id quod timet : & ideo cum pigritia ſit timor de ipſa operatione inquantum eſt laborioſa, impedit operationem : quia retrahit voluntatem ab ipſa : ſed timor qui eſt de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QUÆSTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de audacia.
Et circa hoc quæruntur quatuor :
¶ Primò, utrum audacia ſit contraria timori.
¶ Secundò, quomodo audacia ſe habet ad ſpem.
¶ Tertiò, de cauſa audaciæ.
¶ Quartò, de effectu ipſius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum audacia ſit contraria timori.

Sup. qu. 23. art. 1. co fin. Et inf. præſenti qu. art. 3. co. Et 2. 2. q. 123. ar. 3. ad 3. & quæſt. 129. a. 6. ad 2. † l. 83. q. qu. 31. à med illius & q. 34. 4. * l. 2. c. 6. à me. 4. illius. s. 2. † lib. 2. Rhet. c. 5. à me. 1. 6. * lib. 10. met. tex. 13. to. 3.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd audacia non contrarietur timori, dicit enim Auguſt. in lib. 83. † quæſt. (qu. 31. & 34.) quod *audacia vitium eſt*, vitium autem virtuti contrariatur. Cùm ergo timor non ſit virtus, ſed paſſio; videtur quod timori non contrariatur audacia.

¶ 2. Præterea, *Uni unum eſt contrarium* : ſed timori contrariatur ſpes : non ergo contrariatur ei audacia.

¶ 3. Præterea, Unaquæque paſſio excludit paſſionem oppoſitam : ſed id quod excluditur per timorem eſt ſecuritas, dicit enim Auguſt. 2. Confeſ. * quod *timor ſecuritati præcavet*. Ergo ſecuritas contrariatur timori ; non ergo audacia.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Rhetor. † quòd *audacia eſt timori contraria*.

CONCLUSIO.

Cùm timor malum futurum fugiat, audacia verò aggrediatur periculum, manifeſtè invicem contrariantur.

RESPONDEO dicendum, quòd de *ratione contrariorum eſt, quòd maximè à ſe diſtent*, ut dicitur in 10. Metaph. * illud autem quod maximè diſtat à timore eſt audacia ; timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam ſuper ipſum timentem, ſed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam ſupra ipſum periculum. Unde manifeſtè timori contrariatur audacia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ira* & *audacia* & omnium paſſionum nomina dupliciter accipi poſſunt. Uno modo ſecundum quòd important abſolutè motus appetitus ſenſitivi in aliquod objectum bonum vel malum : & ſic ſunt nomina paſſionum. Alio modo ſecundum quod ſimul cum hujuſmodi motu important receſſum ab ordine rationis, & ſic ſunt nomina vitiorum ; & hoc modo loquitur Aug. de audacia : ſed nos loquimur nunc de audacia ſecundum primum modum.

† qu. 25. art. 2. & q. 40. a. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd uni ſecundum idem non ſunt plura contraria, & ſic dictum eſt ſuprà (qu. 23. art. 2. & qu. 40. art. 4.) † quod paſſiones iraſcibilis habent duplicem contrarietatem, unam ſecundum oppoſitionem *boni* & *mali* : & ſic timor contrariatur ſpei, aliam ſecundum operationem acceſſus & receſſus : & ſic timori contrariatur audacia, ſpei verò deſperatio.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſecuritas non ſignificat aliquid contrarium timori, ſed ſolam timoris excluſionem : ille enim dicitur eſſe ſecurus qui non timet. Unde ſecuritas opponitur timori ſicut privatio, audacia autem ſicut contrarium : & ſicut contrarium includit in ſe privationem, ita audacia ſecuritatem.

ARTICULUS II.

Utrum audacia conſequatur ſpem.

Supr. qu. 25. ar. 3. cor. Et inf. præſ. q. a. 3. co. Et 2. 2. q. 123. a. 2. ad 1. & q. 129. a. 3. cor. Et ver. qu. 25. ar. 5. ad 3. Et 3. Ethic. 4. col. 3. * l. 3. eth. c. 6 & 7. tom. 5. † qu. 40. art. 1. * l. 2. Rh. c. 5 poſt med. 6. † l. 3. eth. c. 8 poſt med. c. 5. * qu. 22.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur, quòd audacia non conſequatur ſpem. Audacia enim eſt reſpectu malorum & terribilium, ut dicitur in 3. Ethic. * ſpes autem reſpicit bonum (ut ſuprà dictum eſt qu. 40. art. 1. †) ergo habent diverſa objecta, & non ſunt unius ordinis. Ergo audacia non conſequitur ſpem.

¶ 2. Præterea, Sicut audacia contrariatur timori, ita deſperatio ſpei : ſed timor non ſequitur deſperationem, quinimo deſperatio excludit timorem, ut Philoſophus dicit in 2. * Rhet. Ergo audacia non conſequitur ſpem.

¶ 3. Præterea, Audacia intendit quoddam bonum ſcilicet victoriam : ſed tendere in bonum arduum pertinet ad ſpem. Ergo audacia eſt idem ſpei ; non ergo conſequitur ſpem.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 3. Ethicor. (ut ſup. qu. 40. art. 5.) *quod illi qui ſunt bonæ ſpei, ſunt audaces.* Videtur ergo audacia conſequi ſpem.

CONCLUSIO.

Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis proſecutio, ſpem, eámque vehementem conſequitur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut iam pluries dictum eſt *, omnes hujuſmodi paſſiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent : omnis autem motus appetitivæ potentiæ, reducitur ad proſecutionem vel fugam : proſecutio autem vel fuga eſt alicuius, & per ſe, & per accidens : per ſe quidem eſt proſecutio boni, fuga verò mali ; per accidens autem poteſt proſecutio eſſe mali propter aliquod bonum adiunctum : & fuga boni, propter aliquod malum adiunctum : quod autem eſt per accidens, ſequitur ad id quod eſt per ſe : & ideo proſecutio mali ſequitur proſecutionem boni, ſicut & fuga boni ſequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor paſſiones : nam proſecutio boni pertinet ad ſpem, fuga mali ad timorem : proſecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga verò boni pertinet ad deſperationem. Unde ſequitur quod audacia conſequitur ad ſpem. Ex hoc enim quod aliquis ſperat ſuperare terribile imminens, ex hoc audacter inſequitur ipſum. Ad timorem verò inſequitur deſperatio : ideo enim aliquis deſperat, quia timet difficultatem quæ eſt circa bonum ſperandum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio ſequeretur, ſi *bonum* & *malum* eſſent objecta non habentia ordinem adinvicem : ſed quia *malum* habet aliquem ordinem ad *bonum* (eſt enim poſterius bono, ſicut privatio habitu) ideo audacia quæ inſequitur *malum* eſt poſt ſpem, quæ inſequitur *bonum*.

AD SECUNDUM dicendum, quod etſi bonum ſimpliciter ſit prius quàm malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono : ſicut inſecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo ſicut ſpes eſt prior quam audacia, ita timor eſt prior quàm deſperatio : & ſicut ex timore non ſemper ſequitur deſperatio, ſed quando fuerit intenſus : ita ex ſpe non ſemper ſequitur audacia, ſed quando fuerit vehemens.

AD TERTIUM dicendum, quòd audacia licet ſit circa malum cui conjunctum eſt bonum victoriæ ſecundum æſtimationem audacis : tamen reſpicit *malum*, bonum verò adiunctum reſpicit ſpes. Et ſimiliter deſperatio reſpicit bonum directè quod refugit. Malum verò adiunctum reſpicit timor. Unde propriè loquendo audacia non eſt pars ſpei, ſed ejus effectus : ſicut nec deſperatio eſt pars timoris, ſed ejus effectus, & propter hoc etiam audacia principalis paſſio eſſe non poteſt.

ARTICULUS III.

Utrum defectus aliquis ſit cauſa audaciæ.

Sup. qu. 25. art. 3. cor. * In ſect. 27. problem. 4. tom. 6. † l. 2. Rh. c. 5 à med. à me. 1. 6. * l. 3. eth. c. 8 circa me. to. 5. † l. 2. Rh. cap. 5 à me. to. 6.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd defectus aliquis ſit cauſa audaciæ. Dicit enim Philoſoph. in lib. de Problematib. * quòd *amatores vini ſunt fortiores & audaces* : ſed ex vino ſequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia cauſatur ex defectu.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Rhet. (ubi ſup.) quod *inexperti periculorum ſunt audaces* : ſed inexperientia defectus quidam eſt : ergo audacia ex defectu cauſatur.

¶ 3. Præterea, *Iniuſta paſſi, audaciores eſſe ſolent : ſicut etiam beſtiæ cùm percutiuntur* : ut dicitur 3. Ethicorum * : ſed iniuſtum pati ad defectum pertinet : ergo audacia ex aliquo defectu cauſatur.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 2. Rhetor. (ubi ſup.) † quòd *cauſa audaciæ eſt cùm in phantaſia ſpes fuerit ſalutarium, ut propè exiſtentium : timendorum autem aut non entium, aut longè entium.* Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad ſalutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, eſt cauſa audaciæ.

CONCLUSIO.

Cùm nullus defectus valeat ſpem cauſare, & timorem per ſe propellere, non poteſt etiam in aliquo, per ſe audaciam cauſare, ſed fortè per accidens.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (a. 2.) † audacia conſequitur ſpem, & contrariatur timori. Unde quæcunque nata ſunt cauſare ſpem, vel excludere timorem, ſunt cauſa audaciæ. Quia verò timor & ſpes, & etiam audacia cùm ſint paſſiones quædam, conſiſtunt in motu appetitus, & in quadam tranſmutatione corporali ; dupliciter poteſt accipi cauſa audaciæ, ſive quantum ad provocationem ſpei, ſive quantum ad excluſionem timoris : uno modo quidem ex parte appetitivi motus, alio verò modo ex parte tranſmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motus qui ſequitur apprehenſionem, provocatur ſpes cauſans audaciam, per ea quæ faciunt nos æſtimare quod poſſibile ſit adipiſci victoriam, vel ſecundum propriam potentiam : ſicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, & alia hujuſmodi ; ſive per potentiam aliorum, ſicut multitudo amicorum, vel quorumcunque auxiliantium, & præcipuè ſi homo confidat de auxilio divino. Unde illi, qui ſe benè habent ad divina, audaciores ſunt, ut etiam Philoſophus dicit in 2. Rhetor. * Timor autem excluditur ſecundum iſtum modum per remotionem terribilium appropinquantium, putà quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia nõ videt aliquod periculum imminere : illis enim videntur maximè pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte verò tranſmutationis corporalis cauſatur audacia per provocationem ſpei, & excluſionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor, unde Philoſophus † dicit in lib. de partibus animalium (l. 3. c. 4.) quod *illi qui habent parvum cor ſecundum quantitatem, ſunt magis audaces, & animalia habentia magnum cor ſecundum quantitatem ſunt timida* : quia calor naturalis non tantum poteſt calefacere magnũ cor, ſicut parvũ ; ſicut ignis non tantùm poteſt calefacere magnam domum ſicut parvam : & in lib. † de Problematibus (ubi ſup.) dicit, quod *habentes magnum pulmonem ſanguineum ſunt audaciores propter caliditatem cordis exinde conſequentem*, & idem dicit, quòd *vini amatores ſunt magis audaces propter caliditatem vini*. Unde & ſuprà dictum eſt (qu. 40. art. 6.) * quod ebrietas

† Ar. 2. * l. 2. rhet. c. 5. non procul à fi. c. 6. † l. 3. c. 4. tom. 4. † In ſect. 27. Problem. 4. 5. * qu. 40. art. 6.

ebrietas facit ad bonitatem ſpei. Caliditas enim cordis repellit timorem & cauſat ſpem, propter cordis extenſionem & amplificationem

Ad primum ergo dicendum, quòd ebrietas cauſat audaciam, non inquantum eſt defectus, ſed inquantum facit cordis dilatationem, & inquantum etiam facit æſtimationem cujuſdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ſunt inexperti periculorum ſunt audaciores, non propter defectum, ſed per accidens: inquantum ſcilicet propter inexperientiam neque debilitatem ſuam cognoſcunt, neque præſentiam periculorum: & ita per ſubtractionem cauſæ timoris ſequitur audacia.

* lib. 2. Rhet. c. 5. in fine to. 6.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Philoſoph. dicit in 2.* Rhet. (ubi ſup.) *Injuſtum paſſi redduntur audaciores, quia æſtimant quòd Deus injuſtum paſſis auxilium ferat*, & ſic patet quòd nullus defectus cauſat audaciam niſi per accidens; inquantum ſcilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram, vel æſtimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte ſui.

ARTICULUS IV.

Vtrum audaces ſint promptiores in principio quàm in fine, in ipſis periculis.

3. moral. lib. 4. c. 3. * qu. 44. art. 3. & 41. art. 1. † in ſect. 27. Pro. 3. ar. 6.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd audaces non ſunt promptiores in principio, quam in ipſis periculis. Tremor enim ex timore cauſatur; qui contrariatur audaciæ: ut ex dictis patet * Sed audaces quandoque in principio tremunt: ut Philoſophus dicit in lib. de Problematibus †; ergo non ſunt promptiores in principio quàm in ipſis periculis exiſtentes.

¶ 2. Præterea, Per augmentum objecti augetur paſſio: ſicut, ſi bonum eſt amabile, & magis bonum eſt magis amabile: ſed arduum eſt objectum audaciæ: augmentato ergo arduo, augmentatur audacia: ſed magis fit arduum & difficile periculum quando eſt præſens. Ergo debet tunc magis creſcere audacia.

* l. 1. rh. c. 4 in fi. & lib. 3. Eth. c. 8. tom. 5. & 6. † l. 3. eth. c. 7. poſt med. t. 5.

¶ 3. Præterea, Ex vulneribus inflictis provocatur ira, ſed ira cauſat audaciam. Dicit enim Philoſophus in 1. Rhetoric. * quòd *ira eſt auſivum*, ergo quando jam ſunt in ipſis periculis, & percutiuntur, videtur quòd magis audaces reddantur.

Sed contra eſt, quod dicitur in 3. Ethicorum †, quod *audaces prævolantes ſunt & volantes ante pericula, in ipſis autem diſcedunt.*

CONCLUSIO.

Audaces promptiores ſunt in periculis in principio, quam in fine, fortes verò cùm ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, è contra ſe habent.

Respondeo dicendum, quòd audacia, cùm ſit quidam motus appetitus ſenſitivi, ſequitur apprehenſionem ſenſitivæ virtutis: virtus autem ſenſitiva non eſt collativa, nec inquiſitiva ſingulorum quæ circunſtant rem: ſed ſubitum habet judicium. Contingit autem quandoque quòd ſecundum ſubitam apprehenſionem non poſſunt cognoſci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt: unde ſurgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipſum periculum, ſentiunt majorem difficultatem, quàm æſtimaverunt: & ideo deficiunt. Sed ratio eſt diſcuſſiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio: & ideo fortes qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remiſſi; quia non paſſi, ſed cum deliberatione debita aggrediuntur: quando autem ſunt in ipſis periculis, non experiuntur aliquid improviſum, ſed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt, ideo magis perſiſtunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur; cujus boni voluntas in eis perſeverat, quantacunque ſint pericula; audaces autem propter ſolam æſtimationem facientem ſpem, & excludentem timorem, ſicut dictum eſt (art. 1.) *

* 1. pro.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, ſicut etiam in timentibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor. In timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quòd objectum amoris eſt ſimpliciter bonum: unde augmentatum ſimpliciter augmentat amorem: ſed objectum audaciæ eſt compoſitum ex bono & malo, & motus audaciæ in malum præſupponit motum ſpei in bonum: & ideo ſi tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat ſpem, non ſequetur motus audaciæ, ſed diminuetur, ſi autem ſit motus audaciæ, quanto majus eſt periculum, tanto major audacia reputatur.

* qu. ſeq. 2. 4.

Ad tertium dicendum, quòd ex læſione non cauſatur ira niſi ſuppoſita aliqua ſpe, ut infra dicetur: * & ideo ſi fuerit tantum periculum, quod excedat ſpem victoriæ, non ſequetur ira: ſed verum eſt quòd ſi ira ſequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI.

De ira ſecundum ſe, in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ira. Et Primò, de ira ſecundum ſe. Secundò, de cauſa factiva iræ & remedio ejus. Tertio, de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum ira ſit paſſio ſpecialis.
¶ Secundò, utrum objectum iræ ſit *bonum*, an *malum*.
¶ Tertiò, utrum ira ſit in concupiſcibili.
¶ Quartò, utrum ira ſit cum ratione.
¶ Quintò, utrum ira ſit naturalior quàm concupiſcentia.
¶ Sextò, utrum ira ſit gravior quam odium.
¶ Septimò, utrum ira ſit ad illos ſolùm, ad quos eſt juſtitia.
¶ Octavò, de ſpeciebus iræ.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum ira ſit ſpecialis paſſio.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ira non ſit paſſio ſpecialis. Ab ira enim denominatur potentia iraſcibilis: ſed hujus potentiæ non eſt una tantum paſſio, ſed multæ. Ergo ira non eſt paſſio ſpecialis.

2. 2. qu. 158. a. 8. co. & 3. d. 15 q. 2. a. 2. cor.

¶ 2. Præterea, Cuilibet paſſioni ſpeciali eſt aliquid contrarium, ut patet inducenti per ſingula: ſed iræ non eſt aliqua paſſio contraria, ut ſuprà dictum eſt (qu. 23. art. 3.) * Ergo ira non eſt paſſio ſpecialis.

* qu. 23. art. 3.

¶ 3. Præterea, Una ſpecialis paſſio non includit aliam, ſed ira includit multas paſſiones: eſt enim cum triſtitia, & cum ſpe, & cum delectatione, ut patet per Philoſophum in 2. Rhet. * Ergo ira non eſt paſſio ſpecialis.

* l. 2. rhe. c. 2. & 3. tom. 6. † Dam. l. 2. c. 16. lib. 4. inf. 4. à prin. l. & fol. 5.

Sed contra eſt, quòd Damaſc. † ponit iram *ſpecialem paſſionem*. Et ſimiliter Tullius 4. de Tuſcul. quæſtionibus.

CONCLUSIO.

Ira non eſt paſſio generalis, quod cauſa ſit multarum paſſionum, ſed condividitur aliis animæ paſſionibus: eſt autem generalis paſſio, prout ex concurſu multarum paſſionum cauſatur.

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur *generale* dupliciter. Uno modo *per prædicationem*, ſicut animal eſt generale ad omnia animalia. Alio modo *per cauſam*, ſicut ſol eſt cauſa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, ſecundum Dionyſ. in 4. cap. de div. nom. * Sicut enim genus continet multas differentias poteſtate ſecundum ſimilitudinem materiæ: ita cauſa agens continet multos effectus ſecundum virtutem activam, contingit autem aliquem effectum ex concurſu diverſarum cauſarum produci. Et quia omnis cauſa aliquo modo in effectu manet: poteſt etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum cauſarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas cauſas quodammodo in actu. Primo ergo modo ira non eſt *paſſio generalis*, ſed condiviſa aliis paſſionibus, ut ſuprà dictum eſt. (qu. 23. art. 1. & 4.) † Similiter autem nec ſecundo modo, non eſt enim cauſa aliarum paſſionum, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 25. art. 1.) ſed per hunc modum poteſt dici *generalis paſſio* amor: ut patet per Aug. in 14. lib. de civit. Dei (cap. 7. & 8. †. Amor enim eſt prima radix omnium paſſionum, ut ſuprà dictum eſt. (qu. 25. art. 2.) * Sed tertio modo poteſt dici paſſio *generalis*, inquantum ex concurſu multarum paſſionum cauſatur: non enim inſurgit motus iræ, niſi propter aliquam triſtitiam illatam, & niſi adſit deſiderium & ſpes ulciſcendi: quia ut Philoſophus dicit in 2. Rhet. (ubi ſup.) † iratus habet ſpem puniendi: appetit enim vindictam, ut ſibi poſſibilem. Unde, ſi fuerit multum excellens perſona, quæ nocumentum intulit, non ſequitur ira: ſed ſolum triſtitia, ut Avicen. dicit in lib. de anima.

* cap. 4. circa princip. illius.

† qu. 23. a. 1. & 4. * qu. 25. art. 1. † l. 1. c. 4. 7. & 8. tom. 5. * qu. 25. art. 2. † l. 2. rh. c. 2. circa princip. tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd vis iraſcibilis denominatur ab ira: non quia omnis motus hujus potentiæ ſit ira, ſed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ: & inter alios ejus motus, iſte eſt manifeſtior.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc ipſo, quod ira cauſatur ex contrariis paſſionibus, ſcilicet à ſpe quæ eſt boni, & à triſtitia quæ eſt mali, includit in ſeipſa contrarietatem: & ideo non habet contrarium extra ſe, ſicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, niſi quæ eſt ſimplicium colorum, ex quibus cauſantur.

Ad tertium dicendum, quòd ira includit multas paſſiones, non quidem ſicut genus ſpecies, ſed magis ſecundum continentiam cauſæ & effectus.

ARTICULUS II.

Vtrum objectum iræ ſit bonum vel malum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd objectum iræ ſit malum. Dicit enim Greg. Nyſſen. * quod *ira eſt quaſi armigera concupiſcentiæ*, inquantum ſcilicet impugnat id quod concupiſcentiam impedit: ſed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira reſpicit *malum* tanquam objectum.

Inf. ar. 6. cor. * l. 4. c. 13. à me.

¶ 2. Præterea, Ira, & odium conveniunt in effectu. Utriuſque enim eſt inferre nocumentum alteri: ſed odium reſpicit *malum* tanquam objectum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 29. art. 1.) * Ergo etiam & ira.

* qu. 29. art. 1. * lib. 7. Eth. c. 6. poſt med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Ira cauſatur ex triſtitia. Unde Philoſophus dicit in 7. Ethicor. * quod *ira operatur cum triſtitia*: ſed triſtitiæ objectum eſt *malum*, ergo & iræ.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in 2. Confeſſ. (cap. 8.) † quod *ira* appetit *vindictam*: ſed appetitus vindictæ eſt appetitus boni, cùm vindicta ad juſtitiam pertineat: Ergo objectum iræ eſt bonum.

† l. 2. confeſ. cap. 6. à med. & 14. de civit. cap. 5. tom. 5.

¶ 4. Præterea, Ira ſemper eſt cum ſpe: unde & delectationem cauſat, ut dicit Philoſophus in 2. Rhet. * ſed ſpei & delectationis objectum eſt *bonum*, ergo & iræ.

* l. 2. rh. cap. 2. non remotè à pr. t. 6.

CONCLUSIO.

Cum ira motus in vindictam ut bonum, & in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium & nocivum tendat: ipſam non tantum bonum, ſed & malum pro objecto reſpicere dicendum.

Respondeo dicendum, quòd motus appetitivæ virtutis ſequitur actum virtutis apprehenſivæ: vis autem apprehenſiva dupliciter aliquid apprehendit. Uno modo per modum incomplexi; ſicut cùm intelligimus quid eſt homo. Alio modo per modum complexi, ſicut cum intelligimus album ineſſe homini. Unde utroque modo vis appetitiva poteſt tendere in *bonum* & *malum*

Digitized by Google

per modum quidem ſimplicis & incomplexi, cùm appetitus ſimpliciter ſequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum; tales motus ſunt deſiderium, & ſpes, delectatio & triſtitia, & alia hujuſmodi. Per modum autem complexi, ſicut cùm appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum inſit, vel ſit circa alterum vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc: ſicut manifeſtè patet in amore & odio, amamus enim aliquem, inquantum volumus ei ineſſe aliquod bonum: odimus autem aliquem, inquantum volumus ei ineſſe aliquod malum, & ſimiliter eſt in ira: quicunque enim iraſcitur, quærit vindicari de aliquo, & ſic motus iræ tendit in duo, ſcilicet in ipſam vindictam quam appetit & ſperat ſicut quoddam bonum; unde & de ipſa delectatur: tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium & nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Eſt autem duplex differentia attendenda circa hoc, iræ ad odium & ad amorem. Quorum prima eſt, quod ira ſemper reſpicit duo objecta: amor vero & odium quandoque reſpiciunt unum objectum tantum: ſicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid hujuſmodi, aut etiam odire. Secunda eſt, quia utrumque objectum, quod reſpicit amor, eſt *bonum*: vult enim amans bonum alicui tanquam ſibi convenienti. Utrumque vero eorum, quæ reſpicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira reſpicit unum objectum ſecundum rationem boni, ſcilicet vindictam quam appetit, & aliud ſecundum rationem mali, ſcilicet hominem nocivum de quo vult vindicari: & ideo eſt paſſio quodammodo compoſita ex contrariis paſſionibus.

Et per hoc patet reſponſio ab objecta.

ARTICULUS III.

Utrum ira ſit in concupiſcibili.

[2. 2. qu. 162. a. 3. co. & 3. d. 26. qu. 1. & 22. cor. & ſenſu eo. 3. fin.]

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ira ſit in concupiſcibili. Dicit enim Tullius in 4. de Tuſculan. quæſtionibus, quod *ira eſt libido quædam*: ſed libido eſt in concupiſcibili. Ergo & ira.

¶ 2. Præterea. Auguſt dicit in regula, quòd ira creſcit in odium. Et Tullius dicit in eodem libro, (Tuſculanarum quæſtionum) quod *odium eſt ira inveterata*: ſed odium eſt in concupiſcibili ſicut amor. Ergo ira eſt in concupiſcibili.

[* l. 4. in fol. 4. & 5. à pri. fibri. † Dam. l. 2. in c 16. & Nyſſ. l. 4. c. 14]

¶ 3. Præterea, Damaſcen. & Greg. Nyſſen. * dicunt quod *ira componitur ex triſtitia & deſiderio*: ſed utrumque horum eſt in concupiſcibili. Ergo ira eſt in concupiſcibili.

SED CONTRA, vis concupiſcibilis eſt alia ab iraſcibili. Si igitur ira eſſet in concupiſcibili, non denominaretur ab ea vis iraſcibilis.

CONCLUSIO.

Ira cùm reſpiciat vindictam, & eum de quo vindicta quæritur, quæ ardua & difficilia ſunt; in vi iraſcibili eſt, non autem in concupiſcibili, cujus paſſiones bonum vel malum reſpiciunt abſolutè.

[† qu. 23. art. 1.] [† Ar. præ.]

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (qu. 23. art. 1.) † paſſiones iraſcibilis in hoc differunt à paſſionibus concupiſcibilis, quod objecta paſſionum concupiſcibilis ſunt *bonum & malum* abſolutè: objecta autem paſſionum iraſcibilis ſunt *bonum & malum* cum quadam elevatione & arduitate. Dictum eſt autem, (art. 2.) † quod ira reſpicit duo objecta, ſcilicet vindictam, quam appetit: & eum de quo vindictam quærit; & circa utrumque quandam arduitatem ira requirit: non enim inſurgit motus iræ niſi aliqua magnitudine circa utrumque exiſtente. *Quæcumque enim nihil ſunt, aut modica valde nullo modo digna æſtimamus*, ut dicit Philoſophus in 2. † Rhet. (ubi ſup.) unde manifeſtum eſt, quod ira non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili.

[† lib. de Rhet. c. 2. non remotè à princ. tom. 6.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuſcumque boni futuri, non habita diſcretione ardui, vel non ardui. Et ſecundum hoc ponit iram ſub libidine, inquantum eſt appetitus vindictæ: ſic autem libido communis eſt ad iraſcibilem & concupiſcibilem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ira dicitur creſcere in odium, non quod eadem numero paſſio, quæ prius fuit ira, poſtmodum fiat odium per quandam inveterationem, ſed per quandam cauſalitatem: ira enim per diuturnitatem cauſat odium.

[* qu. 25. art. 1.]

AD TERTIUM dicendum, quòd ira dicitur componi ex triſtitia & deſiderio, non ſicut ex partibus, ſed ſicut ex cauſis. Dictum eſt autem ſuprà (qu. 25. art. 1.) quod paſſiones concupiſcibilis ſunt cauſæ paſſionum iraſcibilis.

ARTICULUS IV.

Utrum ira ſit cum ratione.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd ira non ſit cum ratione. Ira enim cùm ſit paſſio quædam, eſt in appetitu ſenſitivo: ſed appetitus ſenſitivus non ſequitur rationis apprehenſionem, ſed ſenſitivæ partis. Ergo ira non eſt cum ratione.

¶ 2. Præterea, Animalia bruta carent ratione, & tamen in eis invenitur ira, ergo ira non eſt cum ratione.

¶ 3. Præterea, Ebrietas ligat rationem, adjuvat autem ad iram. Ergo ira non eſt cum ratione.

[* l. 7. eth. c. 6. non multum à princ. tom. 5.]

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 7. Ethicorum, * quod *ira conſequitur rationem aliqualiter.*

CONCLUSIO.

Ira cùm ſit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocumento illato collationem importet, non ſine ratione eſt.

[† Art. 2. huius q.]

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (art. 2.) † *ira eſt appetitus vindictæ: hoc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum ſibi illatum*: unde in 7. Ethic. dicit Philoſophus † quod *ſyllogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, iraſcitur confeſtim* conferre autem & ſyllogizare eſt rationis: & ideo ita eſt quodammodo cum ratione.

[† l. 7. eth. c. 6. paulo à pri. tom. 5.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd motus appetitivæ virtutis poteſt eſſe cum ratione dupliciter. Uno modo cum ratione præcipiente: & ſic voluntas eſt cum ratione. Unde dicitur *appetitus rationalis*. Alio modo cum ratione denuntiante: & ſic ira eſt cum ratione. Dicit enim Philoſophus in lib. de Problematibus, † quod *ira eſt cum ratione, non ſicut præcipiente ratione, ſed ut manifeſtante injuriam*; appetitus enim ſenſitivus immediatè rationi non obedit, ſed mediante voluntate.

[† In ſect. 28. prob. 3. tom. 6.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd bruta animalia habent inſtinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores & exteriores ſimiles motibus rationis: ſicut ſupra dictum eſt * (qu. 40. art. 3.)

[* qu. 40. art. 3.]

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dicitur in 7. † Ethic. *ira audit aliqualiter rationem, ſicut nunciantem quod injuriatum eſt ei: ſed non perfectè audit*, quia non obſervat regulam rationis in rependendo vindictam; ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, & additur impedimentum rationis: unde Philoſophus dicit in lib. de Problematibus, * quod *illi qui ſunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non iraſcuntur: ſed quando ſunt parum ebrii, iraſcuntur tanquam habentes judicium rationis, ſed impeditum.*

[† l. 7. eth. c. 6. circa princip. tom. 5. * In ſect. 3. Probl. l. 3. to. 6.]

ARTICULUS V.

Utrum ira ſit naturalior quàm concupiſcentia.

[2. 2. qu. 156. art. 4. co. 1. * lib. 2. Rhet. c. 3. tom. 6.]

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ira non ſit naturalior quam concupiſcentia. Proprium enim hominis dicitur, quod ſit animal manſuetum natura: ſed manſuetudo opponitur iræ, ut dicit Philoſophus in 2. Rhetor. (cap. 3.) * ergo ira non eſt naturalior quàm concupiſcentia; ſed omnino videtur eſſe contra hominis naturam.

¶ 2. Præterea, *Ratio* contra naturam dividitur. Ea enim quæ ſecundum rationem agunt, non dicimus ſecundum naturam agere: ſed *ira eſt cum ratione, concupiſcentia autem ſine ratione*, ut dicitur in 7. Ethicorum (cap. 6. ſive 7. ubi ſup.) † Ergo concupiſcentia eſt naturalior quàm ira.

[† l. 7. eth. c. 6. cir. med. t. 5]

¶ 3. Præterea, Ira eſt *appetitus vindictæ*: concupiſcentia autem maximè, eſt appetitus delectabilium ſecundum tactum, ſcilicet ciborum & venereorum. Hæc autem ſunt magis naturalia homini, quàm vindicta. Ergo concupiſcentia eſt naturalior quam ira.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 7. Ethicor. † quod *ira eſt naturalior, quàm concupiſcentia.*

[† ibid.]

CONCLUSIO.

Cùm ira ſit cum ratione magis quam concupiſcentia, naturalior etiam eſt & ſecundum naturam ſpeciei (ſcilicet inquantum eſt rationalis) & individui, (id eſt, ſecundum propriam complexionem) ejus qui iraſcitur; ſed ſecundum naturam generis, id eſt animalis, & ex parte objecti, concupiſcentia naturalior eſt quàm ira.

[* l. 2 phy. text. 4. † qu. 36. art. 2.]

RESPONDEO dicendum, quòd *naturale* dicitur illud quod cauſatur à natura, ut patet in 2. Phyſic. (text. 4.) * unde utrum aliqua paſſio ſit magis vel minus naturalis, conſiderari non poteſt, niſi ex cauſa ſua; cauſa autem paſſionis (ut ſuprà dictum eſt qu. 36. art. 2.) † dupliciter accipi poteſt. Uno modo ex parte objecti. Alio modo ex parte ſubjecti. Si ergo conſideretur cauſa iræ & concupiſcentiæ ex parte objecti, concupiſcentia & maximè ciborum & venereorum, naturalior eſt quàm ira, inquantum iſta ſunt magis naturalia quàm vindicta. Si autem conſideretur cauſa iræ ex parte ſubjecti, ſic quodammodo ira eſt naturalior, & quodammodo concupiſcentia. Poteſt enim natura alicujus hominis conſiderari, vel ſecundum naturam generis, vel ſecundum naturam ſpeciei, vel ſecundum complexionem propriam individui. Si igitur conſideretur natura generis, quæ eſt natura hujus hominis inquantum eſt animal: ſic naturalior eſt concupiſcentia quàm ira: quia ex ipſa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quæ ſunt conſervativa vitæ, vel ſecundum ſpeciem, vel ſecundum individuum. Si autem conſideremus naturam hominis ex parte ſpeciei, ſcilicet inquantum eſt rationalis: ſic ira eſt magis naturalis homini, quàm concupiſcentia: inquantum eſt ira cum ratione magis quàm concupiſcentia. Unde Philoſophus dicit in 4. Ethic. † quod *humanius eſt punire*, quod pertinet ad iram; *quàm manſuetum eſſe*. Unumquodque enim naturaliter inſurgit contra contraria & nociva. Si verò conſideretur natura hujus individui ſecundum propriam complexionem, ſic ira naturalior eſt quàm concupiſcentia; quia ſcilicet habitudinem naturalem ad iraſcendum, quæ eſt ex complexione, magis de facili ſequitur ira quàm concupiſcentia vel aliqua alia paſſio. Eſt enim homo diſpoſitus ad iraſcendum ſecundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur; aſſimilatur enim igni, & ideo magis eſt in promptu; ut ille qui eſt diſpoſitus ſecundum naturalem complexionem ad iram, quod iraſcatur; quàm de eo qui eſt diſpoſitus ad concupiſcendum, quod concupiſcat, & propter hoc Philoſophus dicit in 7. Ethicor. † quod *ira magis traducitur à parentibus in filios, quàm concupiſcentia.*

[† lib. 4. Eth. c. 5. à med. tom. 5.] [† lib. 7. Eth. c. 6. à princ. tom. 5.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in homine conſiderari poteſt & naturalis complexio ex parte corporis, quæ eſt temperata; & ipſa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter

Digitized by Google

raliter homo ſecundum ſuam ſpeciem eſt, non habens ſuper excellentiam neque iræ, neque alicujus alterius paſſionis, propter temperamentum ſuæ complexionis: alia verò animalia ſecundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis, ad diſpoſitionem alicujus complexionis extremæ: ſecundùm hoc etiam naturaliter diſponuntur ad exceſſum alicujus paſſionis: ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, & ſic de aliis. Ex parte verò rationis eſt naturale homini, & iraſci & manſuetum eſſe; ſecundum quod ratio quodammodo cauſat iram, inquantum nunciat cauſam iræ, & quodammodo ſedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut ſuprà dictum eſt (art. 4. ad 3.)*

** Art. 4. ad 3.*

Ad secundum dicendum, quòd ipſa ratio pertinet ad naturam hominis: unde ex hoc ipſo quòd ira eſt cum ratione, ſequitur quod ſecundum aliquem modum ſit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de ira & de concupiſcentia ex parte objecti.

Articulus VI.

Vtrum ira gravior ſit quàm odium.

2. 2. q. 158. a. 4. & mal. q. 12. a. 4.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd ira ſit gravior quàm odium. Dicitur enim Proverb. 27. quòd *ira non habet miſericordiam, nec erumpens furor*; odium autem quandoque habet miſericordiam: Ergo ira eſt gravior quàm odium.

¶ 2. Præterea, Majus eſt pati malum, & de malo dolere, quàm ſimpliciter pati: ſed illi qui habet aliquem odio, ſufficit quòd ille quem odit, patiatur malum: irato autem non ſufficit, ſed quærit quod cognoſcat illud, & de illo doleat: ut dicit Philoſophus in 2. Rhet. (cap. 4.)* ergo ira eſt gravior quàm odium.

** lib. 2. Rhet. c. 4. non remote à fi. tom. 6.*

¶ 3. Præterea, Quanto ad conſtitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur eſſe ſtabilius, ſicut habitus permanentior eſt, qui ex pluribus actibus cauſatur: ſed ira cauſatur ex concurſu plurimum paſſionum (ut ſuprà dictum eſt art. 1. †) non autem odium, ergo ira eſt ſtabilior & gravior quam odium.

† Art. 1. huius q.

Sed contra eſt, quod Aug.* in regula, odium comparat trabi, iram verò feſtucæ.

** In regula poſt medium tom. 1.*

Conclusio.

Cùm odij objectum ſit malum ſub ratione mali, ira verò ſub ratione boni, odium multo deterius & gravius eſt quàm ira.

Respondeo dicendum, quòd ſpecies paſſionis, & ratio ipſius ex objecto penſatur: eſt autem objectum iræ & odij idem ſubjecto. Nam ſicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem iraſcitur; ſed non eadem ratione: ſed odiens appetit malum inimici, inquantum eſt malũ: iratus autem appetit malũ eius contra quem iraſcitur, non inquantum eſt malum, ſed inquantum habet quandam rationem boni, ſcilicet prout æſtimat illud eſſe juſtum, inquantum eſt vindicativum, unde etiam ſuprà dictum eſt (art. 2.)* quod odium eſt per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifeſtum eſt autem, quod appetere malum ſub ratione juſti, minus habet de ratione mali, quàm velle malum alicujus ſimpliciter. Velle enim malum alicujus ſub ratione juſti, poteſt eſſe etiam ſecundum virtutem juſtitiæ, ſi præcepto rationis obtemperetur: ſed ira in hoc ſolùm deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciſcendo; unde manifeſtum eſt, quòd odium eſt multo deterius & gravius quàm ira.

** Art. 2. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in ira & odio duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſum quod deſideratur & intenſio deſiderij. Quantum igitur ad id quod deſideratur, ira habet magis miſericordiam, quam odium: quia enim odium appetit malum alterius ſecundum ſe, nulla menſura mali ſatiatur: ea enim quæ ſecundum ſe appetuntur ſine menſura appetuntur, ut Philoſophus dicit 1. Polit. (cap. 6.)* ſicut avarus divitias: unde dicitur Eccleſ. 12. *Inimicus ſi invenerit tempus, non ſatiabitur ſanguine.* Sed ira non appetit malum niſi ſub ratione juſti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit menſuram juſtitiæ ſecundum æſtimationem iraſcentis, tunc miſeretur. Unde Philoſophus dicit in 2.* Rhetor. quod *iratus, ſi fiant multa, miſerebitur: odiens autem pro nullo.* Quantum verò ad intentionem deſiderij, ira magis excludit miſericordiam quàm odium: quia motus iræ eſt impetuoſior, propter choleræ inflammationem. Unde ſtatim ſubditur: *Impetum concitati ſpiritus ferre quis poterit!*

** lib. 1. cap. 6. modic. ſup. tom. 5.*
** lib. 2. Rhet. c. 4. circa fin. tom. 6.*

Ad secundum dicendum, quod ſicut dictum eſt* iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem juſti vindicativi: vindicta autem fit per illationem pœnæ. Eſt autem de ratione pœnæ quòd ſit contraria voluntati, & quòd ſit afflictiva, & quod pro aliqua culpa inferatur: & ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat & doleat, & quod cognoſcat propter injuriam illatam ſibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius inquantum hujuſmodi, non eſt autem verum quod id de quo quis triſtatur, ſit pejus: injuſtitia enim & imprudentia cùm ſint mala, quia tamen ſunt voluntaria, non contriſtant eos quibus inſunt: ut dicit Philoſophus in 2.* Rhetoricorum.

** In corp. h.*
** lib. 2. c. 4. circa med. tom. 6.*

Ad tertium dicendum, quòd id quod ex pluribus cauſis cauſatur, tunc eſt ſtabilius quando cauſæ accipiuntur unius rationis: ſed una cauſa poteſt prævalere multis aliis: odium tamen provenit ex permanentiori cauſa quàm ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læſionem illatam, ſed odium procedit ex aliqua diſpoſitione hominis, ſecundum quam reputat ſibi cõtrarium & nocivum id quod odit & ideo ſicut paſſio citius tranſit, quàm diſpoſitio vel habitus: ita ira citius tranſit, quàm odium: quamvis etiam odium ſit paſſio ex tali diſpoſitione proveniens, & propter hoc Philoſophus dicit in 2. Rhetor.* quod *odium eſt magis inſanabile, quàm ira.*

** Ibid.*

Articulus VII.

Vtrum ira ſit ad illos ſolum, ad quos eſt juſtitia.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd ira non ſolum ſit ad illos, ad quos eſt iuſtitia: non enim eſt iuſtitia hominis ad res irrationales, ſed tamen homo quandoque iraſcitur rebus irrationalibus; putà cùm ſcriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum: ergo ira non ſolum eſt ad illos, ad quos eſt iuſtitia.

¶ 2. Præterea, Non eſt iuſtitia hominis ad ſeipſum, nec ad ea quæ ſui ipſius ſunt, ut dicitur in 5. Ethic. (cap. ult.)* ſed homo quandoque ſibi ipſi iraſcitur, ſicut pœnitens propter peccatum; unde dicitur in Pſalm. 4. *Iraſcimini & nolite peccare*; ergo ira non ſolùm eſt ad quos eſt iuſtitia.

** lib. 5. Eth. c. 6. circa fin. & 'c. ult. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Iuſtitia & iniuſtitia poteſt eſſe alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, putà cùm civitas aliquẽ læſit: ſed ira non eſt ad aliquod genus, ſed ſolùm ad aliquod ſingularium: ut dicit Philoſophus in 2. Rhetor. (cap. 4.)* ergo ira non propriè eſt ad quos eſt iuſtitia & iniuſtitia.

** lib. 2. Rhet. c. 4. non multum remotè à fine tom. 6.*

Sed contrarium accipi poteſt à Philoſoph. in 2. Rhetor. (cap. 2. 3. 4.)

Conclusio.

Cùm inferre vindictam ad juſtitiam ſpectet, non alios ira reſpicit niſi illos ad quos juſtitia eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 46. art. 6.)* ira appetit malum, inquantum habet rationem iuſti vindicativi: & ideo ad eoſdem eſt ira, ad quos eſt iuſtitia & iniuſtitia. Nam inferre vindictam, ad iuſtitiam pertinet, lædere autem aliquem, pertinet ad iniuſtitiam. Unde tam ex parte cauſæ quæ eſt læſio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ eius quam appetit iratus, manifeſtum eſt, quod ad eoſdem pertinet ira, ad quos iuſtitia & iniuſtitia.

† c. 2. 3. & 4.
** ar. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt* ira quamvis ſit cum ratione, poteſt tamen etiam eſſe in brutis animalibus quæ ratione carent, inquantum naturali inſtinctu per imaginationem moventur ad aliquid ſimile operibus rationis. Sic igitur cùm in homine ſit & ratio & imaginatio, dupliciter in homine poteſt motus iræ inſurgere. Uno modo ex ſola imaginatione nunciante læſionem: & ſic inſurgit aliquis motus iræ, etiam ad res irrationales & inanimatas ſecundum ſimilitudinem illius motus, qui eſt in animalibus cõtra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nunciante læſionem: & ſic, ut Philoſophus dicit in 2.* Rhet. nullo modo poteſt eſſe ira ad res inſenſibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maximè quærunt irati in eis quibus iraſcuntur, tum etiam quia non eſt ad eos vindicta, cum eorum non ſit iniuriam facere.

** art. 4. ad. 2.*
** lib. 2. Rhet. c. 3. non procul à fin. t. 6.*

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in 5. Ethic.* quædam metaphorica iuſtitia & iniuſtitia eſt hominis ad ſe ipſum, inquantum ſcilicet ratio regit iraſcibilem & concupiſcibilem, & ſecundum hoc etiam homo dicitur de ſeipſo vindictam facere & per conſequens ſibiipſi iraſci, propriè autem & per ſe non contingit aliquem ſibiipſi iraſci.

† lib. 5. Ethic. circa fin. lib. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd Philoſophus in 2.* Rhetoricorum (cap. 3.) aſſignat unam differentiam inter odium & iram, quòd odium poteſt eſſe ad aliquod genus, ſicut habemus odio omne latronum genus; ſed ira non eſt niſi ad aliquod ſingulare: cuius ratio eſt, quia odium cauſatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur, ut diſſonans noſtræ diſpoſitioni, & hoc poteſt eſſe vel in univerſali, vel in particulari: ſed ira cauſatur ex hoc quod aliquis nos læſit per ſuum actum, actus autem omnes ſunt ſingularium: & ideo ira ſemper eſt circa aliquod ſingulare: cùm autem tota civitas nos læſerit, tota civitas computatur ſicut unum ſingulare.

** lib. 2. Rhet. c. 4. non multum remotè à fi. tom. 6.*

Articulus VIII.

Vtrum convenienter aſſignentur ſpecies iræ.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd Damaſcen.* inconvenienter aſſignet tres ſpecies iræ, ſcilicet *fel, maniam, & furorem.* Nullius enim generis ſpecies diverſificantur ſecundum aliquod accidens, ſed iſta tria diverſicantur ſecundum aliquod accidens: principium enim motus iræ, *fel* vocatur, ira autem permanens dicitur *mania*, furor autem eſt *ira obſervans tempus in vindictam*, Ergo non ſunt diverſæ ſpecies iræ.

2. 2. q. 158. a. 5.
** lib. 2. orth. fid. cap. 16.*

¶ 2. Præterea, Tullius in 4. de Tuſculanis quæſtionibus* dicit quod *excandeſcentia Græcè dicitur thymos; & eſt ira modo naſcens, & modo deſiſtens*: thymos autem ſecundum Damaſc. † eſt idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, ſed tempore deficit.

** lib. 4. in fol. 5. in princ. lib.*
† lib. 2. cap. 16.

¶ 3. Præterea, Greg. 21. Moralium, (cap. 4. ſive 5.)* ponit tres gradus iræ, ſcilicet *iram ſine voce, & iram cum voce, & iram cum verbo expreſſo*: ſecundum illa tria, quæ Dominus ponit Matth. 5. *Qui iraſcitur fratri ſuo*, ubi tangitur *ira ſine voce*. Et poſtea ſubdit; *Qui dixerit fratri ſuo racha*, ubi tangitur *ira cum voce; ſed nec dum pleno verbo formata.* Et poſtea dicit, *Qui autem dixerit fratri ſuo, fatue, ubi expletur vox perfectione ſermonis.* Ergo inſufficienter diviſit Damaſc. iram, nihil ponens ex parte vocis.

** lib. 21. mor. c. 5. circa fin.*
† loc. in arg. 1. citato.

Sed contra eſt auctoritas Damaſ.* & Gregor. Nyſſeni.

** lib. 2. cap. 16.*

Conclu

Digitized by Google

Concluſio.

Tres ſunt iræ ſpecies, fel, mania, & furor, quæ ſumuntur ſecundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.

Reſpondeo dicendum, quod tres ſpecies iræ, quas Damaſc. ponit, & etiam Gregor. Nyſſen. ſumuntur ſecundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum: quod quidem contingit tripliciter. Uno modo ex facilitate ipſius motus, & talem iram vocat *fel*: quia cito accenditur. Alio modo ex parte triſtitiæ cauſantis iram, quæ diu in memoria manet, & hæc pertinet ad *maniam*, quæ à manendo dicitur. Tertiò ex parte ejus quod iratus appetit, ſcilicet vindictæ, & hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quieſcit donec puniat, unde Philoſophus in 4. Ethic.* quoſdam iraſcentium vocat *acutos*, quia cito iraſcuntur; quoſdam *amaros*, quia diu retinent iram: quoſdam *difficiles*, qui nunquam quieſcunt niſi puniant.

* lib. 4. Eth. c. 5. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens ſe habent ad iram; & ideo nihil prohibet ſecundum ea ſpecies iræ aſſignari.

Ad ſecundum dicendum, quòd *excandeſcentia* quam Tullius* ponit, magis videtur pertinere ad primam ſpeciem iræ, quæ perficitur ſecundum velocitatem iræ, quàm ad furorem, nihil autem prohibet ut *thymos* Græcè, quod Latinè *furor* dicitur, utrumque importet, & velocitatem ad iraſcendum, & firmitatem propoſiti ad puniendum.

* loco citato in argum.

Ad tertium dicendum, quòd gradus illi iræ diſtinguuntur ſecundum effectum iræ, non autem ſecundum diverſam perfectionem ipſius motus iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De cauſa effectiva iræ, & de ejus remediis in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt cauſa effectiva iræ, & de remediis ejus.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum ſemper motivum iræ ſit aliquid factum contra eum, qui iraſcitur.

¶ Secundò, utrum ſola parvipẽſio, vel deſpectio ſit motivum iræ.

¶ Tertiò, de cauſa iræ ex parte iraſcentis.

¶ Quartò, de cauſa iræ ex parte contra quem aliquis iraſcitur.

Articulus primus.

Utrum ſemper motivum iræ ſit aliquid factum contra eum qui iraſcitur.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non ſemper aliquis iraſcatur propter aliquid contra ſe factum. Homo enim peccando, nihil contra Deum facere poteſt: dicitur enim Job. 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* dicitur tamen Deum iraſci contra homines propter peccata: ſecundum illud Pſalm. 105. *Iratus eſt furore Dominus in populum ſuum.* Ergo non ſemper aliquis iraſcitur propter aliquid contra ſe factum.

¶ 2. Præterea, *Ira eſt appetitus vindictæ* (ut jam ſupra definitum eſt) ſed aliquis appetit vindictam facere etiam de his, quæ contra alios fiunt: ergo non ſemper motivum iræ eſt aliquid contra nos factum.

¶ 3. Præterea, Sicut Philoſophus dicit in 2. Rhetor. (cap. 2.)* *homines iraſcuntur præcipuè contra eos deſpiciunt ea, circa quæ ipſi maximè ſtudent*: ſicut qui ſtudent in Philoſophia, iraſcuntur contra eos, qui Philoſophiam deſpiciunt: & ſimile eſt in aliis; ſed deſpicere Philoſophiam non eſt nocere ipſi ſtudenti. Non ergo ſemper iraſcimur propter id quod contra nos fit.

* lib. 2. Rhet. c. 2. poſt. med. tom. 6.

¶ 4. Præterea, *Ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipſum ad iram provocat*: ut dicit Chryſoſt. ſed in hoc contra ipſum nihil agit, quod tacet. Ergo non ſemper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipſum fit.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. dicit in 2. Rhet. (cap. 4.)* quod *ira ſit ſemper ex his quæ ad ſeipſum, inimicitia autem & ſine his, quæ ad ipſum: ſi enim putemus talem eſſe, odimus.*

* lib. 2. Rhetor. c. 4 declinando ad fin. tom. 6.

Concluſio.

Quum ira ſit appetitus repellendi proprium malum: iræ motivum ſemper eſt aliquid factum contra ipſum qui iraſcitur.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (qu. 46. art. 6.) † ira eſt appetitus nocendi alteri ſub ratione juſti vindicativi: vindicta autem locum non habet, niſi ubi præceſſit injuria, nec injuria omnis ad vindictam provocat, ſed illa ſola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam, ſicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: ita etiam naturaliter repellit proprium malum: injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, niſi aliquid fecerit quod aliquo modo ſit contra ipſum: Unde ſequitur quod motivum iræ alicujus ſemper ſit aliquid contra ipſum factum.

† qu. 46. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd ira non dicitur in Deo ſecundum paſſionem animi, ſed ſecundum judicium juſtitiæ: prout vult vindictam facere de peccato, peccator enim peccando, Deo nihil nocere effectivè poteſt: tamen ex parte ſua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem inquantum eum in ſuis mandatis contemnit. Secundo inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel ſibi, vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, ſub Dei providentia & tutela continetur.

Ad ſecundum dicendum, quòd iraſcimur contra illos qui aliis nocent, & vindictam appetimus inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent: vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel ſaltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd id in quo maximè ſtudemus, reputamus eſſe bonum noſtrum: & ideo cùm illud deſpicitur, reputamus nos quoque deſpici, & arbitramur nos læſos.

Ad quartum dicendum, quòd tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere: quaſi parvipendat alterius iram: ipſa autem parvipenſio quidam actus eſt.

Articulus II.

Utrum ſola parvipenſio vel deſpectio ſit motivum iræ.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſola parvipenſio vel deſpectio ſit motivum iræ. Dicit enim Dam.* quod *injuriam paſſi, vel æſtimantes pati, iraſcimur*: ſed homo poteſt injuriam pati etiam abſque deſpectu vel parvipenſione: ergo non ſola parvipenſio eſt iræ motivum.

Inf. ar. 3. & 4. * lib. 2. orth. fid. cap. 16.

¶ 2. Præterea, Ejuſdem eſt appetere honorem & contriſtari de parvipenſione, ſed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contriſtantur de parvipenſione: & tamen in eis provocatur ira propter hoc, quod vulnerantur: ut dicit Philoſophus in 3. Eth. (cap. 11. vel 17.)* ergo non ſola parvipenſio videtur eſſe motivum iræ.

* lib. 3. Ethic. circ. med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Phil. in 2. Rhet. (cap. 2.) † ponit multas alias cauſas iræ, puta *oblivionem, & exultationem in infortuniis: denunciationem malorum, impedimentum conſequendæ propriæ voluntatis*: non ergo ſola parvipenſio eſt provocativum iræ.

† lib. 2. Rhet. c. 2. tom. 6.

Sed contra eſt, quòd Philoſ. dicit in 2. Rhet. (ubi ſup.)* quod *ira eſt appetitus cum triſtitia punitionis, propter apparentem parvipenſionem non convenienter factam.*

* Ibid.

Concluſio.

Omnes cauſæ iræ ad parvipenſionem reducuntur: & ideo ſola parvipenſio vel deſpectio motivum iræ dicitur.

Reſpondeo dicendum, quod omnes cauſæ iræ reducuntur ad parvipenſionem: ſunt enim tres ſpecies parvipenſionis, ut dicitur in 2. Rhet. (ubi ſup.)* ſcilicet *deſpectus, epireaſmus*, id eſt, impedimentum voluntatis implendæ & *contumeliatio*: & ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio poteſt accipi duplex. Prima eſt, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem juſti vindicativi: & ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur eſſe juſta; juſta autem vindicta non fit niſi de eo quod eſt injuſtè factum: & ideo provocativum ad iram ſemper eſt aliquid ſub ratione injuſti, unde dicit Philoſ. in 2. Rhet. (cap. 3.)* quod *ſi homines putaverint ab iis qui læſerunt eſſe juſtè paſſos, non iraſcuntur: non enim fit ira ad juſtum.* Contingit autem autem tripliciter nocumentum alicui inferri; ſcilicet ex ignorantia, ex paſſione, & ex electione. Tunc enim aliquis *maximè injuſtum facit, quando ex electione vel induſtria, vel ex certa malitia nocumentum infert*, ut dicitur in 5. Eth. (cap. 10. ſeu 13.)* & ideo maximè iraſcimur contra illos quos putamus ex induſtria nobis nocuiſſe. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam, vel ex paſſione nobis intuliſſe injuriam: vel non iraſcimur contra eos, vel multominus, agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex paſſione, diminuit rationem injuriæ: & eſt quodammodo provocativum miſericordiæ & veniæ: illi autem qui ex induſtria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: & ideo contra eos maximè iraſcimur: unde Philoſophus dicit in 2. Rhet. (cap. 3.)* quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non iraſcimur, aut minus iraſcimur, non enim propter parvipenſionem videntur egiſſe.* Secunda ratio eſt, quia parvipenſio excellentiæ hominis opponitur: quæ enim homines nullo modo putant digna eſſe, parvipendunt, ut dicitur in 2. Rhet. (cap. 2.)* Ex omnibus autem bonis noſtris aliquam excellentiam quærimus, & ideo quodcunque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipenſionem pertinere.

* Ibid. * lib. 2. Rhet. c. 3. non procul à fin. tom. 6. * lib. 5. Eth. c. 8. & 9. tom. 5. * lib. 2. Rhet. c. 3. circ. med. tom. 6. * Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacunque alia cauſa aliquis injuriam patiatur, quàm ex contemptu; illa cauſa minuit rationem injuriæ: ſed ſolus contemptus vel parvipenſio rationem iræ auget: & ideo eſt per ſe cauſa iraſcendi.

Ad ſecundum dicendum, quòd licet animal brutum non appetat honorem ſub ratione honoris: appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, & iraſcitur contra ea, quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quòd omnes illæ cauſæ ad quandam parvipenſionem reducuntur, oblivio enim parvipenſionis eſt evidens ſignum: ea enim quæ magna æſtimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipenſione eſt, quod aliquis non veretur contriſtare aliquem, denunciando ſibi aliqua triſtia; qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis ſigna oſtendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à ſui propoſiti aſſecutione non propter aliquam utilitatem ſibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus, & ideo omnia talia inquantum ſigna contemptus, ſunt provocativa iræ.

Articulus III.

Utrum excellentia iraſcentis ſit cauſa iræ.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd excellentia alicujus non ſit cauſa quod facilius iraſcatur. Dicit enim Phil. in 2. Rhetor. (cap. 2.)* quod *maximè aliqui iraſcuntur cùm triſtantur, ut infirmi & egentes, & qui non habent id quod concupiſcunt*: ſed omnia iſta ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus, quàm excellentia.

* lib. 2. Rhet. c. 2. circa med. tom. 6.

¶ 2. Præterea,

Digitized by Google

* Ibid. ¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit ibidem * quod *tunc aliqui maximè iraſcuntur, quando in eis deſpicitur id de quo poteſt eſſe ſuſpicio: quod non inſit eis: vel quod ſit in eis debiliter: ſed cùm putant ſe multum excellere in illis in quibus deſpiciuntur, non curant*: ſed prædicta ſuſpicio ex defectu provenit. Ergo defectus eſt magis cauſa, quòd aliquis iraſcitur, quàm excellentia.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ad excellentiam pertinent, maximè faciunt homines *jucundos & bonæ ſpei* eſſe: ſed Philoſophus dicit in 2. Rhet. (cap. 4.) * quod *in ludo, in riſu, in feſto, in proſperitate, in conſummatione operum, in delectatione non turpi, & in ſpe optima, homines non iraſcuntur*: ergo excellentia non eſt cauſa iræ. * Ibid.

Sed contra eſt, quod Philoſophus in eodem lib. dicit (cap. 9.) * quod *homines propter excellentiam indignantur*. * lib. 2. cap. 9. tom. 6.

Conclusio.

Si ad iræ motivum inſpiciatur, excellentia ejus qui iraſcitur, iræ cauſa eſt; ſi verò illius qui iraſcitur attendatur diſpoſitio, magis defectus, quam excellentia ejus cauſa eſſe videtur.

Respondeo dicendum, quòd cauſa iræ in eo qui iraſcitur, dupliciter accipi poteſt. Uno modo ſecundum habitudinem ad motivum iræ: & ſic excellentia eſt cauſa, ut aliquis de facili iraſcatur; eſt enim motivum iræ injuſta parvipenſio, ut dictum eſt (art. 2.) * conſtat autem quod quanto aliquis eſt excellentior, injuſtius parvipenditur in hoc in quo excellit, & ideo illi qui ſunt in aliqua excellentia, maximè iraſcuntur ſi parvipendantur: putà ſi dives parvipenditur in pecunia, & Rhetor in loquendo, & ſic de aliis. Alio modo poteſt conſiderari cauſa iræ in eo qui iraſcitur, ex parte diſpoſitionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo: manifeſtum eſt autem, quod nihil movet ad iram, niſi nocumentum quod contriſtat; ea autem quæ ad defectum pertinent, maximè ſunt contriſtantia: quia homines defectibus ſubjacentes facilius læduntur. Et hæc eſt cauſa quare homines qui ſunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius iraſcuntur, quia facilius contriſtantur. Et per hoc patet reſponſio. * ar. præc.

Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui deſpicitur in eo in quo manifeſtè multum excellit, non reputat ſe aliquam jacturam pati, & ideo non contriſtatur: & ex hac parte minus iraſcitur: ſed ex alia parte inquantum indignius deſpicitur, habet majorem rationem iraſcendi, niſi forte reputet ſe non rideri, vel ſubſannari propter deſpectum, ſed propter ignorantiam vel propter aliud hujuſmodi.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt triſtitiam: ſed ex alia parte nata ſunt provocare iram ſecundum quod faciunt hominem inconvenientiùs deſpici.

Articulus IV.

Vtrum defectus alicujus ſit cauſa, ut contra eum faciliùs iraſcamur.

* lib. 2. Rhet. c. 3. paru à princip. tom. 6. Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quòd defectus alicujus non ſit cauſa, ut contra ipſum facilius iraſcamur. Dicit enim Philoſophus in 2. Rhet. (cap. 3.) * quod *his qui confitentur, & pœnitent & humiliantur, non iraſcimur, ſed magis ad eos miteſcimus; unde & canes non mordent eos qui reſident*: ſed hæc pertinent ad parvitatem & defectum; ergo parvitas alicujus eſt cauſa ut minus iraſcamur.

¶ 2. Præterea, Nullus eſt major defectus quàm mortis: ſed ad mortuos deſinit ira: ergo defectus alicujus non eſt cauſa provocativa iræ contra ipſum.

¶ 3. Præterea, Nullus æſtimat aliquem parvum ex hoc quod eſt ſibi amicus: ſed ad amicos ſi nos offenderint, vel ſi non juverint, magis offendimur: unde dicitur in Pſalm. 54. *Si inimicus meus maledixiſſet mihi, ſuſtinuiſſem utique.* Ergo defectus alicujus non eſt cauſa ut contra ipſum facilius iraſcamur.

* lib. 2. Rhet. c. 2. à med. tom. 6. Sed contra eſt, quòd Philoſ. dicit in ſecundo Rethor. (cap. 2.) * quod *dives iraſcitur contra pauperem ſi eum deſpiciat & principatus contra ſubditum.*

Conclusio.

Defectus, & illius, contra quem iraſcimur parvitas, quo magis deſpectionem auget, eo magis iræ provocativa eſt, & eandem diminuit, ſi deſpectionem imminuat.

* ar. 2. & 3. Respondeo dicendum, quòd ſicut jam ſuprà dictum eſt (art. 2. & 3.) * indigna deſpectio eſt maximè provocativa iræ, defectus igitur vel parvitas ejus contra quem iraſcimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam deſpectionem; ſicut enim quanto aliquis eſt major, tanto indignius deſpicitur: ita quanto aliquis eſt minor, tanto indignius deſpicit, & ideo, nobiles iraſcuntur ſi diſpiciantur à ruſticis; vel ſapientes ab inſipientibus, vel domini à ſervis. Si verò parvitas vel defectus diminuat deſpectionem indignam; talis parvitas non auget, ſed diminuit iram; & hoc modo illi qui pœnitent de injuriis, factis, & confitentur ſe malè feciſſe, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram; ſecundum illud Prov. 15. *Reſponſio mollis frangit iram*: inquantum ſcilicet tales videntur non deſpicere, ſed magis magni pendere eos, quibus ſe humiliant. Et per hoc patet reſponſio

Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd duplex eſt cauſa quare ad mortuos ceſſat ira. Una, quia non poſſunt dolere & ſentire, quod maximè quærunt irati in his quibus iraſcuntur. Alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum perveniſſe. Unde etiam ad quoſcunque graviter læſos ceſſat ira: inquantum eorum malum excedit menſuram juſtæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam deſpectio quæ eſt ab amicis, videtur eſſe magis indigna: & ideo ex ſimili cauſa magis iraſcimur contra eos ſi diſpiciant vel nocendo, vel non juvando: ſicut & contra minores.

Quæstio XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus iræ.
Et circa hoc quæruntur quatuor:
¶ Primò, utrum ira cauſet delectationem.
¶ Secundò, utrum maximè cauſet fervorem in corde.
¶ Tertiò, utrum maximè impediat rationis uſum.
¶ Quartò, utrum cauſet taciturnitatem.

Articulus Primus.

Vtrum ira cauſet delectationem.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ira non cauſet delectationem. Triſtitia enim delectationem excludit: ſed ira eſt ſemper cum triſtitia, quia ut dicitur in 7. Ethic. * Omnis qui facit aliquid propter iram, facit triſtatus. Ergo ira non cauſat delectationem. * lib. 7. Eth. c. 6. parum à medio.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 3. † Ethicor. (cap. ſive 7.) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro triſtitia faciens*, ex quo poteſt accipi, quod delectatio irato provenit ex punitione: punitio autem excludit iram: ergo adveniente delectatione ira tollitur. Non eſt ergo effectus delectationi conjunctus. † lib. 5. Ethic. c. 5. in med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Nullus effectus impedit cauſam ſuam, cum ſit ſuæ cauſæ conformis, ſed delectationes impediunt iram, ut dicitur in 2. * Rhet. (cap. 3.) ergo delectatio non eſt effectus iræ.

Sed contra eſt, quod ſicut Philoſoph. in eodem (cap. 2.) † lib. inducit Proverb. Quod *ira multo dulcior melle diſtillante, in pectoribus virorum creſcit.* * lib. 2. Rhet. c. 3. circ. med. † lib. 2. Rhet. c. 2. parum à princip. tom. 6.

Conclusio.

Ira cùm ſit appetitus vindictæ, hominem ad præſentiam vindictæ delectatione afficit.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in 7. Eth. * delectationes, maximè ſenſibiles & corporales ſunt medicinæ quædam contra triſtitiam: & ideo quanto per delectationem contra majorem triſtitiam, vel anxietatem remedium præſtatur, tanto delectatio magis percipitur: ſicut patet, quod quando aliquis ſitit, delectabilior fit ei potus. Manifeſtum eſt autem ex † prædictis (qu. 27. art. 1.) quod motus iræ inſurgit ex aliqua illata injuria contriſtante; cui quidem triſtitiæ remedium adhibetur per vindictam: & ideo ad præſentiam vindictæ delectatio ſequitur, & tanto major, quanto major fuit triſtitia. Si igitur vindicta fuerit præſens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit triſtitiam, & per hoc quietat motum iræ: ſed antequam vindicta ſit præſens realiter, fit iraſcenti præſens dupliciter. Uno modo per ſpem: quia nullus iraſcitur niſi ſperans vindictam, ut ſupra dictum * eſt. (qu. 46. art. 1.) Alio modo, ſecundum continuam cogitationem, unicuique enim concupiſcenti eſt delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiſcit, propter quod etiam imaginationes ſomniorum ſunt delectabiles, & ideo cum iratus multum in animo ſuo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur: tamen delectatio non eſt perfecta, quæ tollat triſtitiam, & per conſequens iram. * lib. 2. Ethic. cap. 12. tom. 2. † qu. 46. art. 1. * Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd non de eodem iratus triſtatur & gaudet: ſed triſtatur de illata injuria: delectatur autem de vindicta cogitata & ſperata, unde triſtitia ſe habet ad iram ſicut principium, ſed delectatio ſicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione quæ cauſatur ex reali præſentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes præcedentes impediunt ne ſequatur triſtitia, & per conſequens impediunt iram: ſed delectatio de vindicta conſequitur iram.

Articulus II.

Vtrum ira maximè cauſet fervorem in corde.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod fervor non ſit maximè effectus iræ. Fervor enim, ſicut ſupra dictum eſt, pertinet ad amorem: ſed amor, ſicut ſupradictum eſt, * principium eſt & cauſa omnium paſſionum, cùm ergo cauſa ſit potior effectu, videtur quod ira non faciat maximè fervorem. Ver. q. 26. a. 3. c. fin. * qu. 18. art. 4.

¶ 2. Præterea, Illa quæ de ſe excitant fervorem, per temporis aſſiduitatem magis augentur, ſicut amor diuturnitate convaleſcit, ſed ira per tractum temporis debilitatur. Dicit enim Philoſophus, in 3. * Rhetor. (cap. 3.) quod *tempus quietat iram*. Ergo ira non propriè cauſat fervorem. * lib. 3. Rhet. c. 3. poſt med. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Fervor additus fervori agmentat fervorem: ſed *maior ira ſuperveniens facit iram miteſcere*, ut Philoſophus dicit in 2. Rhet. (cap. 3.) † ergo ira non cauſat fervorem.

Sed contra eſt, quod Damaſc. * dicit, (lib. 2. cap. 16) quod *ira eſt fervor ejus, qui circa cor eſt, ſanguinis, ex evaporatione fellis fiens.* † Ibid. orth. fid. c. 26. in princ.

Conclusio.

Cùm motus iræ ſit per modum inſecutionis, cui proportionatur calor, neceſſarium eſt per illum cauſari circa cor quendam ſanguinis fervorem, ex ipſa fellis evaporatione factum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (qu. 44. art. 1.) corporalis transmutatio quæ eſt in paſſionibus animæ proportionatur motui appetitus. Manifeſtum eſt autem, quòd quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod eſt ſibi contrarium ſi fuerit præſens. Unde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quaſi frigido vehementius in calidum agente. Motus * qu. 44. art. 1.

Digitized by Google

tus autem appetitivus iræ cauſatur ex aliqua injuria illata, ſicut ex quodam contrario injacente, & ideo appetitus potiſſimè tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ, & ex hoc ſequitur magna vehementia & impetuoſitas in motu iræ. Et quia motus iræ non eſt per modum retractionis, cui proportionatur frigus, ſed magis per modum inſecutionis, cui proportionatur calor: conſequenter fit motus iræ cauſativus cujuſdam fervoris ſanguinis & ſpirituum circa cor, quod eſt inſtrumentum paſſionum animæ: & exinde eſt, quod propter magnam perturbationem cordis, quæ eſt in ira, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris, unde Gregor. dicit in 5.* Moral. (cap 30. ſeu 31.) *Ira ſuæ ſtimulis accenſum cor palpitat, corpus tremit, lingua ſe præpedit, facies igneſcit, exaſperantur oculi, & nequaquam recognoſcuntur noti: ore quidem clamorem format, ſed ſenſus quid loquatur ignorat.*

* lib. 5. mor. c. 31. circ. med.

Ad primum ergo dicendum, quòd *amor ipſe non ita ſentitur niſi cum eum prodit indigentia*, ut Aug. dicit in 10.* de Trin. (circa finem) Et ideo quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis ſentitur amor: & ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut ſic fervor ipſe amoris per iram creſcat, & magis ſentiatur. Et tamen fervor qui conſequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem & ad iram. Nam fervor amoris eſt cum quadam dulcedine & lenitate: eſt enim in bonum amatum; & ideo aſſimilatur calori aëris, & ſanguinis propter quod ſanguinei ſunt magis amativi: & dicitur quod cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio ſanguinis. Fervor autem iræ eſt cum amaritudine ad conſumendum, quia tendit ad punitionem contrarij: unde aſſimilatur calori ignis & choleræ, & propter hoc Damaſc.* dicit, quod *procedit ex evaporatione fellis, & fellea nominatur.*

* lib 10. de Trin. circa fin. tom. 3.

* lib. 2. orth. fid. cap. 16.

Ad secundum dicendum, quòd omne illud cujus cauſa per tempus diminuitur, neceſſe eſt quod tempore debilitetur. Manifeſtum eſt autem quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua ſunt, à memoria de facili excidunt; ira autem cauſatur ex memoria injuriæ illatæ, & ideo cauſa iræ per tempus diminuitur paulatim, quouſque totaliter tollatur. Major etiam videtur injuria quando primo ſentitur, & paulatim diminuitur ejus æſtimatio, ſecundum quod magis receditur à præſenti ſenſu injuriæ. Et ſimiliter eſt de amore; ſi amoris cauſa remaneat in ſola memoria, unde Philoſophus dicit in 8.* Ethic. (cap. 5 ſive 6.) quòd *ſi diuturna fiat amici abſentia, videtur amicitia oblivionem facere,* ſed in præſentia amici ſemper per tempus multiplicatur cauſa amicitiæ, & ideo amicitia creſcit. Et ſimiliter eſt de ira, ſi continuè multiplicaretur cauſa ipſius. Tamen hoc ipſum, quòd ira citò conſumitur, atteſtatur vehementi furori ipſius; ſicut enim ignis magnus cito extinguitur: conſumpta materia: ita etiam ira propter ſuam vehementiam cito deficit.

* lib. 8. cap. 5. non procul à pr.

Ad tertium dicendum, quòd omnis virtus diviſa in plures partes diminuitur: & ideo quando aliquis iratus alicui iraſcitur, poſtmodum alteri, ex hoc ipſo diminuitur ira ad primum, & præcipuè ſi ad ſecundum fuerit major ira: nam injuria, quæ excitavit iram, ad primum videbitur comparatione ſecundæ injuriæ (quæ æſtimatur major) eſſe parva vel nulla.

Articulus III.

Utrum ira maximè impediat rationis uſum.

Infr. a 4. cor. & 2. 2. q. 42 a. 2. ad. 3. & q. 157. ar. 4. cor. & mal. q. 1. ar. 1.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd ira non impediat rationem. Illud enim, quod eſt cum ratione, non videtur eſſe rationis impedimentum: ſed ira eſt cum ratione, ut dicitur in 7.* Ethic. ergo ira non impedit rationem.

* lib. 7. Ethic. c. 6. circa princip.

¶ 2. Præterea, Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifeſtatio: ſed Philoſophus dicit in 7.† Ethic. quod *iracundus non eſt inſidiator, ſed manifeſtus*, ergo ira non videtur impedire uſum rationis, ſicut concupiſcentia quæ eſt inſidioſa, ut ibidem* dicitur.

† Ibid.
* Ibid.

¶ 3. Præterea, Judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarij: quia *contraria juxta ſe poſita magis eluceſcunt*: ſed ex hoc etiam creſcit ira: dicit enim Philoſophus in 2.† Rhet. (cap. 2.) quod *magis homines iraſcuntur, ſi contraria præexiſtunt: ſicut honorati ſi dehonorentur*, & ſic de aliis. Ergo ex eodem ira creſcit, & judicium rationis, non ergo ira impedit judicium rationis.

† lib. 2. Rhet. c. 5. poſt med. tom. 6.

Sed contra eſt, quod Greg. dicit in 5.* Mor. [ut ſup.] quod *ira intelligentiæ lucem ſubtrahit; cum mentem permovendo confundit.*

* lib. 5. mor. c. 31. circa p.

Conclusio.

Ira cùm maximè circa cor, corporalem perturbationem faciat, inter omnes paſſiones animæ maximè judicium rationis impedit.

Respondeo dicendum, quòd mens vel ratio quamvis non utatur organo corporali in ſuo proprio actu; tamen quia indiget ad ſui actum quibuſdam viribus ſenſitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato; neceſſe eſt quòd perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, ſicut patet in ebrietate & ſomno.* Dictum eſt autem, quod ira maximè facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam uſque ad exteriora membra derivetur, unde ira inter cæteras paſſiones manifeſtius impedit judicium rationis, ſecundum illud Pſalm. 30. *Conturbatus eſt in ira oculus meus.*

* ar. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd à ratione eſt principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui eſt formalis in ira: ſed perfectum judicium rationis paſſio iræ præoccupat, quaſi non perfectè rationem audiens, propter commotionem caloris, velociter impellentis, quæ eſt materialis in ira; & quantum ad hoc, im judicium rationis.

Ad secundum dicendum, quòd iracundus dicitu manifeſtus: non quia manifeſtum ſit ſibi quid facere debeat quia manifeſtè operatur, non quærens aliquam occultatio quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ poteſt diſcernere quid ſit occultandum, & quid manifeſtanc nec etiam excogitare occultandi vias; partim verò ex amplia cordis quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira: un de magnanimo Philoſophus dicit in 4.* Ethicorum [cap 8. vel quod eſt *manifeſtus oditor & amator, & manifeſtè dicit & oper.* concupiſcentia autem dicitur eſſe *latens & inſidioſa*, quia ut rimum delectabilia quæ concupiſcuntur, habent turpitudinem q dam & mollitiem, in quibus homo vult latere, in his autem ſunt virilitatis & excellentiæ, cujuſmodi ſunt vindictæ, q homo manifeſtus eſſe.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut dictum* eſt. [q art. 5.] motus iræ à ratione incipit: & ideo ſecundum iden poſitio contrarij ad contrarium adjuvat judicium rationis & iram, cum enim aliquis habet honorem vel divitias, & poſt currit alicujus eorum detrimentum: illud detrimentum appare jus, tum propter vicinitatem contrarij, tum quia erat inopina & ideo cauſat majorem triſtitiam: ſicut etiam magna bona ex pinato venientia cauſant majorem delectationem, & ſecundu gmentum triſtitiæ præcedentis conſequenter augetur & ira.

Articulus IV.

Utrum ira maximè cauſet taciturnitatem.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd ira non ſet taciturnitatem: taciturnitas enim locutioni oppo ſed per incrementum iræ uſque ad locutionem pervenitur, ut per gradus iræ quos Dominus aſſignat Matth. 5. dicens; *Qu citur fratri ſuo & qui dixerit fratri ſuo, racha: & qui dixeri tri ſuo, fatue.* Ergo ira non cauſat taciturnitatem.

¶ 2. Præterea, Ex hoc quòd cuſtodia rationis deficit, co git quòd homo prorumpat ad verba inordinata, unde dicitur 25. *Sicut urbs patens abſque murorum ambitu, ita vir qui n teſt cohibere in loquendo ſpiritum ſuum*, ſed ira maximè impe dicium rationis, ut dictum* eſt [art. 3.] ergo facit maximè fluere in verba inordinata: non ergo cauſat taciturnitatem.

¶ 3. Præterea, Matth. 12. dicitur. *Ex abundantia cordis quitur*, ſed per iram cor maximè perturbatur, ut dictum eſt. 3.) Ergo maximè cauſat locutionem: non ergo cauſat tacit tatem.

Sed contra eſt, quod Greg. dicit in 5.* Moral. (ca vel 31.) quod *ira per ſilentium clauſa intra mentem vehem æſtuat.*

Conclusio.

Ira aliquando, perturbato ſcilicet animo, quaſi ex judicio, ſile inducit; quandoque tanta iræ perturbatio eſt ut lingua à loq. uſu omnino impediatur.

Respondeo dicendum, quòd ira, ſicut jam dictum (art. 3.) & cum ratione eſt, & impedit rationem: & ex utr parte poteſt taciturnitatem cauſare. Ex parte quidem ratu quando judicium rationis in tantum viget, quòd etſi non beat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tame guam ab inordinata locutione: unde Gregor. in 5.* Moral. (cap. 30. vel 31.) *Aliquando ira perturbato animo quaſi ex cio ſilentium inducit.* Ex parte verò impedimenti rationis, ſicut dictum † eſt (art. 2.) perturbatio iræ uſque ad exte membra perducitur, & maximè uſque ad illa membra, in q expreſſius relucet veſtigium cordis, ſicut in oculis: & in fa in lingua: unde ſicut dictum* eſt (art. 2.) *lingua ſe præpedi cies igneſcit, exaſperantur oculi.* Poteſt ergo eſſe tanta pertu iræ quòd omnino impediatur lingua ab uſu loquendi, & tu quitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd augmentum iræ doque eſt uſque ad impediendam rationem à cohibitione lin quandoque autem ultra procedit uſque ad impediendum m linguæ & aliorum membrorum exteriorum. Et per hoc etia tet ſolutio.

Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd perturbatio cordis quan poteſt ſuperabundare uſque ad hoc quod per inordinatum m cordis impediatur motus exteriorum membrorum: & tunc tur taciturnitas & immobilitas exteriorum membrorum, & doque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tu ſuperabundantia perturbationis cordis ſequitur oris loquutio

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum ſubſtantiam, inqu articulos diviſa.

Poſt actus & paſſiones conſiderandum eſt de principiis h norum actuum.

Et primò de principiis intrinſecis. Secundò, de principi trinſecis. Principium autem intrinſecum eſt potentia & hab ſed quia de potentiis in prima parte (qu. 77.) dictum* eſt, reſtat de habitibus conſiderandum.

Et primò quidem in generali. Secundò verò de virtutib vitiis, & hujuſmodi aliis habitibus, qui ſunt humanorum ac principia.

Circa ipſos autem habitus in generali, quatuor conſider ſunt.

¶ Primò quidem de ipſa ſubſtantia habituum,

¶ Sec

Secundò, de ſubjecto eorum.
Tertiò, de cauſa generationis augmenti & corruptionis ipſorum.
Quartò, de diſtinctione ipſorum.
Circa primum quæruntur quatuor.
¶ Primò, utrum habitus ſit qualitas.
¶ Secundò, utrum ſit determinata ſpecies qualitatis.
¶ Tertiò, utrum habitus importet ordinem ad actum.
¶ Quartò, de neceſſitate habitus.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum habitus ſit qualitas.

2. d. 3. q. 5. al. 5. & 2. d. 24. a. 1. & q. 1. cor. & veri. q. 20. art. 2. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus non ſit qualitas. Dicit enim Aug. in lib. 83. quæſt. (qu. 73.) quod hoc nomen *habitus* dictum eſt ab hoc verbo, *habere*: ſed habere non ſolum pertinet ad qualitatem, ſed & ad alia genera: dicimur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia hujuſmodi. Ergo habitus non eſt qualitas.

* lib. 83. q. q. 73. circa pr. tom. 4.

¶ 2. Præterea, *Habitus* ponitur unum prædicamentum ut patet in libro prædicamentorum: ſed unum prædicamentum, non continetur ſub alio. Ergo habitus non eſt qualitas.

† in prædicam. qualit.

¶ 3. Præterea, Omnis habitus eſt diſpoſitio, ut dicitur † in prædicamentis: ſed *diſpoſitio eſt ordo habentis partes* ut dicitur 5. Metaph. * hoc autem pertinet ad prædicamentum Situs. Ergo habitus non eſt qualitas.

* lib. 5. Metaph. text. 14. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in † prædicamentis, quòd *habitus eſt qualitas de difficili mobilis*.

† in prædic. qualit. tom. 1.

CONCLUSIO.

Habitus, ſecundum quem quidpiam in ſe vel in ordine ad alterum ſe habere dicitur, eſt quædam qualitatis ſpecies, de difficili mobilis.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen *habitus* ab habendo eſt ſumptum; quod quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur. Uno quidem modo, ſecundùm quòd homo, vel quæcunque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo, ſecundum quòd aliqua res aliquo modo habet ſe in ſeipſa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum conſiderandum eſt quod *habere*, ſecundum quod dicitur reſpectu cujuſcunque quod habetur, commune eſt ad diverſa genera. Unde Philoſophus inter poſtprædicamenta, *Habere* ponit, quæ ſcilicet diverſa rerum genera conſequuntur, ſicut ſunt *oppoſita*, & *Prius* & *Poſterius*, & alia hujuſmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur eſſe diſtinctio; quòd quædam ſunt in quibus nihil eſt medium inter habens & id quod habetur; ſicut inter ſubjectum & qualitatem, vel quantitatem nihil eſt medium: quædam verò ſunt in quibus eſt aliquod medium inter utrumque, ſed ſola relatio; ſicut dicitur aliquis habere ſocium vel amicum: quædam verò ſunt inter quæ eſt aliquid medium, non quidem actio vel paſſio, ſed aliquid per modum actionis vel paſſionis prout ſcilicet unum eſt ornans vel tegens, & aliud ornatum aut tectum. Unde Philoſophus dicit in 5. * Metaphyſic. (text. 25.) quod *habitus dicitur tanquam actio quædam habentis & habiti*, ſicut eſt in illis quæ circa nos habemus, & ideo in his conſtituitur unum ſpeciale genus rerum, quòd dicitur *prædicamentum habitus*, de quo dicit Philoſoph. in 5. † Metaph. (text. 25.) quod *inter habentem indumentum, & indumentum quod habetur, eſt habitus medius*. Si autem ſumatur *habere*, prout res aliqua dicitur quodammodo ſe habere in ſeipſa, vel ad aliquid aliud, cum iſte modus ſe habendi ſit ſecundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas eſt, de qua Philoſophus in 5. Metaph. (text. 25.) * dicit quod *habitus dicitur diſpoſitio ſecundum quam benè vel malè diſponitur diſpoſitum, aut ſecundum ſe, aut ad aliud*, ut ſanitas habitus quidam eſt: & ſic loquimur nunc de habitu: unde dicendum eſt, quòd habitus eſt qualitas.

* lib. 5. Metaph. text. 25. tom. 3.
† Ibid.
* Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habere communiter ſumpto, ſic enim eſt commune ad multa genera, ut dictum * eſt.

* in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio procedit de habitu, ſecundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur: ſic enim eſt quoddam prædicamentum, ut dictum * eſt.

* Ibid.

AD TERTIUM dicendum, quòd diſpoſitio quidem ſemper importat ordinem alicujus habentis partes. Sed hoc contingit tripliciter, ut ſtatim ibidem Philoſ. * ſubdit, ſcilicet aut ſecundum locum, aut ſecundum potentiam, aut ſecundum ſpeciem: in quo (ut Simplicius dicit in † commento prædicamentorum) comprehendit omnes diſpoſitiones: corporales quidem in eo quod dicit, *ſecundum locum*: & hoc pertinet ad *prædicamentum ſitus*, qui eſt ordo partium in loco. Quod autem dicit *ſecundum potentiam*, includit illas diſpoſitiones quæ ſunt in præparatione & idoneitate, nondum perfectè; ſicut ſcientia & virtus inchoata: quod autem dicit *ſecundum ſpeciem*, includit perfectas diſpoſitiones, quæ dicuntur *habitus*, ſicut ſcientia & virtus completæ.

* lib. 5. Metaph. text. 24. † in præd. qualit.

ARTICULUS II.

Vtrum habitus ſit determinata ſpecies qualitatis.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus non ſit determinata ſpecies qualitatis: quia ut dictum * eſt (art. 1.) habitus ſecundum quod eſt qualitas, dicitur diſpoſitio *ſecundum quam benè aut malè diſponitur diſpoſitum*: ſed hoc contingit ſecundum quamlibet qualitatem; nam & ſecundum figuram contingit aliquid benè vel malè eſſe diſpoſitum: & ſimiliter ſecundum calorem & frigus, & ſecundum omnia hujuſmodi. Ergo habitus non eſt determinata ſpecies qualitatis.

* art. 1.

¶ 2. Præterea, Philoſophus * in prædicamentis (cap. de qualitate.) *caliditatem & frigiditatem* dicit eſſe diſpoſitiones vel habitus, ſicut *ægritudinem & ſanitatem*; ſed *calor & frigus* ſunt in tertia ſpecie qualitatis. Ergo habitus vel diſpoſitio non diſtinguitur ab aliis ſpeciebus qualitatis.

* in præd. qualit. tom. 1.

¶ 3. Præterea, *difficile mobile* non eſt differentia pertinens ad genus qualitatis: ſed magis pertinet ad motum vel paſſionem: nullum autem genus determinatur ad ſpeciem per differentiam alterius generis: ſed *oportet differentiam per ſe advenire generi*, ut Philoſ. dicit in 7. * Metaph. (text. 42. ac deinceps.) Ergo cùm habitus dicatur eſſe *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non ſit determinata ſpecies qualitatis.

* lib. 7. Metaph. text. 24. & 43. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Philoſ. † dicit in prædicamentis, (ut ſup.) quod *una ſpecies qualitatis eſt habitus & diſpoſitio*.

† in præd. qualit. tom. 1.

CONCLUSIO.

Habitus & diſpoſitio computantur prima ſpecies qualitatis ab aliis diſtincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.

RESPONDEO dicendum, quòd Philoſopus in * prædicamentis ponit inter quatuor ſpecies qualitatis primam *diſpoſitionem & habitum*: quarum quidem ſpecierum differentias ſic aſſignat Simplicius in commento * prædicamentorum dicens, quod qualitatum quædam ſunt naturales, quæ ſecundum naturam inſunt & ſemper, quædam autem ſunt adventitiæ, quæ ab extrinſeco efficiuntur, & poſſunt amitti. Et hæ quidem quæ ſunt adventitiæ, ſunt habitus & diſpoſitiones, ſecundum *facile* & *difficile amiſſibile* differentes. Naturalium autem qualitatum quædam ſunt ſecundum id quod aliquid eſt in potentia, & ſic eſt ſecunda ſpecies qualitatis: quædam verò ſecundum id quod aliquid eſt actu, & hoc vel in profundum, vel ſecundum ſuperficiem: ſi in profundum quidem: ſic eſt tertia ſpecies qualitatis: ſecundum verò ſuperficiem, eſt quarta ſpecies qualitatis, ſicut *figura & forma*, quæ eſt figura animati. Sed iſta diſtinctio ſpecierum qualitatis inconveniens videtur: ſunt enim multæ figuræ & qualitates paſſibiles non naturales, ſed adventitiæ, & multæ diſpoſitiones non adventitiæ, ſed naturales: ſicut ſanitas & pulchritudo, & hujuſmodi, & propter hoc non convenit ordini ſpecierũ. Semper enim quod naturale eſt, prius eſt. Et ideo aliter accipienda eſt diſtinctio diſpoſitionum & habituum ab aliis qualitatibus; propria enim qualitas importat quendam modum ſubſtantiæ, modus autem eſt, ut dicit Aug. * ſuper Geneſ. ad literam (lib. 4. cap. 3.) *quem menſura præfigit*. Unde importat quandam determinationem ſecundum aliquam menſuram: & ideo ſicut id ſecundum quod determinatur potentia materiæ ſecundum *eſſe* ſubſtantiale, dicitur qualitas quæ eſt differentia ſubſtantiæ: ita, id ſecundum quod determinatur potentia ſubjecti ſecundum *eſſe* accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ eſt etiam quædam differentia, ut patet per Philoſ. in 5. * Metaph. (text. 19.) Modus autem ſive determinatio ſubjecti ſecundum *eſſe* accidentale, poteſt accipi vel in ordine ad ipſam naturam ſubjecti, vel ſecundum actionem & paſſionem, quæ conſequuntur principia naturæ, quæ ſunt materia & forma, vel ſecundum quantitatem: ſi autem accipiatur modus vel determinatio ſubjecti ſecundum quantitatem, ſic eſt quarta ſpecies qualitatis. Et quia quantitas ſecundum ſui rationem eſt ſine motu & ſine ratione boni & mali, ideo ad quartam ſpeciem qualitatis non pertinet quod aliquid ſit *benè* vel *malè diſpoſitum*, neque *citò*, vel *tardè tranſiens*. Modus autem ſive determinatio ſubjecti ſecundum actionem vel paſſionem, attenditur in ſecunda vel tertia ſpecie qualitatis, & ideo in utraque conſideratur, quod aliquid *facile* vel *difficile* fiat, vel quod ſit *citò tranſiens* aut *diuturnum*: non autem conſideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali: quia motus & paſſiones non habent rationem finis; *bonum* autem & *malum* dicitur per reſpectum ad finem, ſed modus & determinatio ſubjecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam ſpeciem qualitatis, quæ eſt *habitus & diſpoſitio*. Dicit enim Philoſ. in 7. * Phyſic. (text. 17. & deinceps.) loquens de habitibus animæ & corporis, quod ſunt *diſpoſitiones quædam perfecti ad optimum*: dico autem *perfecti*, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam. Et quia *ipſa forma & natura rei eſt finis, & cujus cauſa fit aliquid*, ut dicitur in 2. Phyſi. (text. 23.) † ideo in prima ſpecie conſideratur & *bonum & malum*, etiam *facile & difficile mobile* ſecundum quod aliqua natura eſt finis generationis & motus. Unde in 5. * Metaph. (text. 25.) Philoſ. definit habitum quòd eſt *diſpoſitio ſecundum quam aliquis diſponitur benè vel malè*: & in 2. † Ethic. (cap. 4. ſive 5.) dicit, quòd *habitus ſunt, ſecundum quos ad paſſiones nos habemus benè vel malè*. Quando enim eſt modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali: & quia natura eſt id quod primum conſideratur in re, ideo *habitus* ponitur prima ſpecies qualitatis.

* Ibid.
† Ibid.
* lib. 4. cap. 1. in med. tom. 3.
* lib. 5. Metaph. text. 19. tom. 3.
* lib. 7. Phyſic. text. 17. & 18. tom. 2.
† lib. 2. Phyſic. text. 23. tom. 2.
* lib. 5. Metaph. text. 25. tom. 3.
† lib. 2. Ethic. cap. 5. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *diſpoſitio* ordinem quendam importat, ut dictum * eſt (art. 1. ad. 3.) Unde non dicitur aliquis diſponi per qualitatem niſi in ordine ad aliquid: & ſi addatur *benè* vel *malè* quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ eſt finis. Unde ſecundum figuram, vel ſecundum calorem, vel frigus non dicitur aliquis diſponi benè vel malè, niſi ſecundum ordinem ad naturam rei, ſecundum quod eſt conveniens vel non conveniens: unde & ipſæ figuræ, & paſſibiles qualitates ſecundum quod conſiderantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel diſpoſitiones: nam figura prout convenit naturæ rei & color, pertinent ad pulchritudinem: calor autem & frigus ſecundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad ſanitatem,

* a. 1. ad 3. arg.

Digitized by Google

& hoc modo *caliditas* & *frigiditas* ponuntur à Philoſopho in prima ſpecie qualitatis. Unde patet ſolutio.

[* in *ed. præd. c. qualit. tom. 1.*]

Ad secundum, licet à quibuſdam aliter ſolvatur, ut Simplicius dicit in commento * Prædicamentorum.

[† *lib. 5. Metaph. text. 25. tom. 3.*]

Ad tertium dicendum, quòd iſta differentia: *Difficile mobile*, non diverſificat habitum ab aliis ſpeciebus qualitatis, ſed à diſpoſitione: diſpoſitio autem dupliciter accipitur. Uno modo, ſecundum quod eſt genus habitus: nam in 5. Metaph. † *diſpoſitio* ponitur in diffinitione habitus. Alio modo, ſecundum quod eſt aliquid contra habitum diviſum: & poteſt intelligi *diſpoſitio* propriè dicta condividi contra habitum dupliciter. Uno modo, ſicut perfectum & imperfectum in eadem ſpecie, ut ſcilicet *diſpoſitio* dicatur, retinens nomen commune, quando imperfectè ineſt, ita quod de facili amittatur: habitus autem quando perfectè ineſt, ut non de facili amittatur; & ſic diſpoſitio fit habitus, ſicut puer fit vir. Alio modo poſſunt diſtingui ſicut diverſæ ſpecies unius generis ſubalterni, ut dicantur *diſpoſitiones* illæ qualitates primæ ſpeciei, quibus convenit ſecundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent cauſas tranſmutabiles, ut ægritudo & ſanitas. *Habitus* verò dicantur illæ qualitates, quæ ſecundum ſuam rationem habent quòd non de facili tranſmutentur: quia habent cauſas immobiles, ſicut ſcientiæ & virtutes: & ſecundum hoc, diſpoſitio non fit habitus; & hoc videtur magis conſonum intentioni Ariſt. Unde ad hujus diſtinctionis probationem inducit communem loquendi conſuetudinem, ſecundum quam qualitates quæ ſecundum ſuam rationem ſunt facilè mobiles, ſi ex aliquo accidenti difficilè mobiles reddantur, *habitus* dicuntur: & è converſò eſt de qualitatibus quæ ſecundum ſuam rationem ſunt difficile mobiles: nam ſi aliquis imperfectè habeat ſcientiam, ut de facili poſſit ipſam amittere, magis dicitur diſponi ad ſcientiam, quàm ſcientiam habere. Ex quo patet quod nomen *habitus* diuturnitatem quandam importat, non autem nomen *diſpoſitionis*, nec impedimt quin ſecundum hoc, *facile & difficile mobile* ſint ſpecificæ differentiæ, propter hoc quòd iſta pertinent ad paſſionem & motum, & non ad genus qualitatis: nam iſtæ differentiæ, quamvis per accidens videantur ſe habere ad qualitatem: deſignant tamen proprias & per ſe differentias qualitatum: ſicut etiam in genere ſubſtantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco ſubſtantialium, inquantum per eas deſignantur principia eſſentialia.

Articulus III.

Vtrum habitus importet ordinem ad actum.

[*Infra. a. 4. co. & qu. 50. art. 1. ad 2.*]
[* *lib. 3. de anima text. 8.*]

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit ſecundum quod eſt actu.* Sed Philoſophus dicit in 3.* de anima (text. 8.) quod *cùm aliquis ſit ſciens ſecundum habitum, eſt etiam tunc in potentia: aliter tamen quàm antè addiſcere.* Ergo habitus non importat habitudinem principij ad actum.

[* *lib. 5. Metaph. text. 17. in fin.*]

¶ 2. Præterea, Illud quod ponitur in diffinitione alicujus per ſe convenit illi: ſed *eſſe principium actionis* ponitur in diffinitione potentiæ, ut patet in 5. * Metaph. (text. 17.) Ergo *eſſe principium actus* per ſe convenit potentiæ: quod autem eſt per ſe, eſt principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus ſit principium actus: ſequitur quòd ſit poſterior quàm potentia: & ſic non erit prima ſpecies qualitatis *habitus*, vel *diſpoſitio*.

¶ 3. Præterea, Sanitas quandoque eſt *habitus*, & ſimiliter macies & pulchritudo: ſed iſta non dicuntur per ordinem ad actum. Non eſt ergo de ratione habitus, quod ſit principium actus.

[* *lib. de bono conjugali c. 21. paulò à princip. tom. 6.*]
[† *lib. 3. de anima text. 18.*]

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in lib. * de bono conjugali, (cap. 21.) quod *habitus eſt in quo aliquid agitur cum opus eſt*. & Commentator dicit in 3. † de anima; quòd *habitus eſt quo quis agit cùm voluerit*.

Concluſio.

Habitus quilibet, cùm habitudinem ad naturam importet, neceſſe eſt ad actum & operationem ordinari ut principium.

Respondeo dicendum, quòd *habere ordinem ad actum* poteſt competere habitui, & ſecundum rationem habitus, & ſecundum rationem ſubjecti in quo eſt habitus. Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: eſt enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, ſecundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei; quæ eſt finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel eſt operatio, vel aliquod operatum; ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non ſolùm importat ordinem ad ipſam naturam rei, ſed etiam conſequenter ad operationem, inquantum eſt finis naturæ, vel perducens ad finem: unde & in 5.* Metaph. (text. 16.) dicit in diffinitione habitus, quòd eſt *diſpoſitio, ſecundum quam benè vel malè diſponitur diſpoſitum, aut ſecundum ſe*, id eſt, ſecundum ſuam naturam *aut ad aliud*, id eſt, in ordine ad finem. Sed ſunt quidam habitus, qui etiam ex parte ſubjecti in quo ſunt, primò & principaliter important ordinem ad actum: quia, ut dictum * eſt (art. 2.) habitus primò & per ſe importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua eſt habitus, conſiſtat in ipſo ordine ad actum, ſequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifeſtum eſt autem quòd natura & ratio potentiæ eſt, ut ſit principium actus. Unde omnis habitus, qui eſt alicujus potentiæ ut ſubjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

[* *lib. 5. Metaph. text. 25. tom. 3.*]
[* *ar. præced.*]

Ad primum ergo dicendum, quòd habitus eſt actus quidam inquantum eſt qualitas; & ſecundum hoc poteſt eſſe principium operationis: ſed eſt in potentia per reſpectum ad operationem. Unde habitus dicitur *actus primus*, & operatio *actus ſecundus*, ut patet in 2. * de anima (text. 5.)

[* *lib. 2. de anima text. 5. tom. 2.*]

Ad secundum dicendum, quòd non eſt de ratione habitus, quod reſpiciat potentiam, ſed quod reſpiciat naturam, & quia natura præcedit actionem quam reſpicit potentia; ideo prior ſpecies qualitatis ponitur habitus, quàm potentia.

[* *in corp. art.*]
[† *lib. 10. c. 1. circa princip. tom. 4.*]

Ad tertium dicendum, quòd ſanitas dicitur *habitus*, vel *habitualis diſpoſitio* in ordine ad naturam, ſicut dictum * eſt: inquantum tamen natura eſt principium actus, ex conſequenti importat ordinem ad actum. Unde Philoſ. dicit in 10. † de hiſtoria animalium (cap. 1.) quòd *homo dicitur eſſe ſanus, vel membrum aliquod, quando poteſt facere operationem ſani*. Et eſt ſimile in aliis.

Articulus IV.

Vtrum ſit neceſſarium eſſe habitum.

[*ver. q. 20. a. 2. ad 5. & ver. q. 1. a. 1. co. & ad 11. & 13. & q. 2. a. 1. co.*]
[* *Art. 2. hujus q.*]

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit neceſſarium eſſe habitum; habitus enim ſunt quibus aliquid diſponitur benè vel malè ad aliquid: ſicut dictum * eſt. (text. 2.) Sed per ſuam formam aliquid benè vel malè diſponitur: nam ſecundum formam aliquid eſt *bonum*, ſicut & *ens*. Ergo nulla neceſſitas eſt habituum.

¶ 2. Præterea, Habitus importat ordinem ad actum: ſed potentia importat principium actus ſufficienter: nam & potentiæ naturales abſque habitibus ſunt principia actuum. Ergo non fuit neceſſarium habitus eſſe.

¶ 3. Præterea, Sicut potentia ſe habet ad *bonum* & *ad malum* ita & habitus: & ſicut potentia non ſemper agit, ita nec habitus: exiſtentibus igitur potentiis, ſuperfluum fuit habitum eſſe.

[* *lib. 7. Phyſic. text. 17. tom. 1.*]

Sed contra eſt, quod *habitus ſunt perfectiones quædam* ut dicitur in 7. * Phyſic. ſed perfectio eſt maximè neceſſaria rei, cùm habeat rationem finis. Ergo neceſſarium fuit habitus eſſe.

Concluſio.

Cùm multa reperiantur quorum natura & operationes plura requirunt, quæ variis commenſurari modis poſſunt, neceſſarium fuit ad hoc habitus eſſe quibus talia commenſurarentur.

[* *Art. 2. & 3.*]

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum * eſt [art. 2. & 3.] habitus important diſpoſitionem quandam in ordine ad naturam rei, & operationem vel finem ejus ſecundum quam bene vel malè aliquid ad hunc diſponitur. Ad hoc autem quòd aliquid indigeat diſponi ad alterum, tria requiruntur. Primò quidem, ut id quod diſponitur ſit alterum ab eo ad quod diſponitur: & ſic ſe habeat ad ipſum ut potentia ad actum. Unde ſi aliquid ſit cujus natura non ſit compoſita ex potentia & actu; & cujus ſubſtantia ſit ſua operatio, & ipſum ſit propter ſeipſum: ibi habitus vel diſpoſitio locum non habet, ſicut patet in Deo. Secundò requirunt ut quod eſt in potentia ad alterum, poſſit pluribus modis determinari, & ad diverſa. Unde ſi aliquid ſit in potentia ad alterum, ita tamen quòd non ſit in potentia niſi ad ipſum, ibi diſpoſitio & habitus locum non habet: quia tale ſubjectum ex ſua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde ſi corpus cœleſte ſit compoſitum ex materia & forma; cum illa materia non ſit in potentia ad aliam formam, ut in primo dictum * eſt (ſeu 1. part. qu. 66. art. 3.) non habet ibi locum diſpoſitio vel habitus ad formam, aut etiam ad operationẽ: quia natura cœleſtis corporis non eſt in potẽtia ad niſi, unum motum determinatum. Tertiò requiritur, quod plura concurrant ad diſponendum ſubjectum ad unum eorum ad quæ eſt in potentia, quæ diverſis modis commenſurari poſſunt: ut ſic diſponatur benè vel malè ad formam vel ad operationem. Unde qualitates ſimplices elementorum, quæ ſecundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *diſpoſitiones* vel *habitus*, ſed *ſimplices qualitates*. Dicimus autem *diſpoſitiones* vel *habitus* ſanitatem, pulchritudinem, & alia hujuſmodi, quæ important quandam commenſurationem plurium quæ diverſis modis commenſurari poſſunt. Propter quod Philoſophus dicit in 5. * Metaph. (text. 24. & 25.) quòd *habitus eſt diſpoſitio, & diſpoſitio eſt ordo habentis partes vel ſecundum locum, vel ſecundum potentiam, vel ſecundum ſpeciem*, ut ſuprà dictum † eſt [art. 1.] Quia igitur multa ſunt entium, ad quorum naturas & operationes neceſſe eſt plura concurrere, quæ diverſis modis commenſurari poſſunt, ideo neceſſe eſt habitus eſſe.

[* *1. p. qu. 66. a. 3.*]
[* *lib. 5. Metaph. text. 24. & 25. tom. 3.*]
[† *Art. 1. hujus q.*]

Ad primum ergo dicendum, quòd per formam perficitur natura rei: ſed oportet quod in ordine ad ipſam formam diſponatur ſubiectum aliqua diſpoſitione: ipſa tamem forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ eſt vel finis, vel via in finem: & ſi quidem habeat forma determinatè unam tantum operationem determinatam; nulla alia diſpoſitio requiritur ad operationem præter ipſam formam: ſi autem ſit talis forma quæ poſſit diverſimodè operari, ſicut eſt anima: oportet quòd diſponatur ad ſuas operationes per aliquos habitus.

[* *In corp. art.*]

Ad secundum dicendum, quòd potentia quandoque ſe habet ad multa, & ideo oportet, quod aliquo alio determinetur. Si verò ſit aliqua potentia, quæ non ſe habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum * eſt: & propter hoc vires naturales non agunt operationes ſuas mediantibus aliquibus habitibus, quia ſecundum ſeipſas ſunt determinatæ ad unum.

[* *qu. 54. art. 3.*]

Ad tertium dicendum, quòd non ibidem habitus ſe habeat ad *bonum* & *malum*, ſicut infrà * patebit [qu. 54. art. 3.] Eadem autem potentia ſe habet ad *bonum* & *malum*; & ideo neceſſarii ſunt habitus, ut potentiæ determinentur ad *bonum*.

QVÆSTIO

Digitized by Google

QUÆSTIO L.

De ſubjecto habituum, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ſubjecto habituum.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum in corpore ſit aliquis habitus.

¶ Secundò, utrum anima ſit ſubjectum habitus ſecundum ſuam eſſentiam, vel ſecundum ſuam potentiam.

¶ Tertiò, utrum in potentiis ſenſitivæ partis poſſit eſſe aliquis habitus.

¶ Quartò, utrum in ipſo intellectu ſit aliquis habitus.

¶ Quintò, utrum in voluntate ſit aliquis habitus.

¶ Sextò, utrum in ſubſtantiis ſeparatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum in corpore ſit aliquis habitus.

lib. 1. tem. 18. AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd in corpore non ſit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in 3. * de anima: *Habitus eſt quo quis agit cum voluerit*: ſed actiones corporales non ſubjacent voluntati, cùm ſint naturales. Ergo in corpore non poteſt eſſe aliquis habitus.

¶ 2. Præterea Omnes diſpoſitiones coporales ſunt facilè mobiles: ſed habitus eſt *qualitas difficilè mobilis*. Ergo nulla diſpoſitio corporalis poteſt eſſe habitus.

¶ 3. Præterea, Omnes diſpoſitiones corporales ſubjacent alterationi: ſed alteratio non eſt niſi in tertia ſpecie qualitatis, quæ dividitur contra *habitum*. Ergo nullus habitus eſt in corpore.

in præ-dic. qua-litatem. 1. SED CONTRA eſt, quod Philoſ. in prædicamentis ſanitatem corporis vel infirmitatem inſanabilem, *habitum* nominari dicit.

CONCLUSIO.

Habitus prout ſunt in ſubjecto in ordine ad opus, non ſunt principaliter in corpore ut in ſubjecto: ut verò diſponunt ſubiectum in ordine ad formam, ſic in corpore ſunt ut habituales quædam diſpoſitiones illius.

ſup. qu. art. 3. & 4. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (qu. 49. art. 3. & 4.) habitus eſt quædam diſpoſitio alicujus ſubjecti exiſtentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem: ſecundum ergo quod habitus importat diſpoſitionem ad operationem, nullus habitus eſt principaliter in corpore, ſicut in ſubjecto: omnis enim operatio corporis eſt aut à naturali qualitate corporis, aut eſt ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quæ ſunt à natura, non diſponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales ſunt determinatæ ad unum: dictum * eſt autem (qu. 49. art. 4.) quod habitualis diſpoſitio requiritur, ubi ſubjectum eſt in potentia ad multa: operationes verò quæ ſunt ab anima per corpus, principaliter quidem ſunt ipſius animæ, ſecundariò verò ipſius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde *ex ſimilibus actibus ſimiles habitus cauſantur*, ut dicitur in 2. * Ethic. (cap. 1. & 2.) & ideo diſpoſitiones ad tales operationes principaliter ſunt in anima; in corpore verò poſſunt eſſe ſecundariò, inquantum ſcilicet corpus diſponitur & habilitatur ad promptè deſerviendum operationibus animæ. Si verò loquamur de diſpoſitione ſubjecti ad formam: ſic habitualis diſpoſitio poteſt eſſe in corpore, quod comparatur ad animam, ſicut ſubiectum ad formam: & hoc modo ſanitas & pulchritudo & hujuſmodi, *habituales diſpoſitiones* dicuntur: non tamen perfectè habent rationem habituum, quia cauſæ eorum ex ſua natura de facili transmutabiles ſunt. Alexand. verò poſuit nullo modo habitum vel diſpoſitionem primæ ſpeciei eſſe in corpore, ut Simplicius * refert in commento prædicament. Sed dicebat primam ſpeciem qualitatis pertinere tantum ad animam, & quod Ariſt. inducit in prædicamentis de ſanitate & ægritudine, non inducit quaſi pertineant ad primam ſpeciem qualitatis, ſed per modum exempli: ut ſit ſenſus: quod ſicut ægritudo & ſanitas poſſunt eſſe facilè vel difficilè mobiles: ita etiam qualitates primæ ſpeciei, quæ dicuntur *habitus* & *diſpoſitio*. Sed hoc patet eſſe contra intentionem Ariſt. tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de ſanitate & ægritudine, & de virtute & de ſcientia, tum quia in 7. * Phyſicor. (text. 17.) ponit expreſsè inter habitus pulchritudinem & ſanitatem.

(Margin: *lib. 2. Ethic. tom. 1. & 2. tom. 5.* — *in præd. tom.* — *lib. 7. Phyſ. t. 17. & 2.*)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu, ſecundum quod eſt diſpoſitio ad operationem: & de actibus corporis, qui ſunt à natura: non autem de his qui ſunt ab anima, quorum principium eſt voluntas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd diſpoſitiones corporales non ſunt ſimpliciter difficilè mobiles propter mobilitatem corporalium cauſarum: poſſunt tamen eſſe difficilè mobiles per comparationem ad tale ſubjectum: quia ſcilicet tali ſubjecto durante; amoveri non poſſunt, vel quia ſunt difficilè mobiles per comparationem ad alias diſpoſitiones: ſed quia qualitates animæ ſunt ſimpliciter difficilè mobiles propter immobilitatem ſubjecti: & ideo non dicit, quòd ſanitas difficilè mobilis ſimpliciter ſit habitus, ſed quod eſt *ut habitus*, ſicut in Græco habetur: qualitates autem animæ dicuntur ſimpliciter *habitus*.

AD TERTIUM dicendum, quòd diſpoſitiones corporales, quæ ſunt in prima ſpecie qualitatis, ut quidam poſuerunt, differunt à qualitatibus tertiæ ſpeciei in hoc, quod qualitates tertiæ ſpeciei ſunt ut in *fieri*, & ut in motu. Unde dicuntur *paſſiones* vel *paſſibiles qualitates*: quando autem jam pervenerint ad perfectum quaſi ad ſpeciem, tunc jam ſunt in prima ſpecie qualitatis. Sed hoc *ubi.* improbat Simplicius * in commento prædicamentorum: quia ſecundum hoc calefactio eſſet in tertia ſpecie qualitatis, calor autem in prima. Ariſt. autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit, ſicut Simplicius ibidem refert*, quod *paſſio* vel *paſſibilis qualitas*, & *diſpoſitio* & *habitus* differunt in corporibus ſecundum intenſionem & remiſſionem: quando enim aliquid recipit caliditatem, ſecundum *calefieri* tantum, non autem ut calefacere poſſit; tunc eſt *paſſio* ſi ſit citò tranſiens; vel *paſſibilis qualitas* ſi ſit manens: quando autem jam ad hoc perducitur, quòd poteſt etiam alterum calefacere, tunc eſt *diſpoſitio*: ſi autem ulterius intantum confirmetur quod ſit difficilè mobilis, tunc erit *habitus*: ut ſic *diſpoſitio* ſit quædam intenſio ſeu perfectio paſſionis vel paſſibilis qualitatis: *habitus* autem diſpoſitionis. Sed hoc improbat Simplicius, * quia talis intenſio & remiſſio non important diverſitatem ex parte ipſius formæ, ſed ex diverſa participatione ipſius ſubjecti: & ita non diverſificarentur per hoc ſpecies qualitatis. Et ideo aliter dicendum eſt, quod ſicut ſuprà dictum * eſt (qu. 49. art. 2. ad 1.) commenſuratio ipſarum qualitatum paſſibilium ſecundum convenientiam ad naturam, habet rationem *diſpoſitionis*: & ideo facta alteratione circa ipſas qualitates paſſibiles (quæ ſunt calidum, frigidum, humidum & ſiccum) fit ex conſequenti alteratio ſecundum ægritudinem & ſanitatem, primò autem & per ſe non eſt alteratio ſecundùm hujuſmodi habitus & diſpoſitiones.

(Margin: *Ibid.* — *qu. 49. art. 2. ad 1.*)

ARTICULUS II.

Vtrum anima ſubjectum ſit habitus ſecundum ſuam eſſentiam, vel ſecundum ſuam potentiam.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod habitus ſint in anima magis ſecundum eſſentiam, quàm ſecundum potentiam. *Diſpoſitiones* enim & *habitus* dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum * eſt (qu. 49. art. 3.) ſed natura magis attenditur ſecundum eſſentiam animæ, quam ſecundum potentias: quia anima ſecundum ſuam eſſentiam eſt natura corporis talis, & forma ejus. Ergo habitus ſunt in anima ſecundum ejus eſſentiam, & non ſecundum potentiam.

(Margin: *2. d. 26. a. 1. ad 4. & 5.* — *qu. 49. art. 3.*)

¶ 2. Præterea, Accidentis non eſt accidens: habitus autem eſt quoddam accidens: ſed potentiæ animæ ſunt de genere accidentium, ut in primo dictum * eſt (ſc. 1. part. qu. 77. art. 1.) Ergo habitus non eſt in anima ratione ſuæ potentiæ.

(Margin: *1. part. q. 77. a. 1.*)

¶ 3. Præterea, Subjectum eſt prius eo, quod eſt in ſubjecto: ſed habitus cùm pertineat ad primam ſpeciem qualitatis, eſt prior quàm potentia, quæ pertinet ad ſecundam ſpeciem. Ergo habitus non eſt in potentia animæ ſicut in ſubjecto.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſoph. in 1. * Ethic. ponit diverſos habitus in diverſis partibus animæ.

(Margin: *lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.*)

CONCLUSIO.

Quia anima eſt principium operationum per ſuas potentias, ideo ſecundum hoc habitus ſunt in anima ſecundum potentias.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (qu. 49. art. 2. ad 3.) *habitus* importat diſpoſitionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus ſecundum quod habet ordinem ad naturam, ſic non poteſt eſſe in anima, ſi tamen de natura humana loquamur, quia ipſa anima eſt forma completiva humanæ naturæ. Unde ſecundum hoc magis poteſt eſſe aliquis habitus vel diſpoſitio in corpore per ordinem ad animam quàm in anima per ordinem ad corpus. Sed ſi loquamur de aliqua ſuperiori natura, cujus homo poteſt eſſe particeps (ſecundum illud 2. Pet. 1. *Vt ſimus conſortes naturæ divinæ*) ſic nihil prohibet in anima ſecundum ſuam eſſentiam eſſe aliquem habitum, ſcilicet gratiam, ut infrà * dicetur (qu. 110. art. 4.) Si verò accipiatur habitus in ordine ad operationem, ſic maximè habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, ſed ſe habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 49. art. 2.) Et quia anima eſt principium operationum per ſuas potentias, ideo ſecundum hoc, habitus ſunt in anima ſecundum ſuas potentias.

(Margin: *qu. 49. a. 2. ad. 3.* — *q. 110. art. 4.* — *qu. 49. art. 4.*)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd eſſentia animæ pertinet ad naturam humanam, non ſicut ſubjectum diſponendum ad aliquid aliud; ſed ſicut forma & natura, ad quam aliquis diſponitur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd accidens per ſe non poteſt eſſe ſubjectum accidentis: ſed quia etiam in ipſis accidentibus eſt ordo quidam, ſubjectum ſecundum quod eſt ſub uno accidente, intelligitur eſſe ſubjectum alterius; & ſic dicitur unum accidens eſſe ſubjectum alterius, ut ſuperficies coloris, & hoc modo poteſt potentia eſſe ſubjectum habitus.

AD TERTIUM dicendum, quòd *habitus* præmittitur potentiæ ſecundum quod importat diſpoſitionem ad naturam: potentia autem ſemper importat ordinem ad operationem, quæ eſt poſterior, cùm natura ſit operationis principium; ſed habitus, cujus potentia eſt ſubjectum; non importat ordinem ad naturam, ſed ad operationem; unde eſt poſterior potentia: vel poteſt dici quod habitus præponitur potentiæ, ſicut completum incompleto & actus potentiæ: actus enim naturaliter eſt prior, quamvis potentia ſit prior ordine generationis & temporis, ut dicitur in 9. * Metaph. (text. 13. ac deinceps ut & lib. 7. text. 17.)

(Margin: *lib. 9. Metaph. à text. 13. uſque ad 19. & l. 7. text. 17. tom. 3.*)

ARTICULUS III.

Vtrum in potentiis ſenſitivæ partis poſſit eſſe aliquis habitus.

(Margin: *3. de 23. q. 1. ar. 1. c. & diſt. 23. qu. 2. art. 4. & veris. q. 1. a. 1. cot.*)

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd in potentiis ſenſitivæ partis non poſſit eſſe aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars eſt irrationalis, ita & ſenſitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis ſenſitivæ partis aliquis debet poni.

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Senſitivæ partes ſunt communes nobis, & brutis, ſed in brutis non ſunt aliqui habitus; quia non eſt in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut ſuprà dictum * eſt. Ergo in potentiis ſenſitivis non ſunt aliqui habitus.

* q. præc. a. 1. & in arg. Sed contra.

¶ 3. Præterea, Habitus animæ ſunt ſcientiæ & virtutes, & ſicut ſcientia refertur ad vim apprehenſivam, ita virtus ad vim appetitivam: ſed in potentiis ſenſitivis non ſunt aliquæ ſcientiæ, cùm ſcientia ſit univerſalium quæ vires ſenſitivæ apprehendere non poſſunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus ſenſitivis eſſe poſſunt.

Sed contra eſt, quod Philoſ. dicit. in 3. * Eth. quod *aliquæ virtutes*, ſc. temperantia & fortitudo, *ſunt irrationabilium partium.*

* lib. 3. Ethic. cap. 10. in princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

In potentiis ſenſitivis prout ex inſtinctu naturæ operantur, non ſunt aliqui habitus, ſed prout operantur ex rationis judicio.

Respondeo dicendum, quòd vires ſenſitivæ dupliciter poſſunt conſiderari. Uno modo ſecundum quod operantur ex inſtinctu naturæ: Alio modo ſecundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex inſtinctu naturæ, ſic ordinantur ad unum, ſicut & natura: & ideo ſicut in potentiis naturalibus non ſunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis ſenſitivis ſecundum quod ex inſtinctu naturæ operantur: ſecundum verò quòd operantur ex imperio rationis, ſic ad diverſa ordinari poſſunt: & ſic poſſunt in eis eſſe aliqui habitus, quibus bene aut malè ad aliquid diſponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vires nutritivæ partis non ſunt natæ obedire imperio rationis, & ideo non ſunt in eis aliqui habitus: ſed vires ſenſitivæ natæ ſunt obedire imperio rationis, & ideo in eis eſſe poſſunt aliqui habitus: nam ſecundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in * 1. Ethic dicitur (verſum finem)

* lib. 1. Ethic. cap. ulet. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd vires ſenſitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, ſed ſi ſibi relinquantur bruta animalia, operantur ex inſtinctu naturæ, & ſic in brutis animalibus non ſunt aliqui habitus ordinati ad operationem: ſunt tamen in eis aliquæ diſpoſitiones in ordine ad naturam, ut ſanitas & pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quandam conſuetudinem diſponuntur ad aliquid operandum ſic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus *habitus* quodammodo poni poſſunt. Unde Aug. dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 36.) * quod *videmus immaniſſimas beſtias à maximis voluptatibus abſtinere dolorum metu: quod cùm in earum conſuetudinem verterit, domita & manſueta vocantur.* Deficit tamen ratio *habitus* quantum ad uſum voluntatis: quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere, & ideo propriè loquendo in eis habitus eſſe non poſſunt.

* lib. 83. q. qu. 36. non longè à princip. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quòd *appetitus ſenſitivus natus eſt moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in 3. * de anima (text. 57.) ſed vires rationales apprehenſivæ natæ ſunt accipere à viribus ſenſitivis: & ideo magis convenit quod habitus ſint in viribus ſenſitivis appetitivis, quam in viribus ſenſitivis apprehenſivis: cùm in viribus ſenſitivis appetitivis non ſint habitus, niſi ſecundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipſis interioribus viribus ſenſitivis apprehenſivis poſſunt poni aliqui habitus, ſecundum quos homo ſit benè memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus, unde etiam Philoſophus dicit cap. * de memoria (cap. 3.) quod *conſuetudo multum operatur ad benè memorandum*, quia etiam iſtæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehenſivæ exteriores (ut viſus & auditus, & hujuſmodi) non ſunt ſuſceptivæ aliquorum habituum, ſed ſecundum diſpoſitionem ſuæ naturæ ordinantur ad ſuos actus determinatos: ſicut & membra corporis, in quibus non ſunt habitus, ſed magis in viribus imperantibus motum ipſorum.

* lib. 3. de anima text. 56. tom. 2.
* lib. de mem. c. 1. à medio tom. 2.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipſo intellectu ſit aliquis habitus.

1. f. q. 55. a. 3. co. & q. 57. a. 1. c. q. 56. a. 5. & q. 67. ar. 2. cor. & verit. q. 20. a. 2. cor.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in intellectu non ſunt aliqui habitus: habitus enim operationibus conformantur, ut dictum * eſt (art. 1.) ſed operationes hominis ſunt communes animæ & corpori, ut dicitur in primo † de anima (text. 12 & 66.) ergo & habitus: *ſed intellectus non eſt actus corporis*, ut dicitur in 3. * de anima (text. 6.) Ergo intellectus non eſt ſubjectum alicujus habitus.

* Art. 1. † lib. de anima text. 12. & 66. tom. 12. * lib. 3. text. 20.

¶ 2. Præterea. *Omne quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum ejus in quo eſt*: ſed id quod eſt forma ſine materia, eſt actus tantum: quod autem eſt compoſitum ex forma & materia, habet potentiam & actum ſimul, ergo in eo quod eſt forma tantum, non poteſt eſſe aliquid quod ſit ſimul in potentia & actu, ſed ſolum in eo quod eſt compoſitum ex materia & forma: ſed intellectus eſt forma ſine materia, ergo habitus qui habet potentiam ſimul cum actu, quaſi medium inter utrumque exiſtens, non poteſt eſſe in intellectu, ſed ſolum in conjuncto, quod eſt compoſitum ex anima & corpore.

† lib. 5. Metaph. text. 25. & tom. 3. * lib. 2. de anima text. 94. tom. 2.

¶ 3. Præterea. Habitus eſt *diſpoſitio ſecundum quam aliquis bene vel malè diſponitur ad aliquid*, ut dicitur in 5. † Metaph. (text. 25.) ſed quod aliquis bene vel malè ſit diſpoſitus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis diſpoſitione, unde etiam in 2. * de anima dicitur (text. 94.) quod *molles carne benè aptos mente videmus.* Ergo habitus cognoſcitivi non ſunt in intellectu, qui eſt ſeparatus: ſed in aliqua potentia quæ eſt actus alicujus partis corporis.

† lib. 6. Ethic. ex c. 1. 3. 6. & 7. habetur tom. 5.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. ponit. in 6. * Ethic. *ſcientiam & ſapientiam & intellectum, qui eſt habitus principiorum in ipſa intellectiva parte animæ.*

CONCLUSIO.

Sunt in intellectu aliqui habitus ſcilicet ſcientia, ſapientia, & intellectus, cum horum operatio intellectui competat.

Respondeo dicendum, quòd circa habitus cognoſcitivos diverſimodè ſunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum poſſibilem eſſe unum in omnibus hominibus, coacti ſunt ponere quod habitus cognoſcitivi non ſunt in ipſo intellectu, ſed in viribus interioribus ſenſitivis. Manifeſtum eſt enim, quòd homines in habitibus diverſificantur: unde non poſſunt habitus cognoſcitivi directè poni in eo, quòd unum numero exiſtens, eſt omnibus hominibus commune: unde ſi intellectus poſſibilis ſit unus numero omnium hominum: habitus ſcientiarum, ſecundum quos homines diverſificantur, non poterunt eſſe in intellectu poſſibili, ſicut in ſubjecto; ſed erunt in viribus interioribus ſenſitivis, quæ ſunt diverſæ in diverſis. Sed iſta poſitio primò quidem eſt contra intentionem Ariſt. Manifeſtum eſt enim, quòd vires ſenſitivæ non ſunt rationales per eſſentiam, ſed ſolum per participationem ut dicitur in 1. * Ethic. Philoſ. † autem ponit intellectuales virtutes (quæ ſunt ſapientia, ſcientia & intellectus) in eo quod eſt rationale per eſſentiam: unde non ſunt in virtutibus ſenſitivis, ſed in ipſo intellectu. Expreſsè etiam dicit in 3. * de anima [text. 18.] quòd *intellectus poſſibilis cùm ſic fiat ſingula*, id eſt, cum reducatur in actum ſingulorum per ſpecies intelligibiles, *tunc fit ſecundum actum*, eo modo quo ſciens dicitur eſſe in actu: quod quidem accidit, cùm aliquis poſſit operari per ſeipſum, ſcilicet conſiderando. Eſt quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen ſimpliciter, ut antè *addiſcere* aut *invenire* Ipſe ergo intellectus poſſibilis eſt: in quo eſt habitus ſcientiæ, quo poteſt conſiderare etiam cùm non conſiderat. Secundo etiam hæc poſitio eſt contra rei veritatem: ſicut enim *ejus eſt potentia, cujus eſt operatio*; [lib. de ſomno & vigilia cap. 1.] ita etiam *ejus eſt habitus, cujus eſt operatio*: intelligere autem & conſiderare eſt proprius actus intellectus: ergo & habitus quo conſideratur, eſt propriè in ipſo intellectu.

* lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5. † locis in arg. Sed contra. cit. tu. * lib. 3. de anima text. 18. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt [ut * Simplicius refert in commento prædicamentorum] quod quia *omnis operatio hominis eſt quodammodo conjuncti*, ut Philoſoph. dicit in 1. * de anima: [text. 12. 14. 66.] ideo nullus habitus eſt animæ tantum, ſed conjuncti: & per hoc ſequitur quod nullus habitus ſit in intellectu, cum intellectus ſit ſeparatus, ut ratio propoſita procedebat, ſed iſta ratio non cogit; habitus enim non eſt diſpoſitio objecti ad potentiam: ſed magis diſpoſitio potentiæ ad objectum: unde habitus oportet quòd ſit in ipſa potentia, quæ eſt principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam ſicut objectum. Ipſum autem *intelligere* non dicitur commune eſſe animæ & corpori niſi ratione phantaſmatis, ut dicitur in 1. * de anima [text. 66.] patet autem quod phantaſma comparatur ad intellectum poſſibilem, ut objectum, ut dicitur in 3. † de anima [text. 18. & 39.] unde relinquitur quod habitus intellectivus ſit principaliter ex parte ipſius intellectus, non autem ex parte phantaſmatis quod eſt commune animæ & corpori: Et ideo dicendum eſt, quod intellectus poſſibilis eſt ſubjectum habitus, illi enim competit eſſe ſubjectum habitus, quod eſt in potentia ad multa, & hoc maximè competit intellectui poſſibili: unde intellectus poſſibilis eſt ſubjectum habituum intellectualium.

* in prædicam. † lib. 1. de anima text. 12. & 61. & 14. 1. 2.
* lib. 1. text. 66. † lib. 3. de anima text. 3. 18. & 39. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut potentia ad *eſſe* ſenſibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad *eſſe* intelligibile convenit intellectui poſſibili: unde nihil prohibet in intellectu poſſibili eſſe habitum, qui eſt medius inter puram potentiam & actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quòd quia vires apprehenſivæ interiùs præparant intellectui poſſibili proprium objectum: ideo ex bona diſpoſitione harum virium, ad quam cooperatur bona diſpoſitio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum: & ſic habitus intellectivus ſecundariò poteſt eſſe in iſtis viribus: principaliter autem eſt intellectu poſſibili.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate ſit aliquis habitus.

Supr. q. 49. ar. 4. & 2. diſt. 27. ar. 1. ad 2. & 3. d. 23. q. 1. a. 1. 10. & d. 27. qu. 1. a. 3. ad 5. & verit. q. 20. a. 1. cor. & ver. q. 1. a. 1. cor.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in voluntate non ſit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu ſunt, ſunt ſpecies intelligibiles quibus intelligit actu: ſed voluntas non operatur per aliquas ſpecies. Ergo voluntas non eſt ſubjectum alicujus habitus.

¶ 2. Præterea, In intellectu agente non ponitur aliquis habitus ſicut in intellectu poſſibili, quia eſt potentia activa: ſed voluntas eſt maximè potentia activa, quia movet omnes potentias ad ſuos actus, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 9. art. 1.) Ergo in ipſa non eſt aliquis habitus.

* qu. 49. art. 1.

¶ 3. Præterea, In potentiis naturalibus non eſt aliquis habitus: quia ex ſua natura ſunt ad aliquid determinatæ: ſed voluntas ex ſua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non eſt aliquis habitus.

Sed contra eſt, quòd juſtitia eſt habitus quidam: ſed juſtitia eſt in voluntate; eſt enim juſtitia *habitus quidam, ſecundum quem aliqui volunt & operantur juſta*: ut dicitur in 5. † Ethicor. [cap. 1.] Ergo voluntas eſt ſubjectum alicujus habitus.

† lib. 5. Eth. c. 1. in princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm voluntas ſit quædam animæ rationalis potentia, ac proinde diverſimodè ad agendum ordinari poſſit, neceſſe eſt in ea aliquem habitum eſſe, videlicet juſtitiam,

Respondeo dicendum, quòd omnis potentia quæ diverſimodè poteſt ordinari ad agendum, indiget habitu quo benè diſponatur ad ſuum actum: voluntas autem cùm ſit potentia rationalis,

Digitized by Google

nalis, diverſimodè poteſt ad agendum ordinari: & ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere quo benè diſponatur ad ſuum actum. Ex ipſa etiam ratione habitus apparet, quòd habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout *habitus eſt, quo quis utitur cùm voluerit*, ut ſupra * dictum eſt (qu. 49. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut in intellectu eſt aliqua ſpecies, quæ eſt ſimilitudo objecti: ita oportet in voluntate & in qualibet vi appetitiva eſſe aliquid quo inclinetur in ſuum objectum: cum nihil aliud ſit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut * ſupra dictum eſt. Ad ea ergo ad quæ ſufficienter inclinatur per naturam ipſius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante: ſed quia neceſſarium eſt ad finem humanæ vitæ quòd vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ ſe habet ad multa & diverſa, ideo neceſſe eſt, quod in voluntate & in aliis viribus appetitivis ſint quædam qualitates inclinantes quæ dicuntur *habitus*.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus agens eſt agens tantum, & nullo modo patiens: ſed voluntas & quælibet vis appetitiva eſt *movens & motum* ut dicitur in 2. † de anima (text. 54.) & ideo non eſt ſimilis ratio de utroque: nam *eſſe ſuſceptivum habitus* convenit ei quod eſt quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas ex ipſa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis: ſed quia hoc bonum multipliciter diverſificatur, neceſſarium eſt ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod ſequatur promptior operatio.

Articulus VI.

Utrum in Angelis ſit aliquis habitus.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſint habitus. Dicit enim Maximus Commentator Dion 7. cap. * de cœleſt. Hierarch. *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales* (id eſt, ſpirituales) *more accidentium, quemadmodum & in nobis ſunt, in divinis intellectibus*, (ſcilicet Angelis) *eſſe: ut aliud in alio ſit ſicut in ſubjecto: accidens enim omne illinc repulſum eſt*, ſed omnis habitus eſt accidens, ergo in Angelis non ſunt habitus.

2. Præterea, Sicut Dionyſ. dicit in 4. cap. de cœleſt. Hierar.† *Sanctæ cœleſtium eſſentiarum diſpoſitiones ſuper omnia alia Dei bonitatem participant.* Sed ſemper quod eſt per ſe, eſt prius & potius eo quod eſt per aliud: ergo Angelorum eſſentiæ per ſeipſas perficiuntur ad conformitatem Dei, non ergo per aliquos habitus, & hæc videtur eſſe ratio Maximi, qui ibidem * ſubdit: *Si enim hoc eſſet non utique maneret in ſemetipſa harum eſſentia, nec deificari per ſe, quantum foret poſſibile, valuiſſet.*

3. Præterea, Habitus eſt diſpoſitio quædam, ut dicitur in 5. * Metaph. (text. 21.) ſed diſpoſitio ut ibidem dicitur, eſt *ordo habentis partes*: cùm ergo Angeli ſint ſimplices ſubſtantiæ, videtur quod in eis non ſint diſpoſitiones & habitus.

Sed contra eſt, quod Dion. dicit 7. * cœleſt. Hier. quod *Angeli primæ Hierarchiæ nominantur calefacientes, & throni, & effuſio ſapientiæ, manifeſtativo deiformium ipſorum habituum nomine.*

Conclusio.

Non ſunt in Angelis habitus: qui ſunt diſpoſitiones ad eſſe naturale, ſed habitus in eorum voluntate & intellectu ſunt, quibus bene diſponuntur ad attingendum ipſum Deum.

Respondeo dicendum, quòd quidam poſuerunt in Angelis non eſſe habitus: ſed quæcunque dicuntur de eis, eſſentialiter dicuntur. Unde * Maximus poſt prædicta verba quæ induximus, dicit. *Habitus eorum atque virtutes quæ in eis ſunt, eſſentiales ſunt, propter immaterialitatem*: & hoc etiam Simplicius dicit in † commento prædicamentorum, *Sapientia quæ eſt in anima, habitus eſt: quæ autem in intellectu, ſubſtantia. Omnia enim quæ ſunt divina, & per ſe ſufficientia ſunt, & in ſeipſis exiſtentia*: quæ quidem poſitio partim habet veritatem, & partim continet falſitatem. Manifeſtum eſt enim ex * præmiſſis, (qu. 49. art. 4.) quod ſubjectum habitus non eſt niſi ens in potentia. Conſiderantes igitur prædicti commentatores quod Angeli ſunt immateriales, & quod non eſt in illis potentia materiæ; ſecundum hoc ab eis habitum excluſerunt, & omne accidens. Sed quia licet in Angelis non ſit potentia materiæ, eſt tamen in eis aliqua potentia (eſſe enim actum purum eſt proprium Dei) ideo inquantum invenitur in eis de potentia, in tantum in eis poſſunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ & potentia intellectualis ſubſtantiæ non eſt unius rationis: ideo per conſequens nec habitus unius rationis eſt utrobique. Unde † Simplicius dicit in commento prædicamentorum, quod *habitus intellectualis ſubſtantiæ non ſunt ſimiles his, qui ſunt hic, habitibus: ſed magis ſunt ſimiles ſimplicibus & immaterialibus ſpeciebus, quas continet in ſeipſa.* Circa hujuſmodi tamen habitum aliter ſe habet intellectus Angelicus, & aliter intellectus humanus: Intellectus enim humanus cùm ſit infimus in ordine intellectuum, eſt in potentia reſpectu omnium intelligibilium, ſicut materia prima reſpectu omnium formarum ſenſibilium; & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu, ſed intellectus Angelicus non ſe habet ſicut pura potentia in genere intelligibilium, ſed ſicut actus quidam, non autem ſicut actus purus; hoc enim ſolius Dei eſt, ſed cum permixtione alicujus potentiæ, & tanto minus habet de potentialitate, quanto eſt ſuperior. Et ideo ut in primo * dictum eſt (ſeu 1. part. qu. 55. art. 1.) inquantum eſt in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas ſpecies intelligibiles ad operationem propriam: ſed inquantum eſt actu per eſſentiam ſuam, poteſt aliqua intelligere, ad minus ſe ipſum, & alia ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ, ut dicitur in lib. † de cauſis: & tanto perfectius, quanto eſt perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, ſed in infinitum diſtat, propter hoc ad attingendum ad ipſum Deum per intellectum & voluntatem indiget aliquibus habitibus tanquam in potentia exiſtens reſpectu illius puri actus; unde * Dion. dicit *habitus eorum eſſe deiformes* quibus ſcilicet Deo conformantur: habitus autem qui ſunt diſpoſitiones ad *eſſe* naturale, non ſunt in Angelis, cum ſint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Maximi intelligendum eſt de habitibus & accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per ſuam eſſentiam, non indigent habitu: ſed quia non ita ſunt per ſeipſos entes qui participent ſapientiam & bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum neceſſe eſt in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quòd in Angelis non ſunt partes eſſentiæ, ſed ſunt partes ſecundum potentiam: inquantum intellectus eorum per plures ſpecies perficitur, & voluntas eorum ſe habet ad plura.

Quæstio LI.

De cauſa habituum quantum ad generationem ipſorum.

Deinde conſiderandum eſt de cauſa habituum. Et primò, quantum ad generationem ipſorum. Secundò, quantum ad augmentum. Tertiò, quantum ad diminutionem & corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum aliquis habitus ſit à natura.
¶ Secundò, utrum aliquis habitus ex actibus cauſetur.
¶ Tertiò, utrum per unum actum poſſit generari habitus.
¶ Quartò, utrum aliqui habitus ſint in hominibus infuſi a Deo.

Articulus Primus.

Utrum aliquis habitus ſit à natura.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd nullus habitus ſit à natura. Eorum enim quæ ſunt à natura, uſus non ſubjacet voluntati: ſed *habitus eſt quo quis utitur cum voluerit*, ut dicit Comment. in * 3. de anima (text. 18.) Ergo habitus non eſt à natura.

2. Præterea, *Natura non facit per duo quod per unum poteſt facere*: ſed potentiæ animæ ſunt à natura: ſi igitur habitus potentiarum à natura eſſet; habitus & potentia eſſent unum.

3. Præterea, *Natura non deficit in neceſſariis*; ſed habitus ſunt neceſſarii ad bene operandum, ut * ſupra dictum eſt (qu. 49. art. 4.) ſi igitur habitus aliqui eſſent à natura; videtur quod natura non deficeret: quin omnes habitus neceſſarios cauſaret, patet autem hoc eſſe falſum. Ergo habitus non eſt à natura.

Sed contra eſt, quod in 6. * Eth. inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui eſt à natura; unde & principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Conclusio.

Cùm inter alios habitus intellectus principiorum omnibus inſitus ſit, aliquis à natura habitus ineſt.

Respondeo dicendum, quòd aliquid poteſt eſſe naturale alicui dupliciter. Uno modo ſecundum naturam ſpeciei, ſicut naturale eſt homini eſſe riſibile, & igni ferri ſurſum. Alio modo, ſecundum naturam individui ſicut naturale eſt Socrati vel Platoni eſſe ægrotativum, vel ſanativum ſecundum propriam complexionem. Rurſus ſecundum utramque naturam poteſt dici aliquid *naturale* dupliciter. Uno modo, quia totum eſt à natura: alio modo, quia ſecundum aliquid eſt à natura, & ſecundum aliquid eſt ab exteriori principio. Sicut cùm aliquis ſanatur per ſeipſum, tota ſanitas eſt à natura: cum autem aliquis ſanatur auxilio medicinæ, ſanitas partim eſt à natura, partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu ſecundum quod eſt diſpoſitio ſubjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum eſſe naturalem. Eſt enim aliqua diſpoſitio naturalis quæ debetur humanæ ſpeciei, extra quam nullus homo invenitur: & hæc eſt naturalis ſecundum naturam ſpeciei, ſed quia talis diſpoſitio quandam latitudinem habet, contingit diverſos gradus hujuſmodi diſpoſitionis convenire diverſis hominibus ſecundum naturam individui: & hujuſmodi diſpoſitio poteſt eſſe vel totaliter à natura, vel partim à natura, & partim ab exteriori principio, ſicut † dictum eſt (in corp.) de his, qui ſanantur per artem. Sed habitus qui eſt diſpoſitio ad operationem, cujus ſubjectum eſt potentia animæ, ut * dictum eſt [qu. 50. art. 2.] poteſt quidem eſſe naturalis, & ſecundum naturam ſpeciei, & ſecundum naturam individui: ſecundum quidem naturam ſpeciei, ſecundum quod ſe tenet ex parte ipſius animæ, quæ cum ſit forma corporis, eſt principium ſpecificum: ſecundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod eſt materiale principium: ſed tamen neutro modo contingit in hominibus eſſe habitus naturales, ita quod ſint totaliter à natura. In Angelis ſi quidem contingit, eo quod habent ſpecies intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in 1. [ſeu prima parte] * dictum eſt. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim à natura exiſtentes, & partim ab exteriori principio: aliter quidem in apprehenſivis potentiis, & aliter in appetitivis. In apprehenſivis enim potentiis poteſt eſſe habitus naturalis ſecundum inchoationem & ſecundum naturam ſpeciei, & ſecundum naturam individui: ſecundum quidem

Digitized by Google

quidem naturam ſpeciei ex parte ipſius animæ; ſicut *intellectus principiorum* dicitur eſſe habitus naturalis: ex ipſa enim natura animæ intellectualis convenit homini, quòd ſtatim cognito quid eſt totum & quid eſt pars, cognoſcat quòd *omne totum eſt majus ſua parte*: & ſimile eſt in cæteris. Sed quid ſit totum & quid ſit pars, cognoſcere non poteſt niſi per ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus acceptas: & propter hoc Philoſophus in fine † Poſteriorum oſtendit, quòd *cognitio principiorum provenit nobis ex ſenſu*. Secundum verò naturam individui eſt aliquis habitus cognoſcitivus ſecundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex diſpoſitione organorum eſt magis aptus ad benè intelligendum, quàm alius; inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus ſenſitivis. In appetitivis autem potentiis non eſt aliquis habitus naturalis ſecundum inchoationem, ex parte ipſius animæ, quantum ad ipſam ſubſtantiam habitus; ſed ſolum quantum ad principia quædam ipſius: ſicut principia juris communis dicuntur eſſe *ſeminalia virtutum*; & hoc ideo quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur eſſe inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, ſed magis pertinet ad ipſam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, ſecundum naturam individui, ſunt aliqui habitus appetitivi ſecundum inchoationes naturales: ſunt enim quidam diſpoſiti ex propria corporis complexione ad caſtitatem, vel manſuetudinem, vel ad aliquid hujuſmodi.

† l. 1. Poſter. text. ult. circa med. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de natura ſecundum quod dividitur contra rationem & voluntatem: cùm tamen ipſa ratio & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid etiam naturaliter poteſt ſuperaddi potentiæ, quod tamen ad ipſam potentiam pertinere non poteſt, ſicut in Angelis non poteſt pertinere ad ipſam potentiam intellectivam, quòd ſit per ſe cognoſcitiva omnium; quia opporteret quod eſſet actus omnium, quod ſolius Dei eſt. Id enim quo aliquid cognoſcitur, oportet eſſe actualem ſimilitudinem ejus quod cognoſcitur; unde ſequeretur, ſi potentia Angeli per ſeipſam cognoſceret omnia, quòd eſſet ſimilitudo & actus omnium: unde oportet, quòd ſuperaddantur potentiæ intellectivæ ipſius aliquæ ſpecies intelligibiles, quæ ſunt ſimilitudines rerum intellectarum: quia per participationem divinæ ſapientiæ, & non per eſſentiam propriam poſſunt intellectus eorum eſſe actu ea quæ intelligunt. Et ſic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, poteſt ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd natura non æqualiter ſe habet ad cauſandas omnes diverſitates habituum: quia quidam poſſunt cauſari à natura, quidam non, ut ſupra † dictum eſt: (in corp.) & ideo non ſequitur ſi aliqui ſint habitus naturales, quod omnes ſint naturales.

† ad 1. arg.

ARTICULUS II.

Vtrum aliquis habitus cauſetur ex actibus.

Inf. q. 63. art. 2. & mal. q. 2. art. 11. ad 4. & 6. & ver. q. 1. ar. 9 co. & ad 10 & a. 1 t. ad 11. * qu. 49. art. 1.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd nullus habitus poſſit ex actu cauſari. Habitus enim eſt qualitas quædam, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 49. art. 1.) Omnis autem qualitas cauſatur in aliquo ſubjecto, inquantum eſt alicujus receptivum. Cùm igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, ſed magis ex ſe emittat, videtur quod non poſſit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

¶ 2. Præterea. Illud in quo cauſatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam (ſicut patet in re calefacta vel infrigidata:) quod autem producit actum cauſantem qualitatem, movet: ut patet de calefaciente vel infrigidante: ſi igitur in aliquo cauſaretur habitus per actum ſui ipſius, ſequeretur quod idem eſſet *movens & motum, agens & patiens*: quod eſt impoſſibile, ut dicitur in 3. † Phyſicorum (text. 8.)

† lib. 3. Phyſ. t. 8.

¶ 3. Præterea. *Effectus non poteſt eſſe nobilior ſua cauſa*: ſed habitus eſt nobilior quam actus præcedens habitum: quod patet ex hoc, quòd nobiliores actus reddit. Ergo habitus non poteſt cauſari ab actu præcedente habitum.

† l. 2. Eth. c. 1. & 2. tom. 5.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus in 2. † Ethic. (cap. 1.) docet habitus virtutum & vitiorum ex actibus cauſari.

CONCLUSIO.

Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia paſſiva & mota, quæ nominatur habitus.

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque eſt ſolum activum principium ſui actus, ſicut in igne eſt ſolum principium activum calefaciendi, & in tali agente non poteſt aliquis habitus cauſari ex proprio actu, & inde eſt, quod res naturales non poſſunt aliquid conſueſcere vel diſſueſcere, ut dicitur in 2. † Ethic. (cap. 1.) invenitur autem aliquod agens in quo eſt principium activum & paſſivum ſui actus: ſicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, ſecundum quod movetur à vi apprehenſiva repræſentante objectum, & ulterius vis intellectiva ſecundum quod ratiocinatur de concluſionibus, habet, ſicut principium activum propoſitionem per ſe notam. Unde ex talibus actibus poſſunt in agentibus aliqui habitus cauſari, non quidem quantum ad primum activum principium, ſed quantum ad principium actus, quod movet motum: nam omne quod patitur & movetur ab alio, diſponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia paſſiva & mota, quæ nominatur habitus, ſicut habitus virtutum moralium cauſantur in appetitivis potentiis, ſecundum quod moventur à ratione: & habitus ſcientiarum cauſantur in intellectu, ſecundum quod movetur à primis propoſitionibus.

† ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd agens inquantum eſt agens non recipit aliquid, ſed inquantum agit motum ab alio, ſic recipit aliquid à movente: & ſic cauſatur habitus.

Ad secundum dicendum, quòd idem ſecundum idem non poteſt eſſe *movens & motum*: nihil autem prohibet idem à ſeipſo moveri ſecundum diverſa, ut in 8. † Phyſic. probatur (text. 28.)

† lib. 8. text. 28. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, in quantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio, quàm ſit habitus generatus: ſicuti *ipſa ratio* eſt nobilius principium, quàm ſit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum conſuetudines generatus: & *intellectus principiorum* eſt nobilius principium, quàm *ſcientia concluſionum*.

ARTICULUS III.

Vtrum per unum actum poſſit generari habitus.

Inf. q. 71 ar. 4 & 1 & q. 2 17 q. 1 ar. 1 & ver. q. 1 ar. 9 ad 11. & 13

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd per unum actum poſſit habitus generari. Demonſtratio enim actus rationis eſt: ſed per unam demonſtrationem cauſatur ſcientia quæ eſt habitus concluſionis unius. Ergo habitus poteſt cauſari ex uno actu.

¶ 2. Præterea, Sicut contingit actum creſcere per multiplicationem, ita contingit actum creſcere per intenſionem, ſed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam ſi multum intendatur, unus actus poterit eſſe cauſa generativa habitus.

¶ 3. Præterea, Sanitas & ægritudo ſunt habitus quidam: ſed ex uno actu contingit hominem vel ſanari vel infirmari. Ergo unus actus poteſt habitum cauſare.

* l. 1. Eth. c. 7. poſt med. t. 5. † l. 1. Eth. c. 7. & 8. & 10. & c. 13. t. 5

Sed contra eſt, quod Philoſoph. dicit in 2. * Ethic. quod *ſicut una hirundo ver non facit, nec una dies: ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus*. Sed beatitudo eſt *operatio, ſecundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur in 2. † Ethic. Ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus non cauſatur per unum actum.

CONCLUSIO.

Habitus virtutis neceſſe eſt ex pluribus actibus cauſari; apprehenſivarum verò potentiarum habitus, nonnunquam unico actu ſicut & habitus corporales acquiruntur.

† ar. præ

Respondeo dicendum, quòd ſicut jam dictum † eſt (art. 2.) habitus per actum generatur, inquantum potentia paſſiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas cauſetur in paſſivo, oportet quod activum totaliter vincat paſſivum: unde videmus, quod quia ignis non poteſt totaliter vincere ſuum combuſtibile, non ſtatim inflammat ipſum, ſed paulatim abjicit contrarias diſpoſitiones, ut ſic totaliter vincens ipſum, ſimilitudinem ſuam ipſi imprimat. Manifeſtum eſt autem, quod principium activum quod eſt *ratio*, non totaliter poteſt ſupervincere appetitivam potentiam in uno actu: eo quod appetitiva potentia ſe habet diverſimodè, & ad multa: judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum ſecundum determinatas rationes & circumſtantias: unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ quod pertinet ad habitum virtutis, & ideo habitus virtutis non poteſt cauſari per unum actum ſed per multos. In apprehenſivis autem potentiis conſiderandum eſt quòd duplex eſt paſſivum: unum quidem ipſe intellectus poſſibilis, aliud autem intellectus quem (in 3. de anima text. 20.) vocat † Ariſtotel. *paſſivum*, qui eſt *ratio particularis*, id eſt, vis cogitativa cum memorativa, & imaginativa. Reſpectu igitur primi paſſivi poteſt eſſe aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam ſui paſſivi: ſicut una propoſitio per ſe nota convincit intellectum ad aſſentiendum firmiter concluſioni: quod quidem non facit propoſitio probabilis: unde ex multis actibus rationis oportet cauſari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus poſſibilis. Habitum autem ſcientiæ poſſibile eſt cauſari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum poſſibilem: ſed quantum ad inferiores vires apprehenſivas neceſſarium eſt eoſdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur: unde Philoſophus in lib. de † memoria & reminiſcentia dicit [cap. 2.] quòd *meditatio confirmat memoriam*: habitus autem corporales poſſibile eſt cauſari ex uno actu, ſi activum fuerit magnæ virtutis: ſicut quandoque medicina fortis ſtatim inducit ſanitatem.

† l. 3. de anima t. 20. to. 2.

† lib. de mem. c. 2. tom. 3.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Vtrum aliqui habitus ſint hominibus infuſi à Deo.

1. d. 17. q. 1 a. 3 co. & 4. 23 q. 1 a. 1. ad Et ver. qu. 12. 1. ad 7. * Cap. 4. p. 4. ante medium. † Ar. præ. * l. 1. Eth. c. 1. & 3. tom. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter ſe habet ad omnes: ſi igitur quibuſdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet, quod patet eſſe falſum.

¶ 2. Præterea, Deus operatur in omnibus ſecundum modum qui convenit naturæ ipſorum: quia *divinæ providentiæ eſt, naturam ſalvare*, ut dicit Dionyſ. 3. * cap. de div. nomin. ſed habitus in homine naturaliter cauſantur ex actibus, ut dictum † eſt [cap. 3.] Non ergo cauſat Deus in hominibus aliquos habitus abſque actibus.

¶ 3. Præterea, Si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo poteſt multos actus producere, ſed ex illis actibus cauſatur ſimilis habitus, ut in 2. * Ethic. dicitur [ubi ſup. cap. 1.] ſequitur ergo duos habitus ejuſdem ſpeciei eſſe in eodem, unum *acquiſitum* & alterum *infuſum*, quod videtur eſſe impoſſibile: non enim duæ formæ ejuſdem ſpeciei poſſunt eſſe in eodem ſubjecto: non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed contra eſt, quòd dicitur Eccleſ. 15. *Implevit eum Dominus*

Digitized by Google

Dominus ſpiritu ſapientiæ & intellectus : ſed ſapientia & intellectus quidam habitus ſunt : Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

CONCLUSIO.

Cùm ad finem qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibuſdam homo diſponatur, habitus quoſdam à Deo infundi neceſſum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur. Prima ratio eſt, quia aliqui habitus ſunt quibus homo benè diſponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ; quæ eſt ultima & perfecta hominis beatitudo, ut ſuprà † dictum eſt. Et quia habitus oportet eſſe proportionatos ei ad quod homo diſponitur ſecundum ipſos: ideo neceſſe eſt quòd etiam habitus ad hujuſmodi finem diſponentes, excedant facultatem humanæ naturæ, unde tales habitus nunquam poſſunt homini ineſſe niſi ex infuſione divina, ſicut eſt de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio eſt, quia Deus poteſt producere effectus cauſarum ſecundarum abſque ipſis cauſis ſecundis, ut in primo † dictum eſt (qu. 105. art. 6.) Sicut igitur quandoque ad oſtenſionem ſuæ virtutis producit ſanitatem abſque naturali cauſa, quæ tamen per naturam poſſet cauſari; ita etiam quandoque ad oſtendendam ſuam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute poſſunt cauſari, ſicut Apoſtolis dedit ſcientiam ſcripturarum, & omnium linguarum, quam homines per ſtudium vel conſuetudinem acquirere poſſunt; licet non ita perfectè.

† 5.3.a.5. † 1.p.q. 105.a.6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus quantum ad ſuam naturam æqualiter ſe habet ad omnes: ſed ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ, certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc quod Deus in omnibus operatur ſecundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non poteſt: ſed ex hoc ſequitur, quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

AD TERTIUM dicendum, quòd actus qui producuntur ex habitu infuſo, non cauſant aliquem habitum: ſed confirmant habitum præexiſtentem; ſicut medicinalia remedia adhibita homini ſano per naturam, non cauſant aliquam ſanitatem, ſed ſanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de augmento habituum. Et circa hoc quæruntur tria:

- Primò, utrum habitus augeantur.
- Secundò, utrum augeantur per additionem.
- Tertiò, utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus augeantur.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus augeri non poſſint. Augmentum enim eſt circa quantitatem, ut dicitur in 5. * Phyſic. (text. 18.) ſed habitus non ſunt in genere quantitatis, ſed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum eſſe non poteſt.

¶ 2. Præterea, habitus eſt perfectio quædam, ut dicitur in 7. † Phyſic. ſed perfectio cùm importet finem & terminum, non videtur poſſe recipere *magis & minus*. Ergo habitus augeri non poteſt.

¶ 3. Præterea, In his quæ recipiunt *magis & minus* contingit eſſe alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum: ſed in habitibus non eſt alteratio, ut probatur in 7. * Phyſic. (text. iam indicato) Ergo habitus augeri non poſſunt.

SED CONTRA eſt, quòd fides eſt quidam habitus, & tamen augetur. Unde diſcipuli Domino dicunt: *Domine adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. 17. ergo habitus augentur.

CONCLUSIO.

Habitus & diſpoſitiones, cùm dicantur ſecundum ordinem ad aliquid & ſecundum ſe, & ut participantur à ſuis ſubjectis, intenſionem & remiſſionem, ſeu augmentum ſuſcipere poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd augmentum, ſicut & alia ad quantitatem pertinentia à quantitatibus corporalibus ad res ſpirituales & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus noſtri ad res corporales, quæ ſub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid *magnum* ſecundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde & in formis dicimus aliquid *magnum* ex hoc, quod eſt perfectum. Et quia *bonum* habet rationem perfecti: propter hoc *in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt eſſe maius, quod melius*, ut Auguſtinus dicit in 6. † de Trin. (cap. 8.) Perfectio autem formæ dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo, ſecundum ipſam formam: alio modo, ſecundum quod ſubjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ ſecundum ipſam formam: ſic dicitur ipſa eſſe *parva* vel *magna*: puta magna vel parva ſanitas, vel ſcientia. Inquantum verò attenditur perfectio formæ ſecundum participationem ſubjecti, dicitur magis & minus, puta *magis* vel *minus* album & ſanum. Non autem iſta diſtinctio procedit ſecundum hoc quòd forma habeat *eſſe* præter materiam aut ſubjectum: ſed quia alia eſt conſideratio ejus ſecundum rationem ſpeciei ſuæ, & alia ſecundum quod participatur in ſubjecto. Secundum hoc igitur, circa intenſionem & remiſſionem habituum & formarum, fuerunt quatuor opiniones apud Philoſophos, ut † Simplicius narrat in commento prædicamentorum. Plotinus enim & alii Platonici ponebant ipſas qualitates & habitus ſuſcipere *magis & minus*, propter hoc quod materiales erant: & ex hoc habebant indeterminationem quandam propter materiæ infinitatem. Alii verò in contrarium ponebant, quod ipſæ qualitates & habitus ſecundum ſe non recipiebant *magis & minus*: ſed *qualia* dicuntur *magis & minus*, ſecundum diverſam participationem, puta quod iuſtitia non dicatur *magis & minus*, ſed iuſtum: & hanc opinionem tangit † Ariſtot. in prædicamentis, (c. de qualitate.) Tertia fuit opinio Stoïcorum media inter has, poſuerunt enim quod aliqui habitus ſecundum ſe recipiunt *magis & minus* ſicut artes: quidam autem non, ſicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium, quòd qualitates & formæ immateriales non recipiunt *magis & minus*, materiales autem recipiunt. Ut igitur huius rei veritas manifeſtetur, conſiderandum eſt quòd illud ſecundum quod ſortitur aliquid ſpeciem, oportet eſſe fixum & ſtans, & quaſi indiviſibile; quæcunque enim id illud attingunt, ſub ſpecie continentur: quæcunque autem recedunt ab illo vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam ſpeciem vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philoſ. dicit in 8. Metaph. (text. 10.) quod *ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat ſpeciem.* Si igitur aliqua forma vel quæcunque res ſecundum ſeipſam, vel ſecundum aliquid ſui ſortiatur rationem ſpeciei, neceſſe eſt quod ſecundum ſe conſiderata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere poſſit, & hujuſmodi ſunt calor & albedo, & aliæ hujuſmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud; & multo magis ſubſtantia, quæ eſt per ſe ens. Illa verò, quæ recipiunt ſpeciem ex aliquo ad quod ordinantur, poſſunt ſecundum ſeipſa diverſificari in plus vel in minus, & nihilominus ſunt eadem ſpecie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt ſpeciem, ſicut motus ſecundum ſe eſt intenſior & remiſſior, & tamen remanet eadem ſpecies propter unitatem termini ex quo ſpecificatur, & idem poteſt conſiderari in ſanitate: nam corpus pertingit ad rationem ſanitatis, ſecundum quod habet diſpoſitionem convenientem naturæ animalis, cui poſſunt diſpoſitiones diverſæ convenientes eſſe: unde poteſt variari diſpoſitio in plus vel minus, & tamen ſemper remanet ſanitatis ratio. Unde Philoſoph. dicit in 10. † Ethic. (cap. 2. vel 3.) quod ſanitas ipſa recipit *magis & minus*: non enim eadem eſt commenſuratio in omnibus, neque in uno & eodem ſemper, ſed remiſſa permanet ſanitas uſque ad aliquid; hujuſmodi autem diverſæ diſpoſitiones vel commenſurationes ſanitatis ſe habent ſecundum *excedens & exceſſum*. Unde ſi nomen ſanitatis eſſet impoſitum ſoli perfectiſſimæ commenſurationi, tunc ipſa ſanitas non diceretur maior vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma poſſit ſecundum ſeipſam augeri vel minui, & qualiter non.

† In prædic. qualit. † Ibid. † lib. 8. Metaph. text. 10. † lib. 10. Eth. c. 3.

¶ Si verò conſideremus qualitatem vel formam ſecundum participationem ſubjecti, ſic etiam inveniuntur quædam qualitates & formæ recipere *magis & minus*: & quædam non: hujuſmodi autem diverſitatis cauſam † Simplicius aſſignat ex hoc, quòd ſubſtantia ſecundum ſeipſam non poteſt recipere *magis & minus* quia eſt ens per ſe. & ideo omnis forma quæ ſubſtantialiter participatur in ſubjecto, caret intenſione & remiſſione, unde in genere ſubſtantiæ nihil dicitur ſecundum *magis & minus*. Et quia quantitas propinqua eſt ſubſtantiæ, forma & figura etiam conſequuntur quantitatem, inde eſt quòd neque etiam in iſtis dicitur aliquid ſecundum *magis* aut *minus*. Unde Philoſophus dicit in 7. † Phyſic. [text. 16.] quòd *cum aliquid accipit formam & figuram, non dicitur alterari ſed magis fieri.* Aliæ verò qualitates, quæ ſunt magis diſtantes à ſubſtantia, & coniunguntur paſſionibus & actionibus, recipiunt *magis & minus* ſecundum participationem ſubjecti. Poteſt autem & magis explicari hujuſmodi diverſitatis ratio, ut enim † dictum eſt, id à quo aliquid habet ſpeciem, oportet manere fixum & ſtans & indiviſibile. Duobus igitur modis poteſt contingere quòd forma non participatur ſecundum *magis & minus*: uno modo, quia participans habet ſpeciem ſecundum ipſam. Et inde eſt quòd nulla forma ſubſtantialis participatur ſecundum *magis & minus*: & propter hoc Philoſophus dicit in 8. † Metaphyſic. [text. 10.] quòd *ſicut numerus non habet magis neque minus: ſic neque ſubſtantia quæ eſt ſecundũ ſpeciẽ*, id eſt, quantũ ad participationem formæ ſpecificæ. *Sed ſi quidem cum materia*, id eſt ſecũdum materiales diſpoſitiones, *invenitur magis & minus in ſubſtantia.* Alio modo poteſt cõtingere ex hoc, quod ipſa indiviſibilitas eſt de ratione formæ: unde oportet quòd ſi aliquid participet formam, quod participet illam ſecundum rationem indiviſibilitatis, & inde eſt, quod ſpecies numeri non dicuntur ſecundum *magis & minus*: quia unaquæque ſpecies in eis conſtituitur per indiviſibilem unitatem, & eadem ratio eſt de ſpeciebus quantitatis continuæ, quæ ſecundum numeros accipiuntur, ut *bicubitum, & tricubitum*; & de relationibus, ut *duplum & triplum*: & de figuris, *ut trigonum* [ſeu triangulus] & *tetragonum* [*ſeu quadrangulus*] & hanc rationem ponit Ariſtoteles in * prædicam. Ubi aſſignans rationem quare figuræ non recipiunt *magis & minus*, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni* [ſeu trianguli] *rationem & circuli: & ſimiliter trigona* [ſeu trianguli] *vel circuli ſunt*: quia indiviſibilitas eſt de ipſa eorum ratione. Unde quæcũque participant rationem eorum, oportet quod indiviſibiliter participent. Sic

† In prædic. qualitat. † lib. 8. Phyſic. text. 15. † in iſto art. † lib. 8. Metaph. text. 10. * In prædic. qualit. † lib. 7. Phyſ.

Digitized by Google

igitur patet, quòd cùm habitus & diſpoſitiones dicantur ſecundùm ordinem ad aliquod, ut dicitur in 7. † Phyſicorum (ut ſuprà) dupliciter poteſt intenſio & remiſſio in habitibus & diſpoſitionibus conſiderari. Uno modo ſecundum ſe, prout dicitur maior vel minor ſanitas, vel maior vel minor ſcientia, quæ ad plura vel pauciora ſe extendit. Alio modo, ſecundum participationem ſubjecti, prout ſcilicet æqualis ſcientia vel ſanitas magis recipitur in uno quam in alio ſecundum diverſam aptitudinem, vel ex natura, vel ex conſuetudine, non enim habitus & diſpoſitio dat ſpeciem ſubiecto, neque iterum in ſui ratione includit indiviſibilitatem. Quomodo autem circa virtutem ſe habeat, infra * dicetur (quæſt. 66. art. 2.)

[* q. 66.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut nomen magnitudinis derivatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum: ita etiam & nomen augmenti, cuius terminus eſt *magnum*.

Ad secundum dicendum, quòd habitus quidem perfectio eſt, non tamen talis perfectio, quæ ſit terminus ſui ſubjecti, putà dans ei *eſſe* ſpecificum. Neque etiam in ſui ratione terminum includit: ſicut ſpecies numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat *magis & minus*.

Ad tertium dicendum, quòd alteratio primo quidem eſt in qualitatibus tertiæ ſpeciei: in qualitatibus verò primæ ſpeciei poteſt eſſe alteratio per poſterius: facta enim alteratione ſecundum *calidum & frigidum*, ſequitur animal alterari ſecundum *ſanum & ægrum*, & ſimiliter facta alteratione ſecundum paſſiones appetitus ſenſitivi, vel ſecundum vires ſenſitivas apprehenſivas, ſequitur alteratio ſecundum ſcientiam & virtutes, ut dicitur in 7.* Phyſicorum.

[* lib. 7. Phyſ. tex. 20. to. 2. Inf. q. 66. a. 1. & 2. & ver. q. 1. a. 11. & qu. 5. art. 3. & 10. ætib. lib 3.]

Articulus II.

Vtrum habitus augeantur per additionem.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut † dictum eſt (art. 1.) à quantitatibus corporalibus transfertur ad formas: ſed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum ſine additione, unde in 1. de * generatione (text. 31.) dicitur, quod *augmentum eſt præexiſtenti magnitudini additamentum*. Ergo & in habitibus non fit augmentum niſi per additionem.

[* art. 1. † l. 1 de gen. text. 31. to. 2.]

¶ 2. Præterea, Habitus non augetur niſi aliquo agente: ſed omne agens aliquid facit in ſubjecto patiente: ſicut calefaciens facit calorem in ipſo calefacto. Ergo non poteſt eſſe augmentum niſi aliqua fiat additio.

¶ 3. Præterea, Sicut id quod non eſt album, eſt in potentia ad album; ita id quod eſt minus album, eſt in potentia ad magis album: ſed id quod non eſt album, non fit album niſi per adventum albedinis; ergo id quod eſt minus album, non fit magis album niſi per aliquam aliam albedinem ſupervenientem.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 4. † Phyſic. *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non eſſet calidum quando erat minus calidum.* Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur, eſt aliqua additio.

[* lib. 4. Phyſic text. 84. tom 2.]

Concluſio.

Habitus ſecundum ſubjecti participationem, qua videlicet ſubjectum perfectius participat formam præexiſtentem, augentur, ſed non per additionem formæ ad formam: Scientia tamen per additionem ſecundum ſeipſam aliquando aucta dicitur, quatenus ſe ad plura extendit.

Respondeo dicendum, quòd huius quæſtionis ſolutio dependet ex præmiſſis: dictum eſt enim † ſuprà (art. 1.) quòd augmentum & diminutio in formis, quæ intenduntur & remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipſius formæ ſecundum ſe conſideratæ, ſed ex diverſa participatione ſubjecti, & ideo hujuſmodi augmentum habituum & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam: ſed fit per hoc, quòd ſubjectum *magis* vel *minus* perfectè participat unam & eandem formam, & ſicut per agens quod eſt actu, fit aliquid actu calidum, quaſi de novo incipiens participare formam, non quòd fiat ipſa forma, ut probatur 7. † Metaphyſic. (text. 31.) ita per actionem intenſam ipſius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujuſmodi augmentum in formis, hoc non poſſet eſſe niſi vel ex parte ipſius formæ, vel ex parte ſubjecti. Si autem ex parte ipſius formæ, iam * dictum eſt (a. 1.) quòd talis additio vel ſubtractio ſpeciem variaret, ſicut variatur ſpecies coloris, quando de pallido fit album. Si verò hujuſmodi additio intelligatur ex parte ſubjecti, hoc non poſſet eſſe niſi vel quia aliqua pars ſubjecti recipit formam quam priùs non habebat, ut ſi dicatur frigus creſcere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget: vel quia aliquod aliud ſubjectum additur participans eandem formam: ſicut ſi calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed ſecundum utrumque iſtorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, ſed maius. Sed quia quædam accidentia augentur ſecundum ſeipſa, ut † ſuprà dictum eſt (art. 1.) in quibuſdam eorum fieri poteſt augmentum per additionem: augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur, vel ſecundum tempus in quo eſt, vel ſecundum viam per quam eſt: & tamen manet eadem ſpecies, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intenſionem ſecundum participationem ſubjecti, inquantum ſcilicet idem motus poteſt magis vel minus expeditè aut promptè fieri. Similiter etiam & ſcientia poteſt augeri ſecundum ſeipſam per additionem; ſicut cùm aliquis plures conclusiones geometriæ addiſcit; augetur in eo habitus ejuſdem ſcientiæ ſecundũ ſpeciẽ. Augetur nihilominus ſcientia in aliquo ſecundũ participationem ſubjecti per intenſionem: prout ſcilicet expeditius & clarius unus homo ſe habet alio modo in eiſdem concluſionibus conſiderandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal ſanum ſimpliciter, aut pulchrum, niſi ſecundum omnes partes ſuas ſit tale: quod autem ad perfectiorem commenſurationem perducatur; hoc contingit ſecundum transmutationem ſimplicium qualitatum, quæ non augentur niſi ſecundum intenſionem ex parte ſubjecti participantis. Quomodo autem ſe habeat circa virtutes, infra * dicetur.

[* Art. 1. huj. q.] [* lib 7. Met. tex. 32. to. 3.] [* ar. præced.] [* Ar. præ.] [* q. 66. art. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum. Uno modo, per additionem ſubjecti ad ſubiectum, ſicut eſt in augmento viventiũ. Alio modo per ſolam intenſionem abſque omni additione; ſicut eſt in his quæ rarefiunt, ut dicitur in 4. † Phyſic. (text. 63.)

[* lib 4. Phyſ. tex. 63. to. 2.]

Ad secundum dicendum, quòd cauſa augens habitum, facit quidem ſemper aliquid in ſubjecto, non autem novam formam: ſed facit, quod ſubjectum perfectius participet formam præexiſtentem, aut quod amplius ſe extendat.

Ad tertium dicendum, quòd id quod nondum eſt album, eſt in potentia ad formam ipſam, tanquam nondum habens formam; & ideo agens cauſat novam formã in ſubjecto, ſed id quod eſt minus calidum aut album, non eſt in potentia ad formã, cùm iam actu formam habeat, ſed eſt in potentia ad perfectum participationis modum, & hoc conſequitur per actionem agentis.

Articulus III.

Vtrum quilibet actus augeat habitum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim cauſa multiplicatur effectus: ſed actus ſunt cauſa habituum aliquorum, ut ſupra * dictũ eſt (q. 51. a. 2.) Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

[4 di. 11. q. 2. ar. 1. q. 1. ad 1.] [* qu. 51. art. 2.]

¶ 2. Præterea, *De ſimilibus idem eſt iudicium*: ſed omnes actus ab eodem habitu procedentes ſunt ſimiles, ut dicitur in 2. † Ethicor. (cap. 1.) Ergo ſi aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipſum.

[* l. 2. eth. c. 1 & 2. tom. 5.]

¶ 3. Præterea, *Simile augetur ſuo ſimili*: ſed quilibet actus eſt ſimilis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitũ.

Sed contra, *Idem non eſt contrariorum cauſa*; ſed ſicut dicitur in 2. * Ethicor. (cap. 1.) *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipſum*, utpotè cùm negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

[* l. 2. eth. c. 2. to. 5.]

Concluſio.

Actus quilibet ſi intenſioni habitus æquetur & ei proportionetur, augere habitum & perfectiorem reddere poteſt, ſecus verò ſi ab intenſione habitus deficiat, & negligenter fiat.

Respondeo dicendum, quòd ſimiles actus ſimiles habitus cauſant, ut dicitur in 2. * Ethic. (cap. 1.) Similitudo autem & diſſimilitudo non ſolum attenditur ſecundum qualitatem eandem vel diverſam, ſed etiam ſecundum eandem vel diverſum participationis modum. Eſt enim diſſimile non ſolum nigrum albo, ſed etiam minus album, magis albo: nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tanquam ex oppoſito in oppoſitum, ut dicitur in 5. † Phyſicor. (text. 52.) Quia verò uſus habituum in voluntate hominis conſiſtit, ut ex * ſupradictis patet (qu. 49. & 50.) ſicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium, ita etiam poteſt contingere quòd utitur habitu ſecundum actum non reſpondentem proportionaliter intenſioni habitus. Si igitur intenſio actus proportionaliter æquetur intenſioni habitus, vel etiam ſuperexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel diſponit ad augmentum ipſius (ut loquamur de augmento habituum ad ſimilitudinem augmenti animalis) non enim quodlibet alimentum aſſumptum actu auget animal, ſicut nec quælibet gutta cavat lapidem; ſed multiplicato alimento tandem fit augmentum. Ita etiam multiplicatis actibus creſcit habitus. Si verò intenſio actus proportionaliter deficiat ab intenſione habitus, talis actus non diſponit ad augmentum habitus, ſed magis ad diminutionem ipſius. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

[* l. 2. eth. c. 1. & 2. tom. 5.] [† lib. 5. Phyſ. tex. 52. to. 2.] [* q. 49. a. 1. & q. 50. a. 5.]

Quæstio LIII.

De corruptione & diminutione habituum, in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de diminutione & corruptione habituum.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum habitus corrumpi poſſit.
¶ Secundò, utrum poſſit diminui.
¶ Tertiò, de modo corruptionis & diminutionis.

Articulus primus.

Vtrum habitus corrumpi poſſit.

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd habitus corrumpi non poſſit. Habitus enim ineſt ſicut natura quædam: unde operationes ſecundum habitum ſunt delectabiles: ſed natura non corrumpitur manente eo cuius eſt natura; ergo neque habitus corrumpi poteſt manente ſubjecto.

[1. q. 89. a. 5. cor.]

¶ 2. Præterea, Omnis corruptio formæ vel eſt per corruptionẽ ſubjecti, vel eſt à contrario: ſicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam ſuperveniente ſanitate: ſed ſcientia, quæ eſt quidam habitus, non poteſt corrumpi per corruptionem ſubjecti: quia intellectus qui eſt ſubjectum ejus, eſt ſubſtantia quædam, & non corrumpitur, ut dicitur in 1. * de anima. Et ſimiliter etiam non poteſt corrumpi à contrario: nam ſpecies intelligibiles

[* l. 1. de anima tex. 65. to. 2.]

ligibiles non ſunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in 7. * Metaphyſic. Ergo habitus ſcientiæ nullo modo corrumpi poteſt.

¶ 3. Præterea, Omnis corruptio eſt per aliquem motum: ſed habitus ſcientiæ qui eſt in anima, non poteſt corrumpi per motum per ſe ipſius animæ, quia animus per ſe non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis: nulla autem tranſmutatio corporalis videtur poſſe corrumpere ſpecies intelligibiles exiſtentes in intellectu, cum intellectus ſit per ſe locus ſpecierum ſine corpore, unde ponitur quod nec per ſenſum, nec per mortem corrumpuntur habitus, ergo ſcientia corrumpi non poteſt, & per conſequens nec habitus virtutis, qui etiam eſt in anima rationali, & ſicut Philoſophus dicit in 1. * Ethicorum. *Virtutes ſunt permanentiores diſciplinis.*

Sed contra eſt, quod Philoſ. dicit in l. * de longitud. & brevitate vitæ (cap. 2.) quòd *ſcientiæ corruptio eſt oblivio & deceptio*: peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit, & *ex contrariis actibus virtutes generantur & corrumpuntur*, ut dicitur in 2. * Ethicorum.

Conclusio.

Corrumpi contingit per ſe, vel per accidens quoſcunque habitus, qui vel contrarium habent, vel in ſubjectis ſunt quæ corrumpi poſſint.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum ſe dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium ſuum: per accidens autem per corruptionem ſui ſubjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus ſubjectum eſt corruptibile, & cujus cauſa habet contrarium: utroque modo corrumpi poterit, ſicut patet de habitibus corporalibus, ſcilicet ſanitate & ægritudine. Illi verò habitus, quorum ſubjectum eſt incorruptibile, non poſſunt corrumpi per accidens, ſunt tamen habitus quidam, qui etſi principaliter ſint in ſubjecto incorruptibili, ſecundario tamen ſunt in ſubjecto corruptibili; ſicut habitus ſcientiæ, qui principaliter eſt quidem in intellectu poſſibili, ſecundario autem in viribus apprehenſivis ſenſitivis, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 50. art. 3. ad 3.) & ideo ex parte intellectus poſſibilis habitus ſcientiæ non poteſt corrumpi per accidens, ſed ſolum ex parte inferiorum virium ſenſitivarum. Eſt igitur conſiderandum, ſi poſſunt hujuſmodi habitus per ſe corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte ſua, vel ex parte ſuæ cauſæ, poterit per ſe corrumpi. Manifeſtum eſt autem, quod ſpecies intelligibilis in intellectu poſſibili exiſtens non habet aliquid contrarium: neque iterum intellectui agenti, qui eſt cauſa ejus, poteſt aliquid eſſe contrarium, unde ſi aliquis habitus ſit in intellectu poſſibili immediatè ab intellectu agente cauſatus, talis habitus eſt incorruptibilis & per ſe & per accidens, hujuſmodi autem ſunt habitus primorum principiorum, tam ſpeculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi poſſunt, ſicut Philoſophus dicit in 6. * Ethicorum de prudentia, quòd *non perditur per oblivionem.* Aliquis verò habitus eſt in intellectu poſſibili ex ratione cauſatus, ſcilicet habitus concluſionum, qui dicitur ſcientia, cujus cauſæ dupliciter poteſt aliquid contrarium eſſe. Uno modo, ex parte ipſarum propoſitionum, ex quibus ratio procedit: etenim enunciationi, quæ eſt, *Bonum eſt bonum*, contraria eſt ea, quæ eſt, *Bonum non eſt bonum*, ſecundum Philoſophum 2. † *Peri herm.* Alio modo quantum ad ipſum proceſſum rationis, prout ſyllogiſmus ſophiſticus opponitur ſyllogiſmo dialectico, vel demonſtrativo. Sic igitur patet quod per falſam rationem poteſt corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam ſcientiæ. Unde Philoſoph. dicit, quod *deceptio eſt corruptio ſcientiæ*, ſicut * ſuprà dictum eſt. Virtutum verò quædam ſunt intellectuales, quæ ſunt in ipſa ratione, ut dicitur in 6. † Eth. (cap. 1. vel 2.) de quibus eſt eadem ratio quæ eſt de ſcientia, vel opinione. Quædam verò ſunt in parte animæ appetitiva, quæ ſunt virtutes morales, & eadem ratio eſt de vitiis oppoſitis. Habitus autem appetitivæ partis cauſantur per hoc quod ratio nata eſt appetitivam partem movere, unde per judicium rationis in contrarium moventis quocunque modo, ſc. ſive ex ignorantia, ſive ex paſſione, vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicitur in 7. * Ethicorum, *habitus ſimilitudinem habet naturæ: deficit tamen ab ipſa.* & ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipſa, habitus ſaltem difficilè removetur.

Ad secundum dicendum, quòd etſi ſpeciebus intelligibilibus non ſit aliquid contrarium, enunciationibus tamen, & proceſſui rationis poteſt aliquid eſſe contrarium, ut † dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quòd ſcientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipſam radicem habitus, ſed ſolum quantum ad impedimentum actus: inquantum intellectus indiget in ſuo actu viribus ſenſitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem tranſmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis poteſt corrumpi habitus ſcientiæ, etiam quantum ad ipſam radicem habitus, & ſimiliter etiam poteſt corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur *virtutes eſſe permanentiores diſciplinis*: intelligendum eſt non ex parte ſubjecti vel cauſæ, ſed ex parte actus: nam virtutum uſus eſt continuus per totam vitam, non autem uſus diſciplinarum.

Articulus II.

Vtrum habitus poſſit diminui.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur, quòd habitus diminui non poſſit. Habitus enim eſt quædam qualitas & forma ſimplex: ſimplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus etſi corrumpi poſſit, diminui non poteſt.

¶ 2. Præterea, Omne quod convenit accidenti, convenit eidem ſecundum ſe, vel ratione ſubjecti: habitus autem ſecundum ſeipſum non intenditur & remittitur; alioquin ſequeretur quod aliqua ſpecies de ſuis individuis prædicaretur ſecundum *magis & minus*: ſi verò ſecundum participationem ſubjecti diminui poſſit, ſequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non ſit commune ei & ſubjecto; cuicunque autem formæ convenit aliquid proprium præter ſuum ſubjectum, illa forma eſt ſeparabilis, ut dicitur in primo * de anima (text. 13.) ſequitur ergo quod habitus ſit forma ſeparabilis, quod eſt impoſſibile. * lib. 1. de ani. tex. 13. & 8.

¶ 3. Præterea, Ratio & natura habitus ſicut & cujuſlibet accidentis, conſiſtit in concretione ad ſubjectum, unde & quodlibet accidens diffinitur per ſuum ſubjectum; ſi igitur habitus ſecundum ſeipſum non intenditur neque remittitur, neque etiam ſecundum concretionem ſui ad ſubjectum, diminui poterit: & ita nullo modo diminuetur.

Sed contra eſt, quòd *contraria nata ſunt fieri circa idem*: augmentum autem & diminutio ſunt contraria. Cum igitur habitus poſſit augeri, videtur quod etiam poſſit diminui.

Conclusio.

Sicut contingit habitus augeri; ita diminui poſſunt ex cauſis, ex quibus corrumpuntur.

Respondeo dicendum, quòd habitus dupliciter diminuuntur ſicut & augentur: ut ex * ſuprà dictis patet (qu. 52. art. 1.) Et ſicut ex eadem cauſa augentur, ex qua generantur: ita ex eadem cauſa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus eſt quædam via ad corruptionem: ſicut è converſo generatio habitus eſt quoddam fundamentum augmenti ipſius. * qu. 52. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd habitus ſecundum ſe conſideratus eſt forma ſimplex, & ſecundum hoc non accidit ei diminutio, ſed ſecundum diverſum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipſius participantis, quæ ſcilicet diverſimodè poteſt unam formam participare, vel quæ poteſt ad plura vel vel pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet ſi ipſa eſſentia habitus nullo modo diminueretur, hoc autem non ponimus: ſed quod quædam diminutio eſſentiæ habitus non habet principium ab habitu, ſed à participante.

Ad tertium dicendum, quòd quocunque modo ſignificetur accidens, habet dependentiam a ſubjecto ſecundum ſuam rationem, aliter tamen & aliter. Nam accidens ſignificatum in abſtracto importat habitudinem ad ſubjectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad ſubjectum, nam albedo dicitur qua aliquid eſt album: & ideo in diffinitione accidentis abſtracti non ponitur ſubjectum quaſi prima pars diffinitionis, quæ eſt genus: ſed quaſi ſecunda, quæ eſt differentia: dicimus enim quod *ſimitas eſt curvitas naſi.* Sed in concretis, incipit habitudo à ſubjecto & terminatur ad accidens: dicitur enim *album* quod habet albedinem propter quod in diffinitione hujuſmodi accidentis ponitur ſubjectum tanquam genus, quod eſt prima pars diffinitionis: dicimus enim quod *ſimum eſt naſus curvus.* Sic igitur quod convenit accidentibus ex parte ſubjecti, non autem ex ipſa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abſtracto, ſed in concreto, & hujuſmodi eſt intenſio & remiſſio in quibuſdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis & minus*: ſed album; & eadem ratio eſt in habitibus & aliis qualitatibus, niſi quod quidam habitus augentur, vel diminuuntur, per quandam additionem, ut ex * ſupradictis patet (qu. 52. art. 2.) * qu. 52. art. 2.

Articulus III.

Vtrum habitus corrumpatur vel diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd habitus non corrumpatur aut diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere. Habitus enim permanentiores ſunt, quàm paſſibiles qualitates, ut * ex ſuprà dictis apparet (qu. 49. art. 2.) ſed paſſibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per ceſſationem ab actu: non enim albedo diminuitur, ſi viſum non immutet, neque calor ſi non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur neque corrumpuntur per ceſſationem ab actu. 22. qu. 24. a. 10. & 1. diſt. 17. qu. 2. art. 5. cor. * qu. 49. art. 2.

¶ 2. Præterea, Corruptio & diminutio ſunt quædam mutationes: ſed nihil mutatur abſque aliqua cauſa movente, cum igitur ceſſatio ab actu non importet aliquam cauſam moventem, non videtur quod per ceſſationem ab actu poſſit eſſe diminutio vel corruptio habitus.

¶ 3. Præterea, Habitus ſcientiæ & virtutis ſunt in anima intellectiva, quæ eſt ſupra tempus: ea verò quæ ſunt ſupra tempus, non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem: ergo neque hujuſmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, ſi diu aliquis abſque exercitio permaneat.

Sed contra eſt, quod * Philoſophus in lib. de longitudine & brevitate vitæ, dicit quod *corruptio ſcientiæ non ſolum eſt deceptio, ſed etiam oblivio*, & etiam in 8. * Ethicorum dicitur, quod *multas amicitias in appellatio diſſolvit*, & eadem ratione alii habitus virtutum per ceſſationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur. * c. 2. non multum à pr. t. 2. * l. 8. eth. ca. 5. non longè à pr. tom. 2.

Conclusio.

Sicut ex actibus generatur & augetur habitus, ita ceſſare ab actu diminuit & tollit nonnunquam habitum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dicitur in 8. * Phyſic. aliquid * l. 8. ph. text 17. tom. 2.

aliquid poteſt eſſe movens dupliciter. Uno modo per ſe, quod ſcilicet movet ſecundum rationem propriæ formæ, ſicut ignis calefacit. Alio modo per accidens; ſicut id quod removet prohibens, & hoc modo ceſſatio ab actu cauſat corruptionem, vel diminutionem habituum, inquantum ſcilicet removetur actus, qui prohibet cauſas corrumpentes vel diminuentes habitum, dictum eſt † enim, quod habitus per ſe corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente, unde quorumcunque habituum contraria ſubcreſcunt per temporis tractum: quæ oportet ſubtrahi per actum ab habitu procedentem; hujuſmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam ceſſationem ab actu: ut patet etiam in ſcientia & in virtute. Manifeſtum eſt enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus & paſſionibus, cùm autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas paſſiones, vel operationes proprias, neceſſe eſt quod proveniant multæ paſſiones & operationes præter modum virtutis ex inclinatione appetitus ſenſitivi, & aliorum quæ exterius movent; unde corrumpitur virtus & diminuitur per ceſſationem ab actu. Similiter etiam eſt ex parte habituum intellectualium ſecundum quos eſt homo promptus ad rectè iudicandum de imaginatis, cùm igitur homo ceſſat ab uſu intellectualis habitus, inſurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes: ita, quod, niſi per frequentem uſum intellectualis habitus quodammodo ſuccidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad rectè iudicandum, & quandoque totaliter diſponitur ad contrarium: & ſic per ceſſationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

† ar. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ita etiam calor per ceſſationem à calefaciendo corrumperetur, ſi per hoc increſceret frigidum quod eſt calidi corruptivum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ceſſatio ab actu eſt movens ad corruptionem vel diminutionem, ſicut removens prohibens, ut † dictum eſt.

† In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd pars intellectiva animæ ſecundum ſe eſt ſupra tempus, ſed pars ſenſitiva ſubjacet tempori: & ideo per temporis curſum tranſmutatur quantum ad paſſiones appetitivæ partis, & etiam quantum ad vires apprehenſivas, unde Philoſoph. dicit in 4. Phyſic. (text. 117. & 118.) * quod *tempus eſt cauſa oblivionis.*

* lib. 4. Phyſ. te. 117. & 118. ſ. 2.

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diſtinctione habituum.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum multi habitus poſſint eſſe in una potentia.

¶ Secundò, utrum habitus diſtinguantur ſecundum objecta.

¶ Tertiò, utrum habitus diſtinguantur ſecundum bonum & malum.

¶ Quartò, utrũ unus habitus ex multis habitibus conſtituatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum multi habitus poſſint eſſe in una potentia.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non poſſint eſſe multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ ſecundum idem diſtinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur & aliud: ſed ſecundum idem potentiæ & habitus diſtinguuntur, ſcilicet ſecundum actus & objecta: ſimiliter ergo multiplicantur, non ergo poſſunt eſſe multi habitus in una potentia.

2. 2. q. 47. ar. 5. cor. & 3. diſt. 33. q. 1. a. 1. q. 1. cor. & d. 35. q. 2. ar. 3. Et ver. q. 35. art. 4. ad 11. Et veri. q. 1. ar. 12. ad 4.

¶ 2. Præterea, Potentia eſt virtus quædam ſimplex, ſed in uno ſubjecto ſimplici non poteſt eſſe diverſitas accidentium: quia ſubjectum eſt cauſa accidentis: ab uno autem ſimplici non videtur procedere niſi unum. Ergo in una potentia non poſſunt eſſe multi habitus.

¶ 3. Præterea, Sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum: ſed unum corpus non poteſt ſimul formari diverſis figuris: ergo neque una potentia poteſt ſimul formari diverſis habitibus. Non ergo plures habitus poſſunt ſimul eſſe in una potentia.

SED CONTRA eſt, quòd intellectus eſt una potentia, in qua tamen ſunt diverſarum ſcientiarum habitus.

CONCLUSIO.

Sicut unius potentiæ plures actus eſſe poſſunt: ita in una eademque potentia plures habitus eſſe valent.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (q. 49. a. 4.) * habitus ſunt diſpoſitiones quædam alicuius in potentia exiſtentis ad aliquid, ſive ad naturam, ſive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus, qui ſunt diſpoſitiones ad naturam, manifeſtum eſt quòd poſſunt plures eſſe in uno ſubjecto: eo quod unius ſubjecti poſſunt diverſimodè partes accipi, ſecundum quarum diſpoſitionem *habitus* dicuntur: ſicut ſi accipiantur humani corporis partes, *humores*, prout diſponuntur ſecundum naturam humanam, eſt habitus vel diſpoſitio ſanitatis: Si verò accipiantur partes ſimiles, ut nervi, & oſſa, & carnes: earum diſpoſitio in ordine ad naturam eſt fortitudo: aut macies. Si verò accipiantur membra, ut manus & pes, & hujuſmodi: earum diſpoſitio naturæ conveniens eſt pulchritudo, & ſic ſunt plures habitus vel diſpoſitiones in eodem: ſi verò loquamur de habitibus, qui ſunt diſpoſitiones ad opera, qui propriè pertinent ad potentias; ſic etiam contingit unius potentiæ eſſe habitus plures; cuius ratio eſt, quia ſubjectum habitus eſt potentia paſſiva, ut ſuprà dictum eſt; potentia enim activa tantum, non eſt alicuius habitus ſubjectum, ut ex ſupradictis patet: potentia autem paſſiva comparatur ad actum determinatum unius ſpeciei, ſicut materia ad formam: eo quòd ſicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia paſſiva à ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum ſecundum ſpeciem, unde ſicut plura objecta poſſunt movere unam potentiam paſſivam: ita una potentia paſſiva poteſt eſſe ſubjectum diverſorum actuum vel perfectionum ſecundum ſpeciem: habitus autem ſunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinationem actus ſecundum ſpeciem. Unde ad unam potentiam poſſunt plures habitus pertinere, ſicut & plures actus ſpecie differentes.

* qu. 49. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut in rebus naturalibus diverſitas ſpecierum eſt ſecundum formam; diverſitas autem generum eſt ſecundum materiam: ut dicitur in 5. Metaph. (text. 16. & 33.) * ea enim ſunt diverſa genere quorum eſt materia diverſa: ita etiam diverſitas objectorum ſecundum genus, facit diſtinctionem potentiarum, unde Philoſophus dicit in 6. Ethic. † quod *ad ea quæ ſunt genere altera, ſunt etiam animæ particulæ alia:* diverſitas verò objectorum ſecundum ſpeciem facit diverſitatem actuum ſecundum ſpeciem, & per conſequens habituum. Quæcunque autem ſunt diverſa genere, ſunt etiam ſpecie diverſa: ſed non convertitur, & ideo diverſarum potentiarum ſunt diverſi actus ſpecie, & diverſi habitus: non autem oportet quod diverſi habitus ſint diverſarum potentiarum, ſed poſſunt eſſe plures unius, & ſicut ſunt genera generum, & ſpecies ſpecierum; ita etiam contingit eſſe diverſas ſpecies habitum & potentiarum.

* lib. 5. metaph. 16. & 33. tom. 3. † lib. 6. ethic. c. 1. poſt med. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd potentia etſi ſit quidem ſimplex ſecundum eſſentiam, eſt tamen multiplex virtute, ſecundum quod ad multos actus ſpecie differentes ſe extendit: & ideo nihil prohibet in una potentia eſſe multos habitus ſpecie differentes.

AD TERTIUM dicendum, quòd corpus formatur per figuram ſicut per propriam terminationem: habitus autem non eſt terminatio potentiæ, ſed eſt diſpoſitio ad actum, ſicut ultimum terminum, & ideo non poſſunt eſſe unius potentiæ ſimul plures actus, niſi forte ſecundum quod unus comprehenditur ſub alio: ſicut nec unius corporis plures figuræ, niſi ſecundum quod una eſt in alia: ſicut *trigonum* in *tetragono*, non enim poteſt intellectus ſimul multa actu intelligere: poteſt tamen ſimul habitu multa ſcire.

ARTICULUS II.

Vtrum habitus diſtinguantur ſecundum objecta.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus non diſtinguantur ſecundum objecta. Contraria enim ſunt ſpecie differentia: ſed *idem habitus ſcientiæ eſt contrariorum*, ſicut medicina *ſani & ægri:* non ergo ſecundum objecta ſpecie differentia habitus diſtinguuntur.

Infr. art. 3. cor. & qu. 60. a. 1. cor. & q. 63. a. 4. cor. & 3. eth. l. 1. fin. Et 1. de an. lect. 16. ſ.

¶ 2. Præterea, Diverſæ ſcientiæ ſunt diverſi habitus: ſed idem ſcibile pertinet ad diverſas ſcientias, ſicut terram eſſe rotundam demonſtrat naturalis & aſtrologus, ut dicitur in 2. Phyſic. (text. 17.) * Ergo habitus non diſtinguuntur ſecundum objecta.

* lib. 2. Phyſ. tex. 17. ſ. 1.

¶ 3. Præterea, Ejuſdem actus eſt idem objectum: ſed idem actus poteſt pertinere ad diverſos habitus virtutum, ſi ad diverſos fines referatur: ſicut dare pecuniam alicui, ſi ſit propter Deum, pertinet ad charitatem: ſi verò ſit propter debitum ſolvendum, pertinet ad iuſtitiam. Ergo etiam idem objectum poteſt ad diverſos habitus pertinere. Non ergo eſt diverſitas habituum ſecundum diverſitatem objectorum.

SED CONTRA eſt, Actus differunt ſpecie ſecundum diverſitatem objectorum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 1. a. 3. & qu. 18.) * ſed habitus ſunt diſpoſitiones quædam ad actus, ergo etiam habitus diſtinguuntur ſecundum diverſa objecta.

* qu. 1. a. 3. & q. 18.

CONCLUSIO.

Secundum tria habitus ſpecie diſtinguuntur, ſecundum principia activa talium diſpoſitionum, ſecundum naturam, ſecundum objecta ſpecie differentia.

RESPONDEO dicendum quòd habitus & eſt forma quædam, & eſt habitus; poteſt ergo diſtinctio habituum ſecundum ſpeciem attendi, aut ſecundum communem modum, quo formæ ſpecie diſtinguuntur, aut ſecundum proprium modum diſtinctionis habituum. Diſtinguuntur ſiquidem formæ ab invicem ſecundum diverſa principia activa; eo quòd *omne agens facit ſimile ſecundum ſpeciem.* Habitus autem importat ordinem ad aliquid, omnia autem quæ dicuntur ſecundum ordinem ad aliquid, diſtinguuntur ſecundum diſtinctionem eorum ad quæ dicuntur. Eſt autem habitus diſpoſitio quædam ad duo ordinata, ſcilicet ad naturam & operationem conſequentem naturam. Sic igitur ſecundum tria habitus ſpecie diſtinguuntur. Uno quidem modo, ſecundum principia activa talium diſpoſitionum, alio verò modo, ſecundum naturam; tertio verò modo, ſecundum objecta ſpecie differentia: ut per ſequentia explicabitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in diſtinctione potentiarum vel etiam habituum non eſt conſiderandum ipſum objectum materialiter, ſed ratio objecti differens ſpecie vel etiam genere; quamvis autem contraria ſpecie differant diverſitate rerum, tamen eadem ratio eſt cognoſcendi utrumque; quia unum per aliud cognoſcitur, & ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoſcibilis, pertinent ad unum habitum cognoſcitivum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd terram eſſe rotundam per

aliud

Digitized by Google

aliud medium demonſtrat naturalis, & per aliud aſtrologus. Aſtrologus enim hoc demonſtrat per media mathematica, ſicut per figuras eclipſium, & per aliud hujuſmodi: naturalis verò hoc demonſtrat per medium naturale; ſicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiuſmodi. Tota autem virtus demonſtrationis quæ eſt *ſyllogiſmus faciens ſcire*, ut dicitur 1. Poſter. (art. 5.) * dependet ex medio, & ideo diverſa media ſunt ſicut diverſa principia activa; ſecundum quæ habitus ſcientiarum diverſificatur.

* lib. 1. Poſter. text. 5. com. 1. † l. 2. ph. text. 89. * lib. 7. ethic. 8. tom. 5. † q. 19. art. 1. & 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut Phil. dicit in 2. Phyſ. † & in 7. Eth.* *ita ſe habet finis in operabilibus; ſicut principium in demonſtrativis*, & ideo diverſitas finium diverſificat virtutes; ſicut & diverſitas activorum principiorum: ſunt etiam ipſi fines objecta actuum interiorum, qui maximè pertinent ad virtutes, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 18. art. 1. & 2.)

ARTICULUS III.

Utrum habitus diſtinguantur ſecundum bonum *&* malum.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus non diſtinguantur ſecundum *bonum & malum*. Bonum enim & malum ſunt contraria: ſed *idem habitus eſt contrariorum*: ut ſuprà habitum eſt (art. 2.) * Ergo habitus non diſtinguuntur ſecundum *bonum & malum*.

* art. ad 3.

¶ 2. Præterea, *Bonum* convertitur cum ente, & ſic cum ſit commune omnibus, non poteſt ſumi ut differentia alicuius ſpeciei, ut patet per Philoſoph. in 4. Topicor. (cap. 1.) * ſimiliter etiam *malum* cùm ſit privatio, & non ens, non poteſt eſſe alicuius entis differentia. Non ergo ſecundum *bonum & malum* poſſunt habitus ſpecie diſtingui.

* l. 4. top. non remoti à princ.

¶ 3. Præterea, Circa idem objectum contingit eſſe diverſos habitus malos, ſicut circa concupiſcentias, intemperantiam & inſenſibilitatem: & ſimiliter etiam plures habitus bonos, ſcilicet virtutem humanam, & virtutem heroïcam, ſive divinam: ut patet per Philoſophum in 7. Ethic. (cap. 1.) * Non ergo diſtinguuntur habitus ſecundum *bonum & malum*.

* lib. 7. Ethic. 1. circa pr. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quòd habitus bonus contrariatur habitui malo, ſicut virtus vitio: ſed contraria ſunt diverſa ſecundum ſpeciem. Ergo habitus differunt ſpecie ſecundum differentiam *boni & mali*.

CONCLUSIO.

Diſtinguuntur habitus per bonum & malum prout diſponunt hominem in ordine ad naturam, vel actum convenientem, vel diſſonantem naturæ: ſeu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ ſuperiori, vel naturæ inferiori.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 2.) * habitus ſpecie diſtinguuntur non ſolum ſecundum objecta & principia activa, ſed etiam in ordine ad naturam: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ſecundum convenientiam ad naturam, vel etiam ſecundum diſconvenientiam ab ipſa: & hoc modo diſtinguuntur ſpecie habitus bonus & malus: nam habitus bonus dicitur, qui diſponit ad actum convenientem naturæ agentis, habitus autem malus dicitur, qui diſponit ad actum non convenientem naturæ: ſicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod ſunt ſecundum rationem; actus verò vitiorum cum ſint contra rationem, à natura humana diſcordant, & ſic manifeſtum eſt, quod ſecundum differentiam *boni & mali*, habitus ſpecie diſtinguuntur. Alio modo ſecundum naturam, habitus diſtinguuntur, ex eo quòd habitus unus diſponit ad actum convenientem naturæ inferiori: alius autem habitus diſponit ad actum convenientem naturæ ſuperiori: & ſic virtus humana, quæ diſponit ad actum convenientem naturæ humanæ, diſtinguitur à divina virtute, vel heroica; quæ diſponit ad actum convenientem cuidam ſuperiori naturæ.

* cap.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd contrariorum poteſt eſſe unus habitus ſecundum quod contraria conveniunt in una ratione: nunquam tamen contingit quod habitus contrarij ſint unius ſpeciei: contrarietas enim habituum eſt ſecundum contrarias rationes: & ita ſecundum *bonum & malum*, habitus diſtinguuntur, ſcilicet inquantum unus habitus eſt bonus & alius malus: non autem ex hoc quod unus eſt *bonus*, & alius *mali*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *bonum* commune omni enti, non eſt differentia conſtituens ſpeciem alicuius habitus; ſed quoddam bonum determinatum, quod eſt ſecundum convenientiam ad determinatam naturam, ſcilicet humanam, ſimiliter etiam *malum* quod eſt differentia conſtitutiva habitus, non eſt privatio pura: ſed eſt aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd plures habitus boni circa idem ſpecie diſtinguuntur ſecundum convenientiam ad diverſas naturas: ut dictum eſt †; plures verò habitus mali diſtinguuntur circa idem agendum, ſecundum diverſas repugnantias ad id quod eſt ſecundum naturam: ſicut uni virtuti contrariantur diverſa vitia circa eandem materiam.

ARTICULUS V.

Utrum unus habitus ex multis habitibus conſtituatur.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd unus habitus ex pluribus habitibus conſtituatur: illud enim cuius generatio non ſimul perficitur, ſed ſucceſſivè, videtur conſtitui ex pluribus partibus: ſed generatio habitus non eſt ſimul, ſed ſucceſſivè, ex pluribus actibus, ut ſuprà habitum eſt (qu. 51. art. 2.) * Ergo unus habitus conſtituitur ex pluribus habitibus.

¶ 2. Præterea, Ex partibus conſtituitur totum: ſed uni habitui aſſignantur multæ partes, ſicut Tullius * ponit multas partes fortitudinis & temperantiæ, & aliarum virtutum. Ergo unus habitus conſtituitur ex pluribus.

* inventio ut in ſol. 4 in finem libri.

¶ 3. Præterea, De una ſola concluſione poteſt ſcientia haberi actu & habitu: ſed multæ concluſiones pertinent ad unam ſcientiam totam ſicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus conſtituitur ex multis.

SED CONTRA, Habitus, cùm ſit qualitas quædam, eſt forma ſimplex: ſed nullum ſimplex conſtituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non conſtituitur ex pluribus habitibus.

CONCLUSIO.

Habitus eſt qualitas una ſimplex, non ex pluribus habitibus conſtituta: licet enim ad multa ſe extendat: id non fit niſi in ordine ad unum, à quo habet unitatem.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, eſt perfectio quædam potentiæ; omnis autem perfectio proportionatur ſuo perfectibili. Unde ſicut potentia cùm ſit una, ad multa ſe extendit ſecundum quod conveniunt in uno aliquo, id eſt, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa ſe extendit ſecundum quod habet ordinem ad aliquod unum: puta ad unam ſpecialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex ſupradictis patet *. Si igitur conſideremus habitum ſecundum ea ad quæ ſe extendit, ſic inveniemus in eo quandam multiplicitatem: ſed quia illa multiplicitas eſt ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter reſpicit habitus, inde eſt, quod habitus eſt qualitas ſimplex non conſtituta ex pluribus habitibus, etiamſi ad multa ſe extendat, non enim unus habitus ſe extendit ad multa, niſi in ordine ad unum ex quo habet unitatem.

* qu. 54. a. 1. & 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſucceſſio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur poſt partem, ſed ex eo quod ſubjectum non ſtatim conſequitur diſpoſitionem firmam & difficile mobilem: & ex eo quod primo imperfectè incipit eſſe in ſubjecto, & paulatim perficitur: ſicut etiam eſt de aliis qualitatibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd partes quæ ſingulis virtutibus cardinalibus aſſignantur, non ſunt partes integrales ex quibus conſtituatur totum, ſed partes ſubjectivæ ſive potentiales, ut infra patebit (qu. 56. art. 7. & 2. 2. qu. 48.) †

† q. 57. a. 6. & 2. 2. qu. 48.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui in aliqua ſcientia acquirit per demonſtrationem, ſcientiam concluſionis unius, habet quidem habitum, ſed imperfectè; cùm verò acquirit per aliam demonſtrationem, ſcientiam concluſionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, ſed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura ſe extendens, eo quòd concluſiones & demonſtrationes unius ſcientiæ ordinatæ ſunt, & una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus, quantum ad earum eſſentias, in quatuor articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de habitibus in ſpeciali. Et quia habitus, ut dictum eſt (qu. 54. art. 5.) * diſtinguuntur per *bonum & malum*: primo dicendum eſt de habitibus bonis, qui ſunt virtutes: & alia eis adiuncta, ſcilicet dona, beatitudines & fructus. Secundo, de habitibus malis, ſcilicet de vitiis & peccatis.

* q. præc. art. 5.

Circa virtutes autem quinque conſideranda ſunt.

Primò, de eſſentia virtutis. Secundò, de ſubjecto ejus. Tertiò, de diviſione virtutum. Quartò, de cauſa virtutis. Quintò, de quibuſdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum virtus humana ſit habitus.
¶ Secundò, utrum ſit habitus operativus.
¶ Tertiò, utrum ſit habitus bonus.
¶ Quartò, de diffinitione virtutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus humana ſit habitus.

Inf. q. 56. ar. 3. cor. & Et 3. 27. a. 1. Et 5. d. 23. q. 1. a. 3 q. 1. & 3. & ver. q. 11 art. 1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus humana non ſit habitus. Virtus enim eſt *ultimum potentiæ*: ut dicitur in primo de cœlo (text. 16.) * ſed ultimum uniuſcuiuſque reducitur ad genus illud, cuius eſt ultimum, ſicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, & non ad genus habitus.

* l. 1. tex. 116.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in 2. de lib. arbit. † quod *virtus eſt bonus uſus liberi arbitrii*: ſed uſus liberi arbitrii eſt actus. Ergo virtus non eſt habitus, ſed actus.

† l. 2. de lib. arbi. c. 18. & 19. & 1. retract. c. 9.

¶ 3. Præterea, Habitibus non meremur, ſed actibus: alioquin homo mereretur continuè, etiam dormiendo: ſed virtutibus meremur: ergo virtutes non ſunt habitus, ſed actus.

¶ 4. Præterea, Aug.* dicit in lib. de moribus Eccleſiæ (cap. 15. ut & lib. 15. de civit. Dei cap. 22.) quòd *virtus eſt ordo amoris*: in lib. 83. quæſt. dicit (qu. 30.) † *quod ordinatio quæ virtus vocatur, eſt fruendis frui, & utendis uti*: ordo autem ſeu ordinatio nominat vel actum, vel relationem: ergo virtus non eſt habitus, ſed actus vel relatio.

* l. 1 de mor. Ecc. c. 15. & l. 15. de civ. Dei tom. 5. † lib. 83. qq. q. 30. paulo à pr. to. 4.

¶ 5. Præterea Sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita & virtutes naturales: ſed virtutes naturales non ſunt habitus, ſed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus in lib. Prædicament. (cap. de qualitate) * ſcientiam & virtutem ponit eſſe habitus.

* in prædicam. qual. non procul à pr. to. 1.

CONCLU

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Senſitivæ partes ſunt communes nobis, & brutis, ſed in brutis non ſunt aliqui habitus; quia non eſt in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut ſuprà dictum * eſt. Ergo in potentiis ſenſitivis non ſunt aliqui habitus.

** q. præc. art. 2. in arg. Sed contra.*

¶ 3. Præterea, Habitus animæ ſunt ſcientiæ & virtutes, & ſicut ſcientia refertur ad vim apprehenſivam, ita virtus ad vim appetitivam: ſed in potentiis ſenſitivis non ſunt aliquæ ſcientiæ, cùm ſcientia ſit univerſalium quæ vires ſenſitivæ apprehendere non poſſunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus ſenſitivis eſſe poſſunt.

Sed contra eſt, quod Philoſ. dicit in 3.* Eth. quod *aliquæ virtutes*, ſc. temperantia & fortitudo, *ſunt irrationabilium partium.*

** lib. 3. Ethic. cap. 10. in princ. tom. 5.*

CONCLUSIO.

In potentiis ſenſitivis prout ex inſtinctu naturæ operantur, non ſunt aliqui habitus, ſed prout operantur ex rationis judicio.

Respondeo dicendum, quòd vires ſenſitivæ dupliciter poſſunt conſiderari. Uno modo ſecundum quod operantur ex inſtinctu naturæ: Alio modo ſecundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex inſtinctu naturæ, ſic ordinantur ad unum, ſicut & natura: & ideo ſicut in potentiis naturalibus non ſunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis ſenſitivis ſecundum quod ex inſtinctu naturæ operantur: ſecundum verò quòd operantur ex imperio rationis, ſic ad diverſa ordinari poſſunt: & ſic poſſunt in eis eſſe aliqui habitus, quibus bene aut malè ad aliquid diſponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vires nutritivæ partis non ſunt natæ obedire imperio rationis, & ideo non ſunt in eis aliqui habitus: ſed vires ſenſitivæ natæ ſunt obedire imperio rationis. & ideo in eis eſſe poſſunt aliqui habitus: nam ſecundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in * 1. Ethic dicitur (verſum finem)

** lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.*

Ad secundum dicendum, quòd vires ſenſitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, ſed ſi ſibi relinquantur bruta animalia, operantur ex inſtinctu naturæ. & ſic in brutis animalibus non ſunt aliqui habitus ordinati ad operationem: ſunt tamen in eis aliquæ diſpoſitiones in ordine ad naturam, ut ſanitas & pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quandam conſuetudinem diſponuntur ad aliquid operandum ſic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus *habitus* quodammodo poni poſſunt. Unde Aug. dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 36.)* quod *videmus immaniſſimas beſtias à maximis voluptatibus abſtinere dolorum metu: quod cùm in earum conſuetudinem vertitur, domita & manſueta vocantur.* Deficit tamen ratio *habitus* quantum ad uſum voluntatis: quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere, & ideo propriè loquendo in eis habitus eſſe non poſſunt.

** lib. 83. q. qu. 36. non longè à princip. tom. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd *appetitus ſenſitivus natus eſt moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in 3.* de anima (text. 57.) ſed vires rationales apprehenſivæ natæ ſunt accipere à viribus ſenſitivis: & ideo magis convenit quod habitus ſint in viribus ſenſitivis appetitivis, quàm in viribus ſenſitivis apprehenſivis: cùm in viribus ſenſitivis appetitivis non ſint habitus, niſi ſecundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipſis interioribus viribus ſenſitivis apprehenſivis poſſunt poni aliqui habitus, ſecundum quos homo ſit benè memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus, unde etiam Philoſophus dicit cap.* de memoria (cap. 3.) quod *conſuetudo multum operatur ad benè memorandum*, quia etiam iſtæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehenſivæ exteriores (ut viſus & auditus, & hujuſmodi) non ſunt ſuſceptivæ aliquorum habituum. ſed ſecundum diſpoſitionem ſuæ naturæ ordinantur ad ſuos actus determinatos: ſicut & membra corporis, in quibus non ſunt habitus, ſed magis in viribus imperantibus motum ipſorum.

** lib. 3. de anima text. 56. tom. 2.*

** lib. de mem. c. 2. à medio tom. 2.*

ARTICULUS IV.

Utrum in ipſo intellectu ſit aliquis habitus.

1 ſ. q. 55. a. 3. ad & q. 57. a. 1. c. q. 66. a. 5. & q. 67. ar. 2. cor. & verit. q. 20. a. 2. cor.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in intellectu non ſunt aliqui habitus: habitus enim operationibus conformantur, ut dictum * eſt (art. 1.) ſed operationes hominis ſunt communes animæ & corpori, ut dicitur in primo † de anima (text. 12. & 66.) ergo & habitus: *ſed intellectus non eſt actus corporis*, ut dicitur in 3. * de anima (text. 6.) Ergo intellectus non eſt ſubjectum alicujus habitus.

** Art 1. † lib. 1. de anima text. 12. & 66. tom. 2. * lib. 3. text 20.*

¶ 2. Præterea, *Omne quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum ejus in quo eſt*: ſed id quod eſt forma ſine materia, eſt actus tantum: quod autem eſt compoſitum ex forma & materia, habet potentiam & actum ſimul, ergo in eo quod eſt forma tantum, non poteſt eſſe aliquid quod ſit ſimul in potentia & actu, ſed ſolum in eo quod eſt compoſitum ex materia & forma: ſed intellectus eſt forma ſine materia, ergo habitus qui habet potentiam ſimul cum actu, quaſi medium inter utrumque exiſtens, non poteſt eſſe in intellectu, ſed ſolum in conjuncto, quod eſt compoſitum ex anima & corpore.

† lib. 5. Metaph. text. 25. & tom. 3.

¶ 3. Præterea. Habitus eſt *diſpoſitio ſecundum quam aliquis bene vel malè diſponitur ad aliquid*, ut dicitur in 5. † Metaph. (text. 25.) ſed quod aliquis bene vel malè ſit diſpoſitus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis diſpoſitione, unde etiam in 2.* de anima dicitur (text. 94.) quod *molles carne benè aptos mente videmus.* Ergo habitus cognoſcitivi non ſunt in intellectu, qui eſt ſeparatus: ſed in aliqua potentia quæ eſt actus alicujus partis corporis.

** lib. 2. de anima text 94. tom. 2. † lib. 6. Ethic. ex c. 1. 3. 6. & 7. habetur tom. 5.*

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. ponit. in 6. * Ethic. *ſcientiam & ſapientiam & intellectum, qui eſt habitus principiorum in ipſa intellectiva parte animæ.*

CONCLUSIO.

Sunt in intellectu aliqui habitus ſcilicet ſcientia, ſapientia, & intellectus, cum horum operatio intellectui competat.

Respondeo dicendum, quòd circa habitus cognoſcitivos diverſimodè ſunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum poſſibilem eſſe unum in omnibus hominibus, coacti ſunt ponere quod habitus cognoſcitivi non ſunt in ipſo intellectu, ſed in viribus interioribus ſenſitivis. Manifeſtum eſt enim, quòd homines in habitibus diverſificantur: unde non poſſunt habitus cognoſcitivi directè poni in eo, quòd unum numero exiſtens, eſt omnibus hominibus commune: unde ſi intellectus poſſibilis ſit unus numero omnium hominum: habitus ſcientiarum, ſecundum quos homines diverſificantur, non poterunt eſſe in intellectu poſſibili, ſicut in ſubjecto; ſed erunt in viribus interioribus ſenſitivis, quæ ſunt diverſæ in diverſis. Sed iſta poſitio primò quidem eſt contra intentionem Ariſt. Manifeſtum eſt enim, quòd vires ſenſitivæ non ſunt rationales per eſſentiam, ſed ſolum per participationem ut dicitur in 1. * Ethic. Philoſ. † autem ponit intellectuales virtutes (quæ ſunt ſapientia, ſcientia & intellectus) in eo quod eſt rationale per eſſentiam: unde non ſunt in virtutibus ſenſitivis, ſed in ipſo intellectu. Expreſsè etiam dicit in 3. * de anima [text. 18.] quòd *intellectus poſſibilis cùm ſic fiat ſingula*, id eſt, cum reducatur in actum ſingulorum per ſpecies intelligibiles, *tunc ſit ſecundum actum*, eo modo quo ſciens dicitur eſſe in actu: quod quidem accidit, cùm aliquis poſſit operari per ſeipſum, ſcilicet conſiderando. Eſt quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen ſimpliciter, ut antè *addiſcere* aut *invenire* Ipſe ergo intellectus poſſibilis eſt: in quo eſt habitus ſcientiæ, quo poteſt conſiderare etiam cùm non conſiderat. Secundo etiam hæc poſitio eſt contra rei veritatem: ſicut enim *ejus eſt potentia, cujus eſt operatio*; [lib. de ſomno & vigilia cap. 1.] ita etiam *ejus eſt habitus, cujus eſt operatio*: intelligere autem & conſiderare eſt proprius actus intellectus: ergo & habitus quo conſideratur, eſt propriè in ipſo intellectu.

** lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 2. † ubi in arg. Sed contra. citatur. * lib. 3. de anima text. 18. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt [ut * Simplicius refert in commento prædicamentorum] quod quia *omnis operatio hominis eſt quodammodo conjuncti*, ut Philoſoph. dicit in 1. * de anima: [text. 12. 14. 66.] ideo nullus habitus eſt animæ tantum, ſed conjuncti: & per hoc ſequitur quod nullus habitus ſit in intellecto, cum intellectus ſit ſeparatus, ut ratio propoſita procedebat, ſed iſta ratio non cogit; habitus enim non eſt diſpoſitio objecti ad potentiam: ſed magis diſpoſitio potentiæ ad objectum: unde habitus oportet quòd ſit in ipſa potentia, quæ eſt principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam ſicut objectum. Ipſum autem *intelligere* non dicitur commune eſſe animæ & corpori niſi ratione phantaſmatis, ut dicitur in 1. * de anima [text. 66.] patet autem quod phantaſma comparatur ad intellectum poſſibilem, ut objectum, ut dicitur in 3. † de anima [text. 18. & 39.] unde relinquitur quod habitus intellectivus ſit principaliter ex parte ipſius intellectus, non autem ex parte phantaſmatis quod eſt commune animæ & corpori: Et ideo dicendum eſt, quod intellectus poſſibilis eſt ſubjectum habitus, illi enim competit eſſe ſubjectum habitus, quod eſt in potentia ad multa, & hoc maximè competit intellectui poſſibili: unde intellectus poſſibilis eſt ſubjectum habituum intellectualium.

** in prædicam. † lib. 1. de anima text. 12. & 66. & 14. 1. 2.*

** lib. 1. text. 66. † lib. 3. de anima text. 3. 18. & 39. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quòd ſicut potentia ad *eſſe* ſenſibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad *eſſe* intelligibile convenit intellectui poſſibili: unde nihil prohibet in intellectu poſſibili eſſe habitum, qui eſt medius inter puram potentiam & actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quòd quia vires apprehenſivæ interiùs præparant intellectui poſſibili proprium objectum: ideo ex bona diſpoſitione harum virium, ad quam cooperatur bona diſpoſitio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum: & ſic habitus intellectivus ſecundariò poteſt eſſe in iſtis viribus: principaliter autem eſt intellectu poſſibili.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate ſit aliquis habitus.

*Suprà q. 49. ar. 4. & 3. diſ. 27. ar. 1. ad 3. & 3. d. 23. q. 1. a. 1. co. & 4. 27. qu. 2. a. 3. ad 5. & verit. q. 20. a. 2. cor. & ver. q. 1. a. 1. cor. * qu. 49. art. 1.*

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in voluntate non ſit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu ſunt, ſunt ſpecies intelligibiles quibus intelligit actu: ſed voluntas non operatur per aliquas ſpecies. Ergo voluntas non eſt ſubjectum alicujus habitus.

¶ 2. Præterea, In intellectu agente non ponitur aliquis habitus ſicut in intellectu poſſibili, quia eſt potentia activa: ſed voluntas eſt maximè potentia activa, quia movet omnes potentias ad ſuos actus, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 9, art. 1.) Ergo in ipſa non eſt aliquis habitus.

¶ 3. Præterea, In potentiis naturalibus non eſt aliquis habitus: quia ex ſua natura ſunt ad aliquid determinatæ: ſed voluntas ex ſua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non eſt aliquis habitus.

Sed contra eſt, quòd juſtitia eſt habitus quidam: ſed juſtitia eſt in voluntate; eſt enim juſtitia *habitus quidam, ſecundum quem aliqui volunt & operantur juſta*: ut dicitur in 5. † Ethicor. [cap. 1.] Ergo voluntas eſt ſubjectum alicujus habitus.

† lib. 5. Eth. c. 1. in princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm voluntas ſit quædam animæ rationalis potentia, ac proinde diverſimodè ad agendum ordinari poſſit, neceſſe eſt in ea aliquem habitum eſſe, videlicet juſtitiam.

Respondeo dicendum, quòd omnis potentia quæ diverſimodè poteſt ordinari ad agendum, indiget habitu quo benè diſponatur ad ſuum actum: voluntas autem cùm ſit potentia rationalis,

Digitized by Google

nalis, diverſimodè poteſt ad agendum ordinari: & ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere quo benè diſponatur ad ſuum actum. Ex ipſa etiam ratione habitus apparet, quòd habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout *habitus eſt, quo quis utitur cùm voluerit*, ut ſupra * dictum eſt (qu. 49. art. 3.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut in intellectu eſt aliqua ſpecies, quæ eſt ſimilitudo objecti: ita oportet in voluntate & in qualibet vi appetitiva eſſe aliquid quo inclinetur in ſuum objectum: cum nihil aliud ſit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut * ſupra dictum eſt. Ad ea ergo ad quæ ſufficienter inclinatur per naturam ipſius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante: ſed quia neceſſarium eſt ad finem humanæ vitæ quòd vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ ſe habet ad multa & diverſa, ideo neceſſe eſt, quod in voluntate & in aliis viribus appetitivis ſint quædam qualitates inclinantes quæ dicuntur *habitus*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus agens eſt agens tantum, & nullo modo patiens: ſed voluntas & quælibet vis appetitiva eſt *movens & motum* ut dicitur in 3. † de anima (text. 54.) & ideo non eſt ſimilis ratio de utroque: nam *eſſe ſuſceptivum habitus* convenit ei quod eſt quodammodo in potentia.

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas ex ipſa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis: ſed quia hoc bonum multipliciter diverſificatur, neceſſarium eſt ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod ſequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI.

Utrum in Angelis ſit aliquis habitus.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſint habitus. Dicit enim Maximus Commentator Dion. in 7. cap. * de cœleſt. Hierarch. *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales* (id eſt, ſpirituales) *more accidentium, quemadmodum & in nobis ſunt, in divinis intellectibus*, (ſcilicet Angelis) *eſſe: ut aliud in alio ſit ſicut in ſubjecto: accidens enim omne illinc repulſum eſt*, ſed omnis habitus eſt accidens, ergo in Angelis non ſunt habitus.

¶ 2. Præterea, Sicut Dionyſ. dicit in 4. cap. de cœleſt. Hierar. † *Sanctæ cœleſtium eſſentiarum diſpoſitiones ſuper omnia alia Dei bonitatem participant.* Sed ſemper quod eſt per ſe, eſt prius & potius eo quod eſt per aliud: ergo Angelorum eſſentiæ per ſeipſas perficiuntur ad conformitatem Dei, non ergo per aliquos habitus, & hæc videtur eſſe ratio Maximi, qui ibidem * ſubdit: *Si enim hoc eſſet non utique maneret in ſemetipſa harum eſſentia, nec deificari per ſe, quantum foret poſſibile, valuiſſet.*

¶ 3. Præterea, Habitus eſt diſpoſitio quædam, ut dicitur in 5. * Metaph. (text. 21.) ſed diſpoſitio ut ibidem dicitur, eſt *ordo habentis partes*: cùm ergo Angeli ſint ſimplices ſubſtantiæ, videtur quod in eis non ſint diſpoſitiones & habitus.

SED CONTRA eſt, quod Dion. dicit 7. * cœleſt. Hier. quod *Angeli primæ Hierarchiæ nominantur calefacientes, & throni, & effuſio ſapientiæ, manifeſtativo deiformium ipſorum habituum nomine.*

CONCLUSIO.

Non ſunt in Angelis habitus, qui ſunt diſpoſitiones ad eſſe naturale, ſed habitus in eorum voluntate & intellectu ſunt, quibus benè diſponuntur ad attingendum ipſum Deum.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt in Angelis non eſſe habitus: ſed quæcunque dicuntur de eis, eſſentialiter dicuntur. Unde * Maximus poſt prædicta verba quæ induximus, dicit. *Habitus eorum atque virtutes quæ in eis ſunt, eſſentiales ſunt, propter immaterialitatem*: & hoc etiam Simplicius dicit in † commento prædicamentorum, *Sapientia quæ eſt in anima, habitus eſt: quæ autem in intellectu, ſubſtantia: omnia enim quæ ſunt divina, & per ſe ſufficientia ſunt, & in ſeipſis exiſtentia*: quæ quidem poſitio partim habet veritatem, & partim continet falſitatem. Manifeſtum eſt enim ex * præmiſſis, (qu. 49. art. 4.) quod ſubjectum habitus non eſt niſi ens in potentia. Conſiderantes igitur prædicti commentatores quod Angeli ſunt immateriales, & quod non eſt in illis potentia materiæ; ſecundum hoc ab eis habitum excluſerunt, & omne accidens. Sed quia licet in Angelis non ſit potentia materiæ, eſt tamen in eis aliqua potentia (eſſe enim actum purum eſt proprium Dei) ideo inquantum invenitur in eis de potentia, in tantum in eis poſſunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ & potentia intellectualis ſubſtantiæ non eſt unius rationis: ideo per conſequens nec habitus unius rationis eſt utrobique. Unde † Simplicius dicit in commento prædicamentorum, quod *habitus intellectualis ſubſtantiæ non ſunt ſimiles his, qui ſunt hic, habitibus: ſed magis ſunt ſimiles ſimplicibus & immaterialibus ſpeciebus, quas continet in ſeipſa.* Circa hujuſmodi tamen habitum aliter ſe habet intellectus Angelicus, & aliter intellectus humanus: Intellectus enim humanus cùm ſit infimus in ordine intellectuum, eſt in potentia reſpectu omnium intelligibilium, ſicut materia prima reſpectu omnium formarum ſenſibilium; & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu, ſed intellectus Angelicus non ſe habet ſicut pura potentia in genere intelligibilium, ſed ſicut actus quidam, non autem ſicut actus purus; hoc enim ſolius Dei eſt, ſed cum permixtione alicujus potentiæ, & tanto minus habet de potentialitate, quanto eſt ſuperior. Et ideo ut in primo * dictum eſt (ſeu 1. part. qu. 55. art. 1.) inquantum eſt in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas ſpecies intelligibiles ad operationem propriam: ſed inquantum eſt actu per eſſentiam ſuam, poteſt aliqua intelligere, ad minus ſe ipſum, & alia ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ, ut dicitur in lib. † de cauſis: & tanto perfectius, quanto eſt perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, ſed in infinitum diſtat, propter hoc ad attingendum ad ipſum Deum per intellectum & voluntatem indiget aliquibus habitibus tanquam in potentia exiſtens reſpectu illius puri actus; unde * Dion. dicit *habitus eorum eſſe deiformes* quibus ſc. ſcilicet Deo conformantur: habitus autem qui ſint diſpoſitiones ad *eſſe* naturale, non ſunt in Angelis, cum ſint immateriales.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verbum Maximi intelligendum eſt de habitibus & accidentibus materialibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quantum ad hoc quod convenit Angelis per ſuam eſſentiam, non indigent habitu: ſed quia non ita ſunt per ſeipſos entes qui participent ſapientiam & bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum neceſſe eſt in eis ponere habitus.

AD TERTIUM dicendum, quòd in Angelis non ſunt partes eſſentiæ, ſed ſunt partes ſecundum potentiam: inquantum intellectus eorum per plures ſpecies perficitur, & voluntas eorum ſe habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

De cauſa habituum quantum ad generationem ipſorum.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa habituum. Et primò, quantum ad generationem ipſorum. Secundò, quantum ad augmentum. Tertiò, quantum ad diminutionem & corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum aliquis habitus ſit à natura.
¶ Secundò, utrum aliquis habitus ex actibus cauſetur.
¶ Tertiò, utrum per unum actum poſſit generari habitus.
¶ Quartò, utrum aliqui habitus ſint in hominibus infuſi à Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis habitus ſit à natura.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd nullus habitus ſit à natura. Eorum enim quæ ſunt à natura, uſus non ſubjacet voluntati: ſed *habitus eſt quo quis utitur cum voluerit*, ut dicit Comment. in * 3. de anima (text. 18.) Ergo habitus non eſt à natura.

¶ 2. Præterea, *Natura non facit per duo quod per unum poteſt facere*: ſed potentiæ animæ ſunt à natura: ſi igitur habitus potentiarum à natura eſſet; habitus & potentia eſſent unum.

¶ 3. Præterea, *Natura non deficit in neceſſariis*; ſed habitus ſunt neceſſarii ad benè operandum, ut * ſupra dictum eſt (qu. 49. art. 4.) ſi igitur habitus aliqui eſſent à natura; videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus neceſſarios cauſaret, patet autem hoc eſſe falſum. Ergo habitus non eſt à natura.

SED CONTRA eſt, quod in 6. * Eth. inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui eſt à natura; unde & principia prima dicuntur naturaliter cognita.

CONCLUSIO.

Cùm inter alios habitus intellectus principiorum omnibus inſitus ſit, aliquis à natura habitus ineſt.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid poteſt eſſe naturale alicui dupliciter. Uno modo ſecundum naturam ſpeciei, ſicut naturale eſt homini eſſe riſibile, & igni ferri ſurſum. Alio modo, ſecundum naturam individui ſicut naturale eſt Socrati vel Platoni eſſe ægrotativum, vel ſanativum ſecundum propriam complexionem. Rurſus ſecundum utramque naturam poteſt dici aliquid *naturale* dupliciter. Uno modo, quia totum eſt à natura: alio modo, quia ſecundum aliquid eſt à natura, & ſecundum aliquid eſt ab exteriori principio. Sicut cùm aliquis ſanatur per ſeipſum, tota ſanitas eſt à natura: cum autem aliquis ſanatur auxilio medicinæ, ſanitas partim eſt à natura, partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu ſecundum quod eſt diſpoſitio ſubjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum eſſe naturalem. Eſt enim aliqua diſpoſitio naturalis quæ debetur humanæ ſpeciei, extra quam nullus homo invenitur: & hæc eſt naturalis ſecundum naturam ſpeciei, ſed quia talis diſpoſitio quandam latitudinem habet, contingit diverſos gradus hujuſmodi diſpoſitionis convenire diverſis hominibus ſecundum naturam individui: & hujuſmodi diſpoſitio poteſt eſſe vel totaliter à natura, vel partim à natura, & partim ab exteriori principio, ſicut † dictum eſt (in corp.) de his, qui ſanantur per artem. Sed habitus qui eſt diſpoſitio ad operationem, cujus ſubjectum eſt potentia animæ, ut * dictum eſt [qu. 50. art. 2.] poteſt quidem eſſe naturalis, & ſecundum naturam ſpeciei, & ſecundum naturam individui: ſecundum quidem naturam ſpeciei, ſecundum quod ſe tenet ex parte ipſius animæ, quæ cum ſit forma corporis, eſt principium ſpecificum: ſecundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod eſt materiale principium: ſed tamen neutro modo contingit in hominibus eſſe habitus naturales, ita quod ſint totaliter à natura. In Angelis ſi quidem contingit, eo quod habent ſpecies intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in 1. [ſeu prima parte] * dictum eſt. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim à natura exiſtentes, & partim ab exteriori principio: aliter quidem in apprehenſivis potentiis, & aliter in appetitivis. In apprehenſivis enim potentiis poteſt eſſe habitus naturalis ſecundum inchoationem & ſecundum naturam ſpeciei, & ſecundum naturam individui: ſecundum quidem

quidem naturam ſpeciei ex parte ipſius animæ; ſicut *intellectus principiorum* dicitur eſſe habitus naturalis: ex ipſa enim natura animæ intellectualis convenit homini, quòd ſtatim cognito quid eſt totum & quid eſt pars, cognoſcat quòd *omne totum eſt majus ſua parte*, & ſimile eſt in cæteris. Sed quid ſit totum & quid ſit pars, cognoſcere non poteſt niſi per ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus acceptas: & propter hoc Philoſophus in fine † Poſteriorum oſtendit, quòd *cognitio principiorum provenit nobis ex ſenſu*. Secundum verò naturam individui eſt aliquis habitus cognoſcitivus ſecundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex diſpoſitione organorum eſt magis aptus ad benè intelligendum, quàm alius; inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus ſenſitivis. In appetitivis autem potentiis non eſt aliquis habitus naturalis ſecundum inchoationem, ex parte ipſius animæ, quantum ad ipſam ſubſtantiam habitus; ſed ſolum quantum ad principia quædam ipſius: ſicut principia juris communis dicuntur eſſe *ſeminalia virtutum*; & hoc ideo quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur eſſe inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, ſed magis pertinet ad ipſam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, ſecundum naturam individui; ſunt aliqui habitus appetitivi ſecundum inchoationes naturales: ſunt enim quidam diſpoſiti ex propria corporis complexione ad caſtitatem, vel manſuetudinem, vel ad aliquid hujuſmodi.

† *l. 1. Poſter. text. ult. circa med. t. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de natura ſecundum quod dividitur contra rationem & voluntatem: cùm tamen ipſa ratio & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid etiam naturaliter poteſt ſuperaddi potentiæ, quod tamen ad ipſam potentiam pertinere non poteſt, ſicut in Angelis non poteſt pertinere ad ipſam potentiam intellectivam, quòd ſit per ſe cognoſcitiva omnium; quia oporteret quod eſſet actus omnium, quod ſolius Dei eſt. Id enim quo aliquid cognoſcitur, oportet eſſe actualem ſimilitudinem ejus quod cognoſcitur; unde ſequeretur, ſi potentia angeli per ſeipſam cognoſceret omnia, quòd eſſet ſimilitudo & actus omnium: unde oportet, quòd ſuperaddantur potentiæ intellectivæ ipſius aliquæ ſpecies intelligibiles, quæ ſunt ſimilitudines rerum intellectarum: quia per participationem divinæ ſapientiæ, & non per eſſentiam propriam poſſunt intellectus eorum eſſe actu ea quæ intelligunt. Et ſic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, poteſt ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd natura non æqualiter ſe habet ad cauſandas omnes diverſitates habituum: quia quidam poſſunt cauſari à natura, quidam non, ut ſupra † dictum eſt: (in corp.) & ideo non ſequitur ſi aliqui ſint habitus naturales, quod omnes ſint naturales.

† *ad 2. arg.*

ARTICULUS II.

Utrum aliquis habitus cauſetur ex actibus.

Inf. q. 63. art. 2. & mal. q. 2. art. 11. ad 4. & 6. & ver. q. 1. ar. 9. co. & ad 10 & 4. & ad 11. ** qu. 49. art. 1.*

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd nullus habitus poſſit ex actu cauſari. Habitus enim eſt qualitas quædam, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 49. art. 1.) Omnis autem qualitas cauſatur in aliquo ſubjecto, inquantum eſt alicujus receptivum. Cùm igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, ſed magis ex ſe emittat, videtur quod non poſſit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

¶ 2. Præterea. Illud in quo cauſatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam (ſicut patet in re calefacta vel infrigidata:) quod autem producit actum cauſantem qualitatem, movet: ut patet de calefaciente vel infrigidante: ſi igitur in aliquo cauſaretur habitus per actum ſui ipſius, ſequeretur quod idem eſſet *movens & motum, agens & patiens*: quod eſt impoſſibile, ut dicitur in 3. † Phyſicorum (text. 8.)

† *lib. 3. Phyſ. t. 8.*

¶ 3. Præterea. *Effectus non poteſt eſſe nobilior ſua cauſa*: ſed habitus eſt nobilior quam actus præcedens habitum: quod patet ex hoc, quòd nobiliores actus reddit. Ergo habitus non poteſt cauſari ab actu præcedente habitum.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus in 2. † Ethic. (cap. 1.) docet habitus virtutum & vitiorum ex actibus cauſari.

† *l. 2. eth. c. 1. & 2. tom. 5.*

CONCLUSIO.

Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia paſſiva & mota, quæ nominatur habitus.

Respondeo dicendum, quòd in agente quandoque eſt ſolum activum principium ſui actus, ſicut in igne eſt ſolum principium activum calefaciendi; & in tali agente non poteſt aliquis habitus cauſari ex proprio actu, & inde eſt, quod res naturales non poſſunt aliquid conſueſcere vel diſſueſcere, ut dicitur in 2. † Ethic. (cap. 1.) invenitur autem aliquod agens in quo eſt principium activum & paſſivum ſui actus: ſicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, ſecundum quod movetur à vi apprehenſiva repræſentante objectum, & ulterius vis intellectiva ſecundum quod ratiocinatur de concluſionibus, habet, ſicut principium activum propoſitionem per ſe notam. Unde ex talibus actibus poſſunt in agentibus aliqui habitus cauſari, non quidem quantum ad primum activum principium, ſed quantum ad principium actus, quod movet motum: nam omne quod patitur & movetur ab alio, diſponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia paſſiva & mota, quæ nominatur habitus, ſicut habitus virtutum moralium cauſantur in appetitivis potentiis, ſecundum quod moventur à ratione: & habitus ſcientiarum cauſantur in intellectu, ſecundum quod movetur à primis propoſitionibus.

† *ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quòd agens inquantum eſt agens non recipit aliquid, ſed inquantum agit motum ab alio, ſic recipit aliquid à movente: & ſic cauſatur habitus.

Ad secundum dicendum, quòd idem ſecundum idem non poteſt eſſe *movens & motum*: nihil autem prohibet idem à ſeipſo moveri ſecundum diverſa, ut in 8. † Phyſic. probatur (text. 28.)

† *lib. 8. text. 28. tom. 2.*

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio, quàm ſit habitus generatus: ſicuti *ipſa ratio* eſt nobilius principium, quàm ſit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum conſuetudines generatus: & *intellectus principiorum* eſt nobilius principium, quàm *ſcientia concluſionum*.

ARTICULUS III.

Utrum per unum actum poſſit generari habitus.

Inf. q. 71. art. 4. in co. & 3. d. 17. qu. 1. art. 1. & ver. q. 1. ar. 9. ad 11. & 13.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd per unum actum poſſit habitus generari. Demonſtratio enim actus rationis eſt: ſed per unam demonſtrationem cauſatur ſcientia quæ eſt habitus concluſionis unius. Ergo habitus poteſt cauſari ex uno actu.

¶ 2. Præterea, Sicut contingit actum creſcere per multiplicationem, ita contingit actum creſcere per intenſionem: ſed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam ſi multum intendatur, unus actus poterit eſſe cauſa generativa habitus.

¶ 3. Præterea, Sanitas & ægritudo ſunt habitus quidam: ſed ex uno actu contingit hominem vel ſanari vel infirmari. Ergo unus actus poteſt habitum cauſare.

Sed contra eſt, quod Philoſoph. dicit in 2.* Ethic. quod *ſicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus*. Sed beatitudo eſt *operatio, ſecundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur in 2. † Ethic. Ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus non cauſatur per unum actum.

** l. 1. eth. c. 7. poſt med. t. 5.* *† l. 1. eth. c. 7. & 8. & 10. & c. 13. t. 5.*

CONCLUSIO.

Habitus virtutis neceſſe eſt ex pluribus actibus cauſari; apprehenſivarum verò potentiarum habitus, nonnunquam unico actu ſicut & habitus corporales acquiruntur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut jam dictum † eſt (art. 2.) habitus per actum generatur, inquantum potentia paſſiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas cauſetur in paſſivo, oportet quod activum totaliter vincat paſſivum: unde videmus, quod quia ignis non poteſt totaliter vincere ſuum combuſtibile, non ſtatim inflammat ipſum, ſed paulatim abjicit contrarias diſpoſitiones, ut ſic totaliter vincens ipſum, ſimilitudinem ſuam ipſi imprimat. Manifeſtum eſt autem, quod principium activum quod eſt *ratio*, non totaliter poteſt ſupervincere appetitivam potentiam in uno actu: eo quod appetitiva potentia ſe habet diverſimodè, & ad multa: judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum ſecundum determinatas rationes & circumſtantias: unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ quod pertinet ad habitum virtutis. & ideo habitus virtutis non poteſt cauſari per unum actum ſed per multos. In apprehenſivis autem potentiis conſiderandum eſt quòd duplex eſt paſſivum: unum quidem ipſe intellectus poſſibilis, aliud autem intellectus quem (in 3. de anima text. 20.) vocat † Ariſtotel. *paſſivum*, qui eſt *ratio particularis*, id eſt, vis cogitativa cum memorativa, & imaginativa. Reſpectu igitur primi paſſivi poteſt eſſe aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam ſui paſſivi: ſicut una propoſitio per ſe nota convincit intellectum ad aſſentiendum firmiter concluſioni: quod quidem non facit propoſitio probabilis: unde ex multis actibus rationis oportet cauſari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus poſſibilis. Habitum autem ſcientiæ poſſibile eſt cauſari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum poſſibilem: ſed quantum ad inferiores vires apprehenſivas neceſſarium eſt eoſdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur: unde Philoſophus in lib. de † memoria & reminiſcentia dicit [cap. 2.] quòd *meditatio confirmat memoriam*: habitus autem corporales poſſibile eſt cauſari ex uno actu, ſi activum fuerit magnæ virtutis: ſicut quandoque medicina fortis ſtatim inducit ſanitatem.

† *art. pr.* † *l. 3. de anima t. 20.* † *lib. de mem. & rem. non procul à fin. tom. 2.*

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus ſint hominibus infuſi à Deo.

1. d. 17. q. 1. a. 3. & 3. d. 23. q. 1. a. 2. ad 1. Et ver. qu. 11. a. 1. ad 7. ** Cap. 4. p. 4. non multum à fin.* *† Art. præc. & l. 2. eth. c. 1. & 2. tom. 5.*

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter ſe habet ad omnes: ſi igitur quibuſdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet, quod patet eſſe falſum.

¶ 2. Præterea, Deus operatur in omnibus ſecundum modum qui convenit naturæ ipſorum: quia *divinæ providentiæ eſt, naturam ſalvare*, ut dicit Dionyſ. 3.* cap. de div. nomin. ſed habitus in homine naturaliter cauſantur ex actibus, ut dictum † eſt [cap. 3.] Non ergo cauſat Deus in hominibus aliquos habitus abſque actibus.

¶ 3. Præterea, Si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo poteſt multos actus producere, ſed ex illis actibus cauſatur ſimilis habitus, ut in 2.* Ethic. dicitur [ubi ſup. cap. 1.] ſequitur ergo duos habitus ejuſdem ſpeciei eſſe in eodem, unum *acquiſitum* & alterum *infuſum*, quod videtur eſſe impoſſibile: non enim duæ formæ ejuſdem ſpeciei poſſunt eſſe in eodem ſubjecto: non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed contra eſt, quòd dicitur Eccleſ. 15. *Implevit eum Dominus*

Digitized by Google

Dominus ſpiritu ſapientiæ & intellectus : ſed ſapientia & intellectus quidam habitus ſunt : Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

CONCLUSIO.

Cùm ad finem qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibuſdam homo diſponatur, habitus quoſdam à Deo infundi neceſſum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur. Prima ratio eſt, quia aliqui habitus ſunt quibus homo benè diſponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ; quæ eſt ultima & perfecta hominis beatitudo, ut ſuprà † dictum eſt. [† 5.3.4.5.] Et quia habitus oportet eſſe proportionatos ei ad quod homo diſponitur ſecundum ipſos: ideo neceſſe eſt quòd etiam habitus ad hujuſmodi finem diſponentes, excedant facultatem humanæ naturæ, unde tales habitus nunquam poſſunt homini ineſſe niſi ex infuſione divina, ſicut eſt de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio eſt, quia Deus poteſt producere effectus cauſarum ſecundarum abſque ipſis cauſis ſecundis, ut in primo † dictum eſt (qu. 105. art. 6.) [† 1.p.q. 105.a.6.] Sicut igitur quandoque ad oſtenſionem ſuæ virtutis producit ſanitatem abſque naturali cauſa, quæ tamen per naturam poſſet cauſari; ita etiam quandoque ad oſtendendam ſuam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute poſſunt cauſari, ſicut Apoſtolis dedit ſcientiam ſcripturarum, & omnium linguarum, quam homines per ſtudium vel conſuetudinem acquirere poſſunt; licet non ita perfectè.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus quantum ad ſuam naturam æqualiter ſe habet ad omnes: ſed ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ, certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc quod Deus in omnibus operatur ſecundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non poteſt: ſed ex hoc ſequitur, quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

AD TERTIUM dicendum, quòd actus qui producuntur ex habitu infuſo, non cauſant aliquem habitum: ſed confirmant habitum præexiſtentem, ſicut medicinalia remedia adhibita homini ſano per naturam, non cauſant aliquam ſanitatem, ſed ſanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de augmento habituum.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum habitus augeantur.

¶ Secundò, utrum augeantur per additionem.

¶ Tertiò, utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus augeantur.

[Infrà q. 66. art. 1. & 2. & q. 112. art. 4. & 2.2. q. 5. ar. 4. & 2.4.3. & 10. & 1. & dist. 17. q. 2. art. 3. & q. 7. & l. 7. & q. 1. ar. 3. & 17. com. 1.]

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus augeri non poſſint. Augmentum enim eſt circa quantitatem, ut dicitur in 5. * Phyſic. (text. 18.) ſed habitus non ſunt in genere quantitatis, ſed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum eſſe non poteſt.

¶ 2. Præterea, habitus eſt perfectio quædam, ut dicitur in 7. † Phyſic. ſed perfectio cùm importet finem & terminum, non videtur poſſe recipere *magis & minus*. Ergo habitus augeri non poteſt.

¶ 3. Præterea, In his quæ recipiunt *magis & minus* contingit eſſe alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum: ſed in habitibus non eſt alteratio, ut probatur in 7. * Phyſic. (text. iam indicato) Ergo habitus augeri non poſſunt.

SED CONTRA eſt, quòd fides eſt quidam habitus, & tamen augetur. Unde diſcipuli Domino dicunt: *Domine adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. 17. ergo habitus augentur.

CONCLUSIO.

Habitus & diſpoſitiones, cùm dicantur ſecundùm ordinem ad aliquid & ſecundum ſe, & ut participantur à ſuis ſubjectis, intenſionem & remiſſionem, ſeu augmentum ſuſcipere poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd augmentum, ſicut & alia ad quantitatem pertinentia à quantitatibus corporalibus ad res ſpirituales & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus noſtri ad res corporales, quæ ſub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid *magnum* ſecundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde & in formis dicimus aliquid *magnum* ex hoc, quod eſt perfectum. Et quia *bonum* habet rationem perfecti: propter hoc *in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt eſſe maius, quod melius*, ut Auguſtinus dicit in 6. † de Trin. (cap. 8.) [† lib. 6. de Trin. c. 8. circa med. t. Et l. 8. c. 2. to. 3.] Perfectio autem formæ dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo, ſecundum ipſam formam: alio modo, ſecundum quod ſubjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ ſecundum ipſam formam: ſic dicitur ipſa eſſe *parva* vel *magna*: puta magna vel parva ſanitas, vel ſcientia. Inquantum verò attenditur perfectio formæ ſecundum participationem ſubjecti, dicitur magis & minus, puta *magis* vel *minus* album & ſanum. Non autem iſta diſtinctio procedit ſecundum hoc quòd forma habeat *eſſe* præter materiam aut ſubjectum: ſed quia alia eſt conſideratio ejus ſecundum rationem ſpeciei ſuæ, & alia ſecundum quod participatur in ſubjecto. Secundum hoc igitur, circa intenſionem & remiſſionem habituum & formarum, fuerunt quatuor opiniones apud Philoſophos, ut † Simplicius narrat in commento prædicamentorum. [† In prædic. qualit.] Plotinus enim & alii Platonici ponebant ipſas qualitates & habitus ſuſcipere *magis & minus*, propter hoc quod materiales erant: & ex hoc habebant indeterminationem quandam propter materiæ infinitatem. Alii verò in contrarium ponebant, quod ipſæ qualitates & habitus ſecundum ſe non recipiebant *magis & minus*: ſed *qualia* dicuntur *magis & minus*, ſecundum diverſam participationem, puta quod iuſtitia non dicatur *magis & minus*, ſed iuſtum: & hanc opinionem tangit † Ariſtot. in prædicamentis, [† Ibid.] (c. de qualitate.) Tertia fuit opinio Stoïcorum media inter his, poſuerunt enim quod aliqui habitus ſecundum ſe recipiunt *magis & minus* ſicut artes: quidam autem non, ſicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium, quòd qualitates & formæ immateriales non recipiunt *magis & minus*, materiales autem recipiunt. Ut igitur huius rei veritas manifeſtetur, conſiderandum eſt quòd illud ſecundum quod ſortitur aliquid ſpeciem, oportet eſſe fixum & ſtans, & quaſi indiviſibile; quæcunque enim id illud attingunt, ſub ſpecie continentur: quæcunque autem recedunt ab illo vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam ſpeciem vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philoſ. dicit in 8. Metaph. (text. 10.) quod *ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat ſpeciem*. [† lib. 8. Me. tex. 10. & 3.] Si igitur aliqua forma vel quæcunque res ſecundum ſeipſam, vel ſecundum aliquid ſui ſortiatur rationem ſpeciei, neceſſe eſt quod ſecundum ſe conſiderata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere poſſit, & hujuſmodi ſunt calor & albedo, & aliæ hujuſmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud; & multo magis ſubſtantia, quæ eſt per ſe ens. Illa verò, quæ recipiunt ſpeciem ex aliquo ad quod ordinantur, poſſunt ſecundum ſeipſa diverſificari in plus vel in minus, & nihilominus ſunt eadem ſpecie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt ſpeciem, ſicut motus ſecundum ſe eſt intenſior & remiſſior, & tamen remanet eadem ſpecies propter unitatem termini ex quo ſpecificatur, & idem poteſt conſiderari in ſanitate: nam corpus pertingit ad rationem ſanitatis, ſecundum quod habet diſpoſitionem convenientem naturæ animalis, cui poſſunt diſpoſitiones diverſæ convenientes eſſe: unde poteſt variari diſpoſitio in plus vel minus, & tamen ſemper remanet ſanitatis ratio. Unde Philoſoph. dicit in 10. † Ethic. (cap. 2. vel 3.) [† lib. 10. Eth. c. 3. parùm post princ. tom. 5.] quod ſanitas ipſa recipit *magis & minus*: non enim eadem eſt commenſuratio in omnibus, neque in uno & eodem ſemper, ſed remiſſa permanet ſanitas uſque ad aliquid; hujuſmodi autem diverſæ diſpoſitiones vel commenſurationes ſanitatis ſe habent ſecundum *excedens & exceſſum*. Unde ſi nomen ſanitatis eſſet impoſitum ſoli perfectiſſimæ commenſurationi, tunc ipſa ſanitas non diceretur maior vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma poſſit ſecundum ſeipſam augeri vel minui, & qualiter non.

¶ Si verò conſideremus qualitatem vel formam ſecundum participationem ſubjecti, ſic etiam inveniuntur quædam qualitates & formæ recipere *magis & minus*: & quædam non. hujuſmodi autem diverſitatis cauſam † Simplicius aſſignat ex hoc, quòd ſubſtantia ſecundum ſeipſam non poteſt recipere *magis & minus*: [† In prædic. qualitat.] quia eſt ens per ſe. & ideo omnis forma, quæ ſubſtantialiter participatur in ſubjecto, caret intenſione & remiſſione, unde in genere ſubſtantiæ nihil dicitur ſecundum *magis & minus*. Et quia quantitas propinqua eſt ſubſtantiæ, forma & figura etiam conſequuntur quantitatem, inde eſt quòd neque etiam in iſtis dicitur aliquid ſecundum *magis* aut *minus*. Unde Philoſophus dicit in 7. † Phyſic. [text. 16.] [† lib. 7. Phyſic. text. 15. tom. 2.] quòd *cum aliquid accipit formam & figuram, non dicitur alterari ſed magis fieri*. Aliæ verò qualitates, quæ ſunt magis diſtantes à ſubſtantia, & coniunguntur paſſionibus & actionibus, recipiunt *magis & minus* ſecundum participationem ſubjecti. Poteſt autem & magis explicari hujuſmodi diverſitatis ratio, ut enim † dictum eſt, id à quo aliquid habet ſpeciem, oportet manere fixum, & ſtans & indiviſibile. [† in iſto art.] Duobus igitur modis poteſt contingere quod forma non participatur ſecundum *magis & minus*: uno modo, quia participans habet ſpeciem ſecundum ipſam. Et inde eſt quòd nulla forma ſubſtantialis participatur ſecundum *magis & minus*: & propter hoc Philoſophus dicit in 8. † Metaphyſic. [text. 10.] [* lib. 8. Metaph. text. 10. tom. 3.] quòd *ſicut numerus non habet magis neque minus: ſic neque ſubſtantia quæ eſt ſecundū ſpeciē*, id eſt, quantū ad participationem formæ ſpecificæ. *Sed ſi quidem cum materia*, id eſt, ſecūndum materiales diſpoſitiones, *invenitur magis & minus in ſubſtantia*. Alio modo poteſt cōtingere ex hoc, quod ipſa indiviſibilitas eſt de ratione formæ: unde oportet quòd ſi aliquid participet formam, quod participet illam ſecundum rationem indiviſibilitatis, & inde eſt, quod ſpecies numeri non dicuntur ſecundum *magis & minus*: quia unaquæque ſpecies in eis conſtituitur per indiviſibilem unitatem, & eadem ratio eſt de ſpeciebus quantitatis continuæ, quæ ſecundum numeros accipiuntur, ut *bicubitum*, & *tricubitum*; & de relationibus, ut *duplum* & *triplum*: & de figuris, *ut trigonum* [ſeu triangulus] & *tetragonum* [*ſeu quadrangulus*] & hanc rationem ponit Ariſtoteles in * prædicam. [* In prædic. qualit. poſt med. illius c. 1. † lib. 7. Phyſ. ex. 17. to. 3.] Ubi aſſignans rationem quare figuræ non recipiunt *magis & minus*, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni* [ſeu trianguli] *rationem & circuli: & ſimiliter trigona* [ſeu trianguli] *vel circuli ſunt*: quia indiviſibilitas eſt de ipſa eorum ratione. Unde quæcūque participant rationem eorum, oportet quod indiviſibiliter participent. Sic

Digitized by Google

igitur patet, quòd cùm habitus & diſpoſitiones dicantur ſecundum ordinem ad aliquod, ut dicitur in 7. † Phyſicorum (ut ſuprà) dupliciter poteſt intenſio & remiſſio in habitibus & diſpoſitionibus conſiderari. Uno modo ſecundum ſe, prout dicitur maior vel minor ſanitas, vel maior vel minor ſcientia, quæ ad plura vel pauciora ſe extendit. Alio modo, ſecundum participationem ſubjecti, prout ſcilicet æqualis ſcientia vel ſanitas magis recipitur in uno quam in alio ſecundum diverſam aptitudinem, vel ex natura, vel ex conſuetudine, non enim habitus & diſpoſitio dat ſpeciem ſubiecto, neque iterum in ſui ratione includit indiviſibilitatem. Quomodo autem circa virtutem ſe habeat, infra * dicetur (quæſt. 66. art. 2.)

* q. 66.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut nomen magnitudinis derivatur à quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum: ita etiam & nomen augmenti, cuius terminus eſt *magnum*.

Ad secundum dicendum, quòd habitus quidem perfectio eſt, non tamen talis perfectio, quæ ſit terminus ſui ſubjecti, putà dans ei *eſſe* ſpecificum. Neque etiam in ſui ratione terminum includit: ſicut ſpecies numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat *magis & minus*.

Ad tertium dicendum, quòd alteratio primo quidem eſt in qualitatibus tertiæ ſpeciei: in qualitatibus verò primæ ſpeciei poteſt eſſe alteratio per poſterius: facta enim alteratione ſecundum *calidum & frigidum*, ſequitur animal alterari ſecundum *ſanum & ægrum*, & ſimiliter facta alteratione ſecundum paſſiones appetitus ſenſitivi, vel ſecundum vires ſenſitivas apprehenſivas, ſequitur alteratio ſecundum ſcientiam & virtutes, ut dicitur in 7.* Phyſicorum.

* lib. 7. Phyſ. tex. 20. & 2. Inf. q. 66. a. 1. & 2. & ver. q. 1. a. 11. & qu. 5. art. 3. & 10. & in lib 3. * art. 1. † l. 1. de gen. text. 31. & 10.

ARTICULUS II.

Vtrum habitus augeantur per additionem.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut † dictum eſt (art. 1.) à quantitatibus corporalibus transfertur ad formas: ſed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum ſine additione, unde in 1. de * generatione (text. 31.) dicitur, quod *augmentum eſt præexiſtenti magnitudini additamentum*. Ergo & in habitibus non fit augmentum niſi per additionem.

¶. 2. Præterea, Habitus non augetur niſi aliquo agente: ſed omne agens aliquid facit in ſubjecto patiente: ſicut calefaciens facit calorem in ipſo calefacto. Ergo non poteſt eſſe augmentum niſi aliqua fiat additio.

¶ 3. Præterea, Sicut id quod non eſt album, eſt in potentia ad album; ita id quod eſt minus album, eſt in potentia ad magis album: ſed id quod non eſt album, non fit album niſi per adventum albedinis; ergo id quod eſt minus album, non fit magis album niſi per aliquam aliam albedinem ſupervenientem.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 4. † Phyſic. *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non eſſet calidum quando erat minus calidum.* Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur, eſt aliqua additio.

* lib. 4. Phyſic text. 14. com. 2.

CONCLUSIO.

Habitus ſecundum ſubjecti participationem, qua videlicet ſubjectum perfectius participat formam præexiſtentem, augentur, ſed non per additionem formæ ad formam: Scientia tamen per additionem ſecundum ſeipſam aliquando aucta dicitur, quatenus ſe ad plura extendit.

Respondeo dicendum, quòd huius quæſtionis ſolutio dependet ex præmiſſis: dictum eſt enim † ſuprà (art. 1.) quòd augmentum & diminutio in formis, quæ intenduntur & remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipſius formæ ſecundum ſe conſideratæ, ſed ex diverſa participatione ſubjecti, & ideo hujuſmodi augmentum habituum & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam: ſed fit per hoc, quòd ſubjectum *magis* vel *minus* perfectè participat unam & eandem formam, & ſicut per agens quod eſt actu, fit aliquid actu calidum, quaſi de novo incipiens participare formam, non quòd fiat ipſa forma, ut probatur 7. † Metaphyſic. (text. 32.) ita per actionem intenſam ipſius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujuſmodi augmentum in formis, hoc non poſſet eſſe niſi vel ex parte ipſius formæ, vel ex parte ſubjecti. Si autem ex parte ipſius formæ, iam * dictum eſt (a. 1.) quòd talis additio vel ſubtractio ſpeciem variaret, ſicut variatur ſpecies coloris, quando de pallido fit album. Si verò hujuſmodi additio intelligatur ex parte ſubjecti, hoc non poſſet eſſe niſi vel quia aliqua pars ſubjecti recipit formam quam priùs non habebat, ut ſi dicatur frigus creſcere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget: vel quia aliquod aliud ſubjectum additur participans eandem formam: ſicut ſi calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed ſecundum utrumque iſtorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, ſed maius. Sed quia quædam accidentia augentur ſecundum ſeipſa, ut † ſupra dictum eſt (art. 1.) in quibuſdam eorum fieri poteſt augmentum per additionem: augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur, vel ſecundum tempus in quo eſt, vel ſecundum viam per quam eſt: & tamen manet eadem ſpecies, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intenſionem ſecundum participationem ſubjecti, inquantum ſcilicet idem motus poteſt magis vel minus expeditè aut promptè fieri. Similiter etiam & ſcientia poteſt augeri ſecundum ſeipſam per additionem; ſicut cùm aliquis plures conclusiones geometriæ addiſcit; augetur in eo habitus ejuſdem ſcientiæ ſecundũ ſpeciẽ. Augetur nihilominus ſcientia in aliquo ſecundũ participationem ſubjecti per intenſionem: prout ſcilicet expeditius & clarius unus homo ſe habet alio modo in eiſdem concluſionibus conſiderandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal ſanum ſimpliciter, aut pulchrum, niſi ſecundum omnes partes ſuas ſit tale: quod autem ad perfectiorem commenſurationem perducatur; hoc contingit ſecundum transmutationem ſimplicium qualitatum, quæ non augentur niſi ſecundum intenſionem ex parte ſubjecti participantis. Quomodo autem ſe habeat circa virtutes, infra * dicetur.

* Art. 1. huius q. * lib 7. Met. tex. 32. & 10. * ar. præced. * Ar. præ. * q. 66. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum. Uno modo, per additionem ſubjecti ad ſubiectum, ſicut eſt in augmento viventiũ. Alio modo per ſolam intenſionem abſque omni additione; ſicut eſt in his quæ rarefiunt, ut dicitur in 4. † Phyſic. (text. 63.)

* lib 4. Phyſic. 63. & 2.

Ad secundum dicendum, quòd cauſa augens habitum, facit quidem ſemper aliquid in ſubiecto, non autem novam formam: ſed facit, quod ſubjectum perfectius participet formam præexiſtentem, aut quod amplius ſe extendat.

Ad tertium dicendum, quòd id quod nondum eſt album, eſt in potentia ad formam ipſam, tanquam nondum habens formam; & ideo agens cauſat novam formã in ſubjecto, ſed id quod eſt minus calidum aut album, non eſt in potentia ad formã, cùm iam actu formam habeat, ſed eſt in potentia ad perfectum participationis modum, & hoc conſequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

Vtrum quilibet actus augeat habitum.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim cauſa multiplicatur effectus: ſed actus ſunt cauſa habituum aliquorum, ut ſupra * dictũ eſt (q. 51. a. 2.) Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

4 di. 12. q 2. ar. 1. q. 1. ad 1. * qu. 51. art. 2.

¶ 2. Præterea, *De ſimilibus idem eſt iudicium*: ſed omnes actus ab eodem habitu procedentes ſunt ſimiles, ut dicitur in 2. † Ethicor. (cap. 1.) Ergo ſi aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipſum.

* l. 2. eth. c. 1. & 2. tom. 5.

¶ 3. Præterea, *Simile augetur ſuo ſimili*: ſed quilibet actus eſt ſimilis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitũ.

Sed contra, *Idem non eſt contrariorum cauſa*; ſed ſicut dicitur in 2. * Ethicor. (cap. 1.) *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipſum*, utpotè cùm negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

* l. 2. eth. c. 2. to. 5.

CONCLUSIO.

Actus quilibet ſi intenſioni habitus æquetur & ei proportionetur, augere habitum & perfectiorem reddere poteſt, ſecus verò ſi ab intenſione habitus deficiat, & negligenter fiat.

Respondeo dicendum, quòd ſimiles actus ſimiles habitus cauſant, ut dicitur in 2.* Ethic. (cap. 1.] Similitudo autem & diſſimilitudo non ſolum attenditur ſecundum qualitatem eandem vel diverſam, ſed etiam ſecundum eundem vel diverſum participationis modum. Eſt enim diſſimile non ſolum nigrum albo, ſed etiam minus album, magis albo: nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tanquam ex oppoſito in oppoſitum, ut dicitur in 5. † Phyſicor. [text. 52.] Quia verò uſus habituum in voluntate hominis conſiſtit, ut ex * ſupradictis patet [qu. 49. & 50.] ſicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium, ita etiam poteſt contingere quòd utitur habitu ſecundum actum non reſpondentem proportionaliter intenſioni habitus. Si igitur intenſio actus proportionaliter æquetur intenſioni habitus, vel etiam ſuperexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel diſponit ad augmentum ipſius [ut loquamur de augmento habituum ad ſimilitudinem augmenti animalis] non enim quodlibet alimentum aſſumptum actu auget animal, ſicut nec quælibet gutta cavat lapidem; ſed multiplicato alimento tandem fit augmentum. Ita etiam multiplicatis actibus creſcit habitus. Si verò intenſio actus proportionaliter deficiat ab intenſione habitus, talis actus non diſponit ad augmentum habitus, ſed magis ad diminutionem ipſius. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

* l. 2. eth. c. 1. & 2. tom. 5. † lib. 5. Phyſ. tex. 52. * qu. 49. a. 3. & q. 50. a. 5.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione & diminutione habituum, in tres articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diminutione & corruptione habituum.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum habitus corrumpi poſſit.

¶ Secundò, utrum poſſit diminui.

¶ Tertiò, de modo corruptionis & diminutionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum habitus corrumpi poſſit.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus corrumpi non poſſit. Habitus enim ineſt ſicut natura quædam: unde operationes ſecundum habitum ſunt delectabiles: ſed natura non corrumpitur manente eo cuius eſt natura; ergo neque habitus corrumpi poteſt manente ſubjecto.

1. q. 89. a. 5. co.

¶ 2. Præterea, Omnis corruptio formæ vel eſt per corruptioné ſubjecti, vel eſt à contrario: ſicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam ſuperveniente ſanitate: ſed ſcientia, quæ eſt quidam habitus, non poteſt corrumpi per corruptionem ſubjecti: quia intellectus qui eſt ſubjectum ejus, eſt ſubſtantia quædam, & non corrumpitur, ut dicitur in 1.* de anima. Et ſimiliter etiam non poteſt corrumpi à contrario: nam ſpecies intelligibiles

* l. 1. de anima tex. 65. com. 2.

Digitized by Google

ligibiles non ſunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in 7. * Metaphyſic. Ergo habitus ſcientiæ nullo modo corrumpi poteſt.

¶ 3. Præterea, Omnis corruptio eſt per aliquem motum: ſed habitus ſcientiæ qui eſt in anima, non poteſt corrumpi per motum per ſe ipſius animæ, quia animus per ſe non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis: nulla autem tranſmutatio corporalis videtur poſſe corrumpere ſpecies intelligibiles exiſtentes in intellectu, cum intellectus ſit per ſe locus ſpecierum ſine corpore, unde ponitur quod nec per ſenſum, nec per mortem corrumpuntur habitus, ergo ſcientia corrumpi non poteſt, & per conſequens nec habitus virtutis, qui etiam eſt in anima rationali, & ſicut Philoſophus dicit in 1. * Ethicorum. *Virtutes ſunt permanentiores diſciplinis.*

Sed contra eſt, quod Philoſ. dicit in l.* de longitud. & brevitate vitæ (cap. 2.) quòd *ſcientiæ corruptio eſt oblivio & deceptio*: peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit, & *ex contrariis actibus virtutes generantur & corrumpuntur*, ut dicitur in 2. * Ethicorum.

CONCLUSIO.

Corrumpi contingit per ſe, vel per accidens quoſcunque habitus, qui vel contrarium habent, vel in ſubjectis ſunt quæ corrumpi poſſint.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum ſe dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium ſuum: per accidens autem per corruptionem ſui ſubjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus ſubjectum eſt corruptibile, & cujus cauſa habet contrarium: utroque modo corrumpi poterit, ſicut patet de habitibus corporalibus, ſcilicet ſanitate & ægritudine. Illi verò habitus, quorum ſubjectum eſt incorruptibile, non poſſunt corrumpi per accidens, ſunt tamen habitus quidam, qui etſi principaliter ſint in ſubjecto incorruptibili, ſecundario tamen ſunt in ſubjecto corruptibili; ſicut habitus ſcientiæ, qui principaliter eſt quidem in intellectu poſſibili, ſecundario autem in viribus apprehenſivis ſenſitivis, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 50. art. 3. ad 3.) & ideo ex parte intellectus poſſibilis habitus ſcientiæ non poteſt corrumpi per accidens, ſed ſolum ex parte inferiorum virium ſenſitivarum. Eſt igitur conſiderandum, ſi poſſint hujuſmodi habitus per ſe corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte ſua, vel ex parte ſuæ cauſæ, poterit per ſe corrumpi. Manifeſtum eſt autem, quod ſpecies intelligibilis in intellectu poſſibili exiſtens non habet aliquid contrarium: neque iterum intellectui agenti, qui eſt cauſa ejus, poteſt aliquid eſſe contrarium, unde ſi aliquis habitus ſit in intellectu poſſibili immediatè ab intellectu agente cauſatus, talis habitus eſt incorruptibilis & per ſe & per accidens, hujuſmodi autem ſunt habitus primorum principiorum, tam ſpeculabilium, quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi poſſunt, ſicut Philoſophus dicit in 6. * Ethicorum de prudentia, quòd *non perditur per oblivionem*. Aliquis verò habitus eſt in intellectu poſſibili ex ratione cauſatus, ſcilicet habitus concluſionum, qui dicitur ſcientia, cujus cauſæ dupliciter poteſt aliquid contrarium eſſe. Uno modo, ex parte ipſarum propoſitionum, ex quibus ratio procedit: etenim enunciationi, quæ eſt, *Bonum eſt bonum*, contraria eſt ea, quæ eſt, *Bonum non eſt bonum*, ſecundum Philoſophum 2. † *Peri herm.* Alio modo quantum ad ipſum proceſſum rationis, prout ſyllogiſmus ſophiſticus opponitur ſyllogiſmo dialectico, vel demonſtrativo. Sic igitur patet quod per falſam rationem poteſt corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam ſcientiæ. Unde Philoſoph. dicit, quod *deceptio eſt corruptio ſcientiæ*, ſicut * ſuprà dictum eſt. Virtutum verò quædam ſunt intellectuales, quæ ſunt in ipſa ratione, ut dicitur in 6. † Eth. (cap. 1. vel 2.) de quibus eſt eadem ratio quæ eſt de ſcientia, vel opinione. Quædam verò ſunt in parte animæ appetitiva, quæ ſunt virtutes morales, & eadem ratio eſt de vitiis oppoſitis. Habitus autem appetitivæ partis cauſantur per hoc quod ratio nata eſt appetitivam partem movere, unde per judicium rationis in contrarium moventis quocunque modo, ſc. ſive ex ignorantia, ſive ex paſſione, vel etiam ex electione corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicitur in 7. * Ethicorum, *habitus ſimilitudinem habet naturæ: deficit tamen ab ipſa.* & ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipſa, habitus ſaltem difficilè removetur.

Ad ſecundum dicendum, quòd etſi ſpeciebus intelligibilibus non ſit aliquid contrarium, enunciationibus tamen, & proceſſui rationis poteſt aliquid eſſe contrarium, ut † dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quòd ſcientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipſam radicem habitus, ſed ſolum quantum ad impedimentum actus: inquantum intellectus indiget in ſuo actu viribus ſenſitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem tranſmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis poteſt corrumpi habitus ſcientiæ, etiam quantum ad ipſam radicem habitus, & ſimiliter etiam poteſt corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur *virtutes eſſe permanentiores diſciplinis*: intelligendum eſt non ex parte ſubjecti vel cauſæ, ſed ex parte actus: nam virtutum uſus eſt continuus per totam vitam, non autem uſus diſciplinarum.

ARTICULUS II.

Vtrum habitus poſſit diminui.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur, quòd habitus diminui non poſſit. Habitus enim eſt quædam qualitas & forma ſimplex: ſimplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus etſi corrumpi poſſit, diminui non poteſt.

¶ 2. Præterea, Omne quod convenit accidenti, convenit eidem ſecundum ſe, vel ratione ſubjecti: habitus autem ſecundum ſeipſum non intenditur & remittitur; alioquin ſequeretur quod aliqua ſpecies de ſuis individuis prædicaretur ſecundum *magis & minus*: ſi verò ſecundum participationem ſubjecti diminui poſſit, ſequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non ſit commune ei & ſubjecto; cuicunque autem formæ convenit aliquid proprium præter ſuum ſubjectum, illa forma eſt ſeparabilis, ut dicitur in primo * de anima (text. 13.) ſequitur ergo quod habitus ſit forma ſeparabilis, quod eſt impoſſibile.

¶ 3. Præterea, Ratio & natura habitus ſicut & cujuſlibet accidentis, conſiſtit in concretione ad ſubjectum, unde & quodlibet accidens diffinitur per ſuum ſubjectum; ſi igitur habitus ſecundum ſeipſum non intenditur neque remittitur, neque etiam ſecundum concretionem ſui ad ſubjectum, diminui poterit: & ita nullo modo diminuetur.

Sed contra eſt, quòd *contraria nata ſunt fieri circa idem*: augmentum autem & diminutio ſunt contraria. Cum igitur habitus poſſit augeri, videtur quod etiam poſſit diminui.

CONCLUSIO.

Sicut contingit habitus augeri; ita diminui poſſunt ex cauſis, ex quibus corrumpuntur.

Respondeo dicendum, quòd habitus dupliciter diminuuntur ſicut & augentur: ut ex * ſup. à dictis patet (qu. 52. art. 1.) Et ſicut ex eadem cauſa augentur, ex qua generantur: ita ex eadem cauſa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus eſt quædam via ad corruptionem: ſicut è converſo generatio habitus eſt quoddam fundamentum augmenti ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quòd habitus ſecundum ſe conſideratus eſt forma ſimplex, & ſecundum hoc non accidit ei diminutio; ſed ſecundum diverſum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipſius participantis, quæ ſcilicet diverſimodè poteſt unam formam participare, vel quæ poteſt ad plura vel rel pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet ſi ipſa eſſentia habitus nullo modo diminueretur, hoc autem non ponimus: ſed quod quædam diminutio eſſentiæ habitus non habet principium ab habitu, ſed à participante.

Ad tertium dicendum, quòd quocunque modo ſignificetur accidens, habet dependentiam a ſubjecto ſecundum ſuam rationem, aliter tamen & aliter. Nam accidens ſignificatum in abſtracto importat habitudinem ad ſubjectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad ſubjectum, nam albedo dicitur qua aliquid eſt album: & ideo in diffinitione accidentis abſtracti non ponitur ſubjectum quaſi prima pars diffinitionis, quæ eſt genus: ſed quaſi ſecunda, quæ eſt differentia: dicimus enim quod *ſimitas eſt curvitas naſi*. Sed in concretis, incipit habitudo à ſubjecto & terminatur ad accidens: dicitur enim *album* quod habet albedinem propter quod in diffinitione hujuſmodi accidentis ponitur ſubjectum tanquam genus, quod eſt prima pars diffinitionis: dicimus enim quod *ſimũ eſt naſus curvus*. Sic igitur quod convenit accidentibus ex parte ſubjecti, non autem ex ipſa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abſtracto, ſed in concreto, & hujuſmodi eſt intenſio & remiſſio in quibuſdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis & minus*: ſed album; & eadem ratio eſt in habitibus & aliis qualitatibus, niſi quod quidam habitus augentur, vel diminuuntur, per quandam additionem, ut ex * ſupradictis patet (qu. 51. art. 2.)

ARTICULUS III.

Vtrum habitus corrumpatur vel diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd habitus non corrumpatur aut diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere. Habitus enim permanentiores ſunt, quàm paſſibiles qualitates, ut * ex ſuprà dictis apparet (qu. 49. art. 2.) ſed paſſibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per ceſſationem ab actu: non enim albedo diminuitur, ſi viſum non immutet, neque calor ſi non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur neque corrumpuntur per ceſſationem ab actu.

¶ 2. Præterea, Corruptio & diminutio ſunt quædam mutationes: ſed nihil mutatur abſque aliqua cauſa movente, cum igitur ceſſatio ab actu non importet aliquam cauſam moventem, non videtur quod per ceſſationem ab actu poſſit eſſe diminutio vel corruptio habitus.

¶ 3. Præterea, Habitus ſcientiæ & virtutis ſunt in anima intellectiva, quæ eſt ſupra tempus: ea verò quæ ſunt ſuprà tempus, non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem: ergo neque hujuſmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, ſi diu aliquis abſque exercitio permaneat.

Sed contra eſt, quod * Philoſophus in lib. de longitudine & brevitate vitæ, dicit quod *corruptio ſcientiæ non ſolum eſt deceptio, ſed etiam oblivio*, & etiam in 8. * Ethicorum dicitur, quod *multas amicitias in appellatio diſſolvit*, & eadem ratione alii habitus virtutum per ceſſationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

CONCLUSIO.

Sicut ex actibus generatur & augetur habitus, ita ceſſare ab actu diminuit & tollit nonnunquam habitum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dicitur in 8. * Phyſic.

aliquid

Digitized by Google

aliud medium demonſtrat naturalis, & per aliud aſtrologus. Aſtrologus enim hoc demonſtrat per media mathematica, ſicut per figuras eclipſium, & per aliud hujuſmodi: naturalis verò hoc demonſtrat per medium naturale; ſicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiuſmodi. Tota autem virtus demonſtrationis quæ eſt *ſyllogiſmus faciens ſcire*, ut dicitur 1. Poſte. (art. 5.) * dependet ex medio, & ideo diverſa media ſunt ſicut diverſa principia activa; ſecundum quæ habitus ſcientiarum diverſificatur.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Phil. dicit in 2. Phyſ. † & in 7. Eth. * *ita ſe habet finis in operabilibus; ſicut principium in demonſtrativis*, & ideo diverſitas finium diverſificat virtutes; ſicut & diverſitas activorum principiorum: ſunt etiam ipſi fines objecta actuum interiorum, qui maximè pertinent ad virtutes, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 18. art. 1. & 2.)

Articulus III.

Vtrum habitus diſtinguantur ſecundum bonum & malum.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd habitus non diſtinguantur ſecundum *bonum* & *malum*. Bonum enim & malum ſunt contraria: ſed *idem habitus eſt contrariorum*: ut ſuprà habitum eſt (art. 2.) * Ergo habitus non diſtinguuntur ſecundum *bonum* & *malum*.

¶ 2. Præterea, *Bonum* convertitur cum ente, & ſic cum ſit commune omnibus, non poteſt ſumi ut differentia alicuius ſpeciei, ut patet per Philoſoph. in 4. Topicor. (cap. 11.) * ſimiliter etiam *malum* cùm ſit privatio, & non ens, non poteſt eſſe alicuius entis differentia. Non ergo ſecundum *bonum* & *malum* poſſunt habitus ſpecie diſtingui.

¶ 3. Præterea, Circa idem objectum contingit eſſe diverſos habitus malos, ſicut circa concupiſcentias, intemperantiam & inſenſibilitatem: & ſimiliter etiam plures habitus bonos, ſcilicet virtutem humanam, & virtutem heroïcam, ſive divinam: ut patet per Philoſophum in 7. Ethic. (cap. 1.) * Non ergo diſtinguuntur habitus ſecundum *bonum* & *malum*.

Sed contra eſt, quòd habitus bonus contrariatur habitui malo, ſicut virtus vitio: ſed contraria ſunt diverſa ſecundum ſpeciem. Ergo habitus differunt ſpecie ſecundum differentiam *boni* & *mali*.

Concluſio.

Diſtinguuntur habitus per bonum & malum prout diſponunt hominem in ordine ad naturam, vel actum convenientem, vel diſſonantem naturæ: ſeu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ ſuperiori, vel naturæ inferiori.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 2.) * habitus ſpecie diſtinguuntur non ſolum ſecundum objecta & principia activa, ſed etiam in ordine ad naturam: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ſecundum convenientiam ad naturam, vel etiam ſecundum diſconvenientiam ab ipſa: & hoc modo diſtinguuntur ſpecie habitus bonus & malus: nam habitus bonus dicitur, qui diſponit ad actum convenientem naturæ agentis, habitus autem malus dicitur, qui diſponit ad actum non convenientem naturæ: ſicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod ſunt ſecundum rationem; actus verò vitiorum cum ſint contra rationem, à natura humana diſcordant, & ſic manifeſtum eſt, quod ſecundum differentiam *boni* & *mali*, habitus ſpecie diſtinguuntur. Alio modo ſecundum naturam, habitus diſtinguuntur, ex eo quòd habitus unus diſponit ad actum convenientem naturæ inferiori: alius autem habitus diſponit ad actum convenientem naturæ ſuperiori: & ſic virtus humana, quæ diſponit ad actum convenientem naturæ humanæ, diſtinguitur à divina virtute, vel heroica; quæ diſponit ad actum convenientem cuidam ſuperiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd contrariorum poteſt eſſe unus habitus ſecundum quod contraria conveniunt in una ratione: nunquam tamen contingit quod habitus contrarij ſint unius ſpeciei: contrarietas enim habituum eſt ſecundum contrarias rationes: & ita ſecundum *bonum* & *malum*, habitus diſtinguuntur, ſcilicet inquantum unus habitus eſt bonus & alius malus: non autem ex hoc quod unus eſt *boni*, & alius *mali*.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* commune omni enti, non eſt differentia conſtituens ſpeciem alicuius habitus; ſed quoddam bonum determinatum, quod eſt ſecundum convenientiam ad determinatam naturam, ſcilicet humanam, ſimiliter etiam *malum* quod eſt differentia conſtitutiva habitus, non eſt privatio pura: ſed eſt aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd plures habitus boni circa idem ſpecie diſtinguuntur ſecundum convenientiam ad diverſas naturas: ut dictum eſt †; plures verò habitus mali diſtinguuntur circa idem agendum, ſecundum diverſas repugnantias ad id quod eſt ſecundum naturam: ſicut uni virtuti contrariantur diverſa vitia circa eandem materiam.

Articulus V.

Vtrum unus habitus ex multis habitibus conſtituatur.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd unus habitus ex pluribus habitibus conſtituatur: illud enim cuius generatio non ſimul perficitur, ſed ſucceſſivè, videtur conſtitui ex pluribus partibus: ſed generatio habitus non eſt ſimul, ſed ſucceſſivè, ex pluribus actibus, ut ſuprà habitum eſt (qu. 51. art. 2.) * Ergo unus habitus conſtituitur ex pluribus habitibus.

¶ 2. Præterea, Ex partibus conſtituitur totum: ſed uni habitui aſſignantur multæ partes, ſicut Tullius * ponit multas partes fortitudinis & temperantiæ, & aliarum virtutum. Ergo unus habitus conſtituitur ex pluribus.

¶ 3. Præterea, De una ſola concluſione poteſt ſcientia haberi actu & habitu: ſed multæ concluſiones pertinent ad unam ſcientiam totam ſicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus conſtituitur ex multis.

Sed contra, Habitus, cùm ſit qualitas quædam, eſt forma ſimplex: ſed nullum ſimplex conſtituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non conſtituitur ex pluribus habitibus.

Concluſio.

Habitus eſt qualitas una ſimplex, non ex pluribus habitibus conſtituta: licet enim ad multa ſe extendat: id non fit niſi in ordine ad unum, à quo habet unitatem.

Respondeo dicendum, quòd habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, eſt perfectio quædam potentiæ; omnis autem perfectio proportionatur ſuo perfectibili. Unde ſicut potentia cùm ſit una, ad multa ſe extendit ſecundum quod conveniunt in uno aliquo, id eſt, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa ſe extendit ſecundum quod habet ordinem ad aliquod unum: puta ad unam ſpecialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex ſupradictis patet *. Si igitur conſideremus habitum ſecundum ea ad quæ ſe extendit, ſic inveniemus in eo quandam multiplicitatem: ſed quia illa multiplicitas eſt ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter reſpicit habitus, inde eſt, quod habitus eſt qualitas ſimplex non conſtituta ex pluribus habitibus, etiamſi ad multa ſe extendat, non enim unus habitus ſe extendit ad multa, niſi in ordine ad unum ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſucceſſio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur poſt partem, ſed ex eo quod ſubjectum non ſtatim conſequitur diſpoſitionem firmam & difficile mobilem: & ex eo quod primo imperfectè incipit eſſe in ſubjecto, & paulatim perficitur: ſicut etiam eſt de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quòd partes quæ ſingulis virtutibus cardinalibus aſſignantur, non ſunt partes integrales ex quibus conſtituatur totum, ſed partes ſubjectivæ ſive potentiales, ut infra patebit (qu. 56. art. 7. & 2. 2. qu. 48.) †

Ad tertium dicendum, quòd ille qui in aliqua ſcientia acquirit per demonſtrationem, ſcientiam concluſionis unius, habet quidem habitum, ſed imperfectè; cùm verò acquirit per aliam demonſtrationem, ſcientiam concluſionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, ſed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura ſe extendens, eo quòd concluſiones & demonſtrationes unius ſcientiæ ordinatæ ſunt, & una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

De virtutibus, quantum ad earum eſſentias, in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de habitibus in ſpeciali. Et quia habitus, ut dictum eſt (qu. 54. art. 5.) * diſtinguuntur per *bonum* & *malum*: primo dicendum eſt de habitibus bonis, qui ſunt virtutes: & alia eis adiuncta, ſcilicet dona, beatitudines & fructus. Secundo, de habitibus malis, ſcilicet de vitiis & peccatis.

Circa virtutes autem quinque conſideranda ſunt.

Primò, de eſſentia virtutis. Secundò, de ſubjecto ejus. Tertiò, de diviſione virtutum. Quartò, de cauſa virtutis. Quintò, de quibuſdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum virtus humana ſit habitus.
¶ Secundò, utrum ſit habitus operativus.
¶ Tertiò, utrum ſit habitus bonus.
¶ Quartò, de diffinitione virtutis.

Articulus primus.

Vtrum virtus humana ſit habitus.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd virtus humana non ſit habitus. Virtus enim eſt *ultimum potentiæ*: ut dicitur in primo de cœlo (text. 16.) * ſed ultimum uniuſcuiuſque reducitur ad genus illud, cuius eſt ultimum, ſicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, & non ad genus habitus.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in 2. de lib. arbit. † quod *virtus eſt bonus uſus liberi arbitrii*: ſed uſus liberi arbitrii eſt actus. Ergo virtus non eſt habitus, ſed actus.

¶ 3. Præterea, Habitibus non meremur, ſed actibus: alioquin homo mereretur continuè, etiam dormiendo: ſed virtutibus meremur: ergo virtutes non ſunt habitus, ſed actus.

¶ 4. Præterea, Aug. * dicit in lib. de moribus Eccleſiæ (cap. 15. ut & lib. 15. de civit. Dei cap. 22.) quòd *virtus eſt ordo amoris*: in lib. 83. quæſt. dicit (qu. 30.) † *quod ordinatio quæ virtus vocatur, eſt fruendis frui, & utendis uti*: ordo autem ſeu ordinatio nominat vel actum, vel relationem: ergo virtus non eſt habitus, ſed actus vel relatio.

¶ 5. Præterea Sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita & virtutes naturales; ſed virtutes naturales non ſunt habitus, ſed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus in lib. Prædicament. (cap. de qualitate) * ſcientiam & virtutem ponit eſſe habitus.

Conclu

CONCLUSIO.

Cùm virtus ſit perfectio potentiæ in ordine ad actum, neceſſario virtus eſt habitus.

RESPONDEO dicendum, quòd *virtus* nominat quandam potentiæ perfectionem: uniuſcuiuſque enim perfectio præcipuè conſideratur in ordine ad ſuũ finem: finis autem potentiæ actus eſt: unde potentia dicitur eſſe perfecta ſecundum quod determinatur ad ſuos actus. Sunt autem quædam potentiæ, quæ ſecundum ſeipſas ſunt determinatæ ad ſuos actus; ſicut potentiæ naturales activæ: & ideo hujuſmodi potentiæ naturales ſecundum ſe ipſas dicuntur *virtutes*: potentiæ autem rationales quæ ſunt propriæ hominis, non ſunt determinatæ ad unum, ſed ſe habent indeterminatè ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, ſicut ex ſupradictis patet *, ideo virtutes humanæ habitus ſunt.

* qu. 49. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quandoque virtus dicitur id ad quod eſt virtus, ſcilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus. Sicut *fides* dicitur quandoque id quod creditur, quandoque verò ipſum *credere*, quandoque autem ipſe habitus, quo creditur; unde quando dicitur, quod *virtus eſt ultimum potentiæ*, ſumitur *virtus* pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia poteſt, eſt id ad quod dicitur virtus rei: ſicut ſi aliquis poteſt ferre centum libras & non plus; virtus ejus conſideratur ſecundum centum libras: non autem ſecundum 60. objectio autem procedebat, ac ſi eſſentialiter virtus eſſet *ultimum potentiæ*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *bonus uſus liberi arbitrii* dicitur eſſe virtus ſecundum eandem rationem; quia ſcilicet eſt id ad quod ordinatur virtus, ſicut ad proprium actum: nihil eſt enim aliud actus virtutis, quàm bonus uſus liberi arbitrii.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo ſicut ipſo merito, eo modo quo dicimur currere curſu, & hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo ſicut principio merendi, ſicut dicimur currere potentia motiva: & ſic dicimur mereri virtutibus & habitibus.

AD QUARTUM dicendum, quòd virtus dicitur *ordo vel ordinatio amoris*, ſicut id ad quod eſt virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

AD QUINTUM dicendum, quòd potentiæ naturales ſunt de ſe determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales: & ideo non eſt ſimile, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana ſit habitus operativus.

Inf. q. 61. ar. 1. cor. & q. 71. a. 1. ad 2. & 3. 2. & q. 58. a. 1. co. & 3. d. 26 qu. 1. art. 1. cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit de ratione virtutis humanæ, quòd ſit habitus operativus; dicit enim Tull. in 4. de Tuſculanis quæſtionibus *, quòd *ſicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt virtus animæ*: ſed ſanitas & pulchritudo non ſunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

* l. 4. in fin. 6. fol. à pr. lib.

¶ 2. Præterea, In rebus naturalibus invenitur virtus non ſolum ad *agere*, ſed etiam ad *eſſe*: ut patet per Philoſophum in primo de cœlo (text. 20.) quòd *quædam habent virtutem ut ſint ſemper: quædam vero non ad hoc quod ſint ſemper, ſed aliquo tempore determinato*. Sed ſicut ſe habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita ſe habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non ſolum eſt ad *agere*, ſed etiam ad *eſſe*.

† l. 7 ph. text. 17. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 7. Phyſicorum (text. 17.) † quod *virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum*, optimum autem ad quod hominem oportet diſponi per virtutem, eſt ipſe Deus, ut probat Auguſt. in lib. 2. de moribus Eccleſ. * ad quem diſponitur anima per aſſimilationem ad ipſum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum tanquam aſſimilativa ad ipſum, non autem in ordine ad operationem, non igitur eſt habitus operativus.

* l. 2. ex c. 3. & 6. & 14. habetur tom. 1.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 2. Ethic. (cap. 5. ſive 6.) * quod virtus uniuſcuiuſque rei eſt, quæ opus ejus bonum reddit.

* lib. 2. ethic. 9. tom. 5.

CONCLUSIO.

Virtus humana, cum ſit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipſam eſſe habitum operativum.

RESPONDEO dicendum, quod *virtus* ex ipſa ratione nominis importat quandam perfectionem potentiæ, ut ſuprà dictum eſt (a. 1.) * unde cum duplex ſit potentia, ſcilicet potentia ad *eſſe*, & potentia ad *agere*, utriuſque potentiæ perfectio *virtus* vocatur: ſed potentia ad *eſſe* ſe tenet ex parte materiæ, quæ eſt ens in potentia: potẽtia autem ad *agere* ſe tenet ex parte formæ, quæ eſt principium agẽdi, eo quod *unumquodque agit inquantum eſt actu*. In conſtitutione autem hominis, corpus ſe tenet ſicut materia, anima vero ſicut forma, & quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus: & ſimiliter quantum ad vires quæ ſunt animæ & corpori communes: ſolæ autẽ illæ vires, quæ ſunt propriæ animæ, ſcilicet rationales, ſunt hominis tantum, & ideo virtus humana de qua loquimur, non poteſt pertinere ad corpus: ſed tantum ad id quod eſt proprium animæ: unde virtus humana non importat ordinem ad *eſſe*, ſed magis ad *agere*: & ideo de ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit habitus operativus.

* ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd modus actionis ſequitur diſpoſitionem agentis: Unumquodque enim quale eſt, talia operatur: & ideo cũ virtus ſit principiũ aliqualis operationis, oportet quod in operante præexiſtat ſecundum virtutem aliqua conformis diſpoſitio: facit autem virtus operationem ordinatam; & ideo ipſa virtus eſt quædam diſpoſitio ordinata in anima ſecundum ſcilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter adinvicem, & ad id quod eſt extra; & ideo virtus inquantum eſt conveniens diſpoſitio animæ, aſſimilatur ſanitati & pulchritudini, quæ ſunt debitæ diſpoſitiones corporis: ſed per hoc non excluditur quin virtus etiam ſit operationis principiũ.

AD SECUNDUM dicendum, quod virtus quæ eſt ad *eſſe*, non eſt propria hominis, ſed ſolum virtus quæ eſt ad opera rationis, quæ ſunt propria hominis.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm Dei ſubſtantia ſit ejus actio, ſumma aſſimilatio hominis ad Deum eſt ſecundum aliquam operationem. Unde, ſicut ſuprà * dictum eſt (q. 3. a. 2.) felicitas ſive beatitudo per quàm homo Deo maximè conformatur, quæ eſt finis humanæ vitæ, in operatione conſiſtit.

* qu. 3. art. 2.

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana ſit habitus bonus.

2. 2. qu. 47. ar. 3. cor. & 1. d. 26 qu. 2. art. 1. cor.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit de ratione virtutis, quòd ſit habitus bonus. Peccatum enim in malo ſemper ſumitur, ſed etiam peccati eſt aliqua virtus: ſecundum illud 1. ad Cor. 15. *Virtus peccati lex*. Ergo virtus non ſemper eſt habitus bonus.

¶ 2. Præterea, Virtus potentiæ reſpondet, ſed potentia non ſolũ ſe habet ad bonum, ſed etiã ad malum, ſecundum illud Iſai. 5. *Væ qui potentes eſtis ad bibendum vinum, & viri fortes ad miſcendam ebrietatem*. Ergo etiam virtus ſe habet & ad *bonum*, & ad *malum*.

¶ 3. Præterea, Secundum Apoſtolum 2. ad Cor. 12. Virtus in infirmitate perficitur: ſed infirmitas eſt quoddam malum. Ergo virtus non ſolum ſe habet ad bonum, ſed etiam ad malum.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in l. * de moribus Eccl. (c. 6.) *Nemo autem dubitabit, quod virtus animam facit optimam*. Et Philoſ. dicit in 2. Ethic. (ut ſup.) † quod *virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*.

* l. 1. de mor. Eccl. cap. 6. in pr. tom. 1. † l. 2. eth. c. 9. to. 5.

CONCLUSIO.

Virtus humana quæ eſt habitus operativus, cùm diſponat hominem in ordine ad ultimum in quod poteſt, neceſſario bonus eſt habitus & boni operativus.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (a. 1.) * *virtus* importat perfectionem potentiæ: unde *virtus cuiuſlibet rei determinatur ad ultimum in quod res poteſt*, ut dicitur in 1. de cœlo †. Ultimum autem in quod unaquæque potentia poteſt, oportet quod ſit bonum: nam omne malum defectum quendam importat. Unde Dionyſ. dicit in 4. de div. nom. * quod *omne malum eſt infirmum*, & propter hoc oportet quòd virtus cuiuſlibet rei dicatur in ordine ad bonum, unde virtus humana, quæ eſt habitus operativus, eſt bonus habitus, & boni operativus.

* Art. 1. hujus q. † l. 1. c. 115 1. 2. * l. 4. de div. nom. par. 4 in med. & clarius, circa me. & finem. † lib. 5. met. tex. 21. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut *perfectum*, ita & *bonum* dicitur metaphoricè in malis. Dicitur enim & perfectus fur ſive latro & bonus fur ſive latro: ut patet per Philoſ. in 5. Metaph. (t. 21.) † ſecundum hoc ergo etiam virtus metaphoricè in malis dicitur, & ſic *virtus peccati* dicitur lex; inquantum ſcilicet per legem occaſionaliter eſt peccatum augmentatum, & quaſi ad maximum ſuum *poſſe* pervenit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd malum ebrietatis & nimiæ potationis conſiſtit in defectu ordinis rationis; contingit autem cum defectu rationis eſſe aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod eſt ſui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis: perfectio autem talis potentiæ cùm ſit cum defectu rationis, non poſſet dici virtus humana.

AD TERTIUM dicendum, quòd tanto ratio perfectior eſſe oſtenditur, quanto infirmitates corporis & inferiorum partium magis poteſt vincere ſeu tolerare: & ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur: non quidem rationis, ſed in infirmitate corporis & inferiorum partium.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter diffiniatur.

2. d. 27. art. 1. & q. 46. 13. q. 1. ar. 2. q. 3. & ver. q. 1. ar. 1. q. 10. & ar. 9. ad 1. & 10. ad. 1. * l. 12. de trin. c. 3. in princ. to 3. † l. 3. eth. c. 10 in pr. tom. 5. * In regula 3. parum à princ. & habetur tom. 1. de ver. Aug. poſt ſer. 11. † Collig. ex tract. 72 in Ioan. tom. 9. * lib. 2. de lib. arbit. c. 18. & 19. tom. 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit conveniens definitio virtutis, quæ ſolet aſſignari, ſcilicet, *virtus eſt bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, qua nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur*: virtus enim eſt bonitas hominis: ipſa enim eſt quæ *bonum facit habentem*, ſed bonitas non videtur eſſe bona. Sicut nec albedo eſt alba: igitur inconvenienter dicitur, quod *virtus eſt bona qualitas*.

¶ 2. Præterea, Nulla differentia eſt communior ſuo genere: cum generis ſit diviſiva. Sed *bonum* eſt communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in diffinitione virtutis, ut differentia qualitatis.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. dicit in 12. de Trin. (cap. 3.) * *Ubi primo occurrit aliquid quod non ſit nobis pecoribuſque commune, illud ad mentem pertinet*, ſed quædam virtutes ſunt etiam irrationabilium partium, ut Philoſophus dicit in 3. † Ethic. non ergo omnis virtus eſt *bona qualitas mentis*.

¶ 4. Præterea, Rectitudo videtur ad iuſtitiam pertinere: *unde* idem dicuntur *recti* & *iuſti*. Sed iuſtitia eſt ſpecies virtutis: inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur, *Qua rectè vivitur*.

¶ 5. Præterea, Quicunque ſuperbit de aliquo, malè utitur eo: ſed multi ſuperbiunt de virtute. Dicit enim Aug. * in regula, quòd *ſuperbia etiam bonis operibus inſidiatur, ut pereant*: falſum eſt ergo quod nemo virtute malè utatur.

¶ 6. Præterea, Homo per virtutem iuſtificatur. Sed Aug. † ſuper illud Ioan. *Maiora horum faciet* dicit: *Qui creavit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te*. Inconvenienter ergo dicitur quòd *virtutem Deus in nobis ſine nobis operatur*.

SED CONTRA eſt auctoritas Aug. ex cuius verbis prædicta diffinitio colligitur, & præcipuè in ſecundo de lib. * arbit.

CONCLU

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Virtus eſt bona qualitas, ſeu habitus mentis qua rectè vivitur & qua nullus malè utitur, & quam Deus in nobis ſine nobis operatur.

RESPONDEO dicendum quòd iſta diffinitio perfectè complectitur totam rationem virtutis, perfecta enim ratio uniuſcuiuſque rei colligitur ex omnibus cauſis ejus. Comprehendit autem prædicta diffinitio omnes cauſas virtutis, cauſa namque formalis virtutis, ſicut & cujuſlibet rei, accipitur ex ejus genere & differentia, cum dicitur *bona qualitas*: genus enim virtutis, *qualitas* eſt, differentia autem, *bonum*; eſſet tamen convenientior diffinitio, ſi loco qualitatis, *habitus* poneretur, qui eſt genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, ſicut nec alia accidentia, ſed habet materiam *circa quam*, & materiam *in qua*, ſcilicet ſubjectum: materia autem *circa quam* eſt objectum virtutis, quod non potuit in prædicta diffinitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad ſpeciem: hic autem aſſignatur diffinitio virtutis in communi, unde ponitur ſubjectum loco cauſæ materialis, cùm dicitur, quòd eſt *bona qualitas mentis*, finis autem virtutis cùm ſit habitus operativus, eſt ipſa operatio.

Sed notandum, quòd habituum operativorum aliqui ſunt ſemper ad malum, ſicut habitus vitioſi: aliqui verò quandoque ad bonum, & quandoque ad malum, ſicut opinio ſe habet ad verum & falſum: virtus autem eſt habitus ſemper ſe habens ad bonum, & ideo ut diſcernatur virtus ab his quæ ſemper ſe habent ad malum dicitur, *Qua rectè vivitur*: ut autem diſcernatur ab his quæ ſe habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *Qua nullus malè utitur*. Cauſa autem efficiens virtutis infuſæ (de qua diffinitio datur) Deus eſt, propter quod dicitur, *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, quæ quidem particula ſi auferatur, reliquum diffinitionis erit commune omnibus virtutibus & acquiſitis & infuſis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd id quod primo cadit in intellectum, eſt ens: unde unicuique apprehenſo à nobis attribuimus quòd ſit *ens*, & per conſequens quod ſit *unum & bonum*, quæ convertuntur cum ente: unde dicimus quod eſſentia eſt ens & una & bona, & quòd unitas eſt ens & una & bona: & ſimiliter de bonitate: non autem hoc habet locum in ſpecialibus formis, ſicut eſt albedo & ſanitas, non enim omne quod apprehendimus, ſub ratione albi & ſani apprehendimus: ſed tamen conſiderandum, quòd ſicut accidentia & formæ non ſubſiſtentes dicuntur *entia*, non quod ipſa habeant *eſſe*, ſed quia eis aliquid eſt: ita etiam dicuntur *bona* vel *una*, non quidem aliqua alia bonitate, vel unitate, ſed quia eſt eis aliquid *bonum* vel *malum*. Sic igitur & virtus dicitur bona, quia eâ aliquid eſt bonum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *bonum* quod ponitur in diffinitione virtutis, non eſt bonum commune quod convertitur cum ente, & eſt in plus quàm qualitas, ſed eſt bonum rationis: ſecundum quod Dionyſ. dicit in 4. de divin. nom.* quòd *bonum animæ eſt ſecundum rationem eſſe*.

* cap. 4. p. 4. non malorum tenuet ant fu.

AD TERTIUM dicendum, quòd virtus non poteſt eſſe in irrationali parte animæ, niſi inquantum participat rationem: ut dicitur in 1. Ethic. † Et ideo ratio ſive mens eſt proprium ſubjectum virtutis humanæ.

† lib. 1. Eth cap. ult. co. 5.

AD QUARTUM dicendum, quod juſtitiæ eſt propria rectitudo quæ conſtituitur circa res exteriores, quæ in uſum hominis veniunt, quæ ſunt propria materia juſtitiæ, ut infra patebit [qu. 60. art. 3.] ſed rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem divinam, quæ eſt regula voluntatis humanæ [ut ſuprà dictum eſt qu. 19. art. 4.] † communis eſt omni virtuti.

* q. 60. art. 3. & 1. 1. q. 57. & 58. † q. 19. art. 4.

AD QUINTUM dicendum, quod virtute poteſt aliquis malè uti tanquam objecto: putà cùm malè ſentit de virtute, cùm odit eam, vel ſuperbit de ea, non autem tanquam principio uſus, ita ſcilicet quòd malus ſit actus virtutis.

AD SEXTUM dicendum, quòd virtus infuſa cauſatur in nobis à Deo ſine nobis agentibus, non tamen ſine nobis conſentientibus: & ſic eſt intelligendum quod dicitur, *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, quæ verò per nos aguntur, Deus in nobis cauſat non ſine nobis agentibus: ipſe enim operatur in omni voluntate & natura.

QUÆSTIO LVI.

De ſubjecto virtutis, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ſubjecto virtutis.

Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum ſit in potentia animæ ſicut in ſubjecto.

¶ Secundò, utrum una virtus poſſit eſſe in pluribus potentiis.

¶ Tertiò, utrum intellectus poſſit eſſe ſubjectum virtutis.

¶ Quartò, utrum iraſcibilis & concupiſcibilis.

¶ Quintò, utrum vires apprehenſivæ ſenſitivæ.

¶ Sextò, utrum voluntas.

Suprà q. 50. ar. 1. & 3. & 7. art. 1. & 1. 4. & 3. q. 1. art. 4. & Ver. q. 14. ar. 5. art. & virt. q. 1. ar. 3. & ipſaſ. c. 1. a. 1. * l. 1. de lib. arbit. c. 18. & 19. 11. † l. 2. eth. c. 6. a. 5.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus ſit in potentia animæ ſicut in ſubjecto.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod virtus non ſit in potentia animæ ſicut in ſubjecto. Dicit enim Auguſt. in 2. de lib. arb.* quòd *virtus eſt qua rectè vivitur*: vivere autem non eſt per potentiam animæ, ſed per ejus eſſentiam: ergo virtus non eſt in potentia animæ ſed in ejus eſſentia.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethic.† *Virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*: ſed ſicut opus conſtituitur per potentiam, ita habens virtutem conſtituitur per eſſentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ, quam ad ejus eſſentiam.

¶ 3. Præterea, Potentia eſt in ſecunda ſpecie qualitatis: virtus autem eſt quædam qualitas, ut ſuprà dictum eſt*: qualitatis autem non eſt qualitas. Ergo virtus non eſt in potentia animæ ſicut in ſubjecto.

* q. præc. art. 4. & q. 50. a. 1. † lib. 1. tex. 116. tom. 2.

SED CONTRA, *Virtus eſt ultimum potentiæ*, ut dicitur 1. de Cœlo†: ſed ultimum eſt in eo, cuius eſt ultimum. Ergo virtus eſt in potentia animæ.

CONCLUSIO.

Virtus humana cùm ſit perfectio & habitus operativus, eſt in potentia animæ tanquam in proprio ſubjecto.

RESPONDEO dicendum, quòd virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus poteſt eſſe manifeſtum. Primo quidem ex ipſa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ, perfectio autem eſt in eo cuius eſt perfectio. Secundò ex eo, quod eſt habitus operativus, ut ſupra dictum eſt*: omnis autem operatio eſt ab anima per aliquam potentiam. Tertiò ex hoc, quòd diſponit ad optimum: optimum autem eſt finis, qui vel eſt operatio rei, vel aliquid conſecutum per operationem à potentia egredientem, unde virtus humana eſt in potentia animæ ſicut in ſubjecto.

* q. præc. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *vivere* dupliciter ſumitur. Quandoque enim dicitur *vivere* ipſum *eſſe* viventis, & ſic pertinet ad eſſentiam animæ, quæ eſt viventi eſſendi principium. Alio modo *vivere* dicitur operatio viventis, & ſic virtute rectè vivitur, inquantum per eam aliquis rectè operatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum vel eſt finis, vel in ordine ad finem dicitur, & ideo cum bonum operantis conſiſtat in operatione, hoc etiam ipſum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, & per conſequens ad potentiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd unum accidens dicitur eſſe in alio ſicut in ſubjecto, non quia accidens per ſeipſum poſſit ſuſtentare aliud accidens, ſed quia unum accidens inhæret ſubſtantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante ſuperficie, unde ſuperficies dicitur eſſe ſubjectum coloris, & eo modo potentia animæ dicitur eſſe ſubjectum virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum una virtus poſſit eſſe in pluribus potentiis.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd una virtus poſſit eſſe in duabus potentiis: habitus enim cognoſcuntur per actus. Sed unus actus progreditur diverſimodè à diverſis potentiis, ſicut ambulatio procedit à ratione ut dirigente, à voluntate ſicut à movente, & à potentia motiva ſicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis poteſt in pluribus eſſe potentiis.

Infrà q. 60. ar. 5. cor.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethicorum* quòd ad virtutem tria requiruntur, ſcilicet ſcire, velle, & immobiliter operari. Sed ſcire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem: ergo virtus poteſt eſſe in pluribus potentiis.

* l. 2. eth. c. 4. to. 5.

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt in ratione, cùm ſit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in 6. Ethic. † eſt etiam in voluntate, quia non poteſt eſſe cum voluntate perverſa, ut in eodem lib. dicitur. Ergo una virtus poteſt eſſe in duabus potentiis.

† lib. 6. Eth. c. 5. tom 5.

SED CONTRA, Virtus eſt in potentia animæ ſicut in ſubjecto: ſed idem accidens non poteſt eſſe in pluribus ſubjectis: Ergo una virtus non poteſt eſſe in pluribus potentiis animæ.

CONCLUSIO.

Impoſſibile eſt unam virtutem eſſe in duabus potentiis, niſi illæ ordinem ad invicem habeant in participatione illius.

RESPONDEO dicendum, quòd *aliquid eſſe in duobus*, contingit dupliciter. Uno modo ſic, quod ex æquo ſit in utroque, & ſic impoſſibile eſt unam virtutem eſſe in duabus potentiis, quia diverſitas potentiarum attenditur ſecundum generales conditiones objectorum, diverſitas autem habituum ſecundum ſpeciales. Unde ubicunque eſt diverſitas potentiarum, eſt diverſitas habituum ſed non convertitur. Alio modo poteſt eſſe aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, ſed ordine quodam, & ſic una virtus pertinere poteſt ad plures potentias, ita quòd in una ſit principaliter, & ſe extendat ad alias per modum diffuſionis, vel per modum diſpoſitionis, ſecundum quod una potentia movetur ab alia, & ſecundum quod una potentia accipit ab alia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd idem actus non poteſt æqualiter & eodem ordine pertinere ad diverſas potentias, ſed ſecundum diverſas rationes & diverſo ordine.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſcire præexigitur ad virtutem moralem inquantum virtus moralis operatur ſecundum rationē rectam. Sed eſſentialiter in appetendo virtus moralis conſiſtit.

AD TERTIUM dicendum, quòd prudentia realiter eſt in ratione ſicut in ſubjecto: ſed præſupponit rectitudinem voluntatis ſicut principium: ut infrà dicetur †.

† Art. ſeq. & q. 57. ar. 4.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus poſſit eſſe ſubjectum virtutis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus non ſit ſubjectum virtutis. Dicit enim Aug. in l.* de moribus Eccl. quòd *omnis virtus eſt amor*. Subjectum autem amoris non eſt intellectus, ſed ſolum vis appetitiva. Ergo nulla virtus eſt in intellectu.

* lib. 1. de mor. Eccl. ca. 15. to. 1.

¶ 2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum, ſicut ex ſupradictis patet †; bonum autem non eſt objectum intellectus, ſed appetitivæ virtutis. Ergo ſubjectum virtutis non eſt intellectus, ſed appetitiva virtus.

† qu. 55. art. 3.

¶ 3. Præterea, Virtus eſt, *quæ bonum facit habentem*, ut Philoſ. dicit*, ſed habitus perficiens intellectum, non bonum facit

* l. 2. eth. c. 6. to. 5.

habentem, non enim propter ſcientiam vel artem dicitur homo *bonus*. Ergo intellectus non eſt ſubjectum virtutis.

Sed contra eſt, quod mens maximè dicitur intellectus: ſubjectum autem virtutis eſt mens, ut patet ex diffinitione virtutis ſuprà inducta (q. 56. a. 4.) † Ergo intellectus eſt ſubjectum virtutis.

† q. prac. art. 4.

Conclusio.

Cùm virtus ſit quæ ſimpliciter & actu bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, impoſſibile eſt intellectum eſſe ſubjectum virtutis ſimpliciter, niſi ſecundum ordinem ad voluntatem, quæ virtutis ſimpliciter ſubjectum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt [q. 55. art. 3. & 4.] * *virtus eſt habitus, quo aliquis benè utitur.* Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo inquantum per hujuſmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, ſicut per habitum Grammaticæ habet homo facultatem rectè loquendi, non tamen Grammatica facit ut homo ſemper rectè loquatur: poteſt enim Grammaticus barbarizare, aut ſolœciſmum facere, & eadem ratio eſt in aliis ſcientiis & artibus. Alio modo aliquis habitus non ſolum facit facultatem bene agendi, ſed etiam facit quod aliquis rectè facultate utatur: ſicut iuſtitia non ſolum facit quod homo ſit promptæ voluntatis ad iuſta operandum, ſed etiam facit ut iuſtè operetur. Et quia *bonum*, ſicut & *ens*, non dicitur ſimpliciter aliquid ſecundū id quod eſt in potentia, ſed ſecūdum id quod eſt in actu, ideo ab hujuſmodi habitibus ſimpliciter dicitur homo bonum operari, & eſſe bonus: putà quia eſt iuſtus vel temperatus: & eadē ratio eſt de ſimilibus. Et quia *virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, hujuſmodi habitus ſimpliciter dicūtur *virtutes*, quia reddunt bonū opus in actu & ſimpliciter faciunt *bonum* habentem. Primi verò habitus non ſimpliciter dicuntur *virtutes*: quia non reddunt bonum opus, niſi in quadam facultate, nec ſimpliciter faciunt *bonum* habentem: non enim dicitur ſimpliciter aliquis homo *bonus* ex hoc quòd eſt ſciens vel artifex, ſed dicitur *bonus* ſolum ſecundum quid, putà *bonus Grammaticus*: aut *bonus faber*. & propter hoc plerumque *ſcientia* & *ars* contra virtutem dividitur, quandoque autem *virtutes* dicuntur, ut patet in 6. Eth. † ſubjectum igitur habitus, qui ſecundum quid dicitur *virtus*, poteſt eſſe intellectus non ſolum practicus, ſed etiam ſpeculativus abſque omni ordine ad voluntatem: ſic enim Philoſophus in 6. Ethic. * ſcientiam, ſapientiam, & intellectum, & etiam artem ponit eſſe intellectuales virtutes. Subjectum verò habitus qui ſimpliciter dicitur *virtus*, non poteſt eſſe niſi voluntas, vel aliqua potentia ſecundum quod eſt mota à voluntate, cuius ratio eſt, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter ſunt rationales, ad ſuos actus, ut ſuprà habitum eſt (qu. 9. art. 1.) † & ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem: unde virtus quæ bene facit agere in actu, non ſolum in facultate, oportet quòd vel ſit in ipſa voluntate, vel in aliqua potentia ſecundum quod eſt à voluntate mota; contingit autem intellectum à voluntate moveri, ſicut & alias potentias: conſiderat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult: & ideo intellectus ſecundum quod habet ordinem ad voluntatem, poteſt eſſe ſubjectum virtutis ſimpliciter dictæ, & hoc modo intellectus ſpeculativus vel ratio, eſt ſubjectum fidei, movetur enim intellectus ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei ex imperio voluntatis: *nullus enim credit niſi volens*, intellectus verò practicus eſt ſubjectum prudentiæ. Cùm enim prudentia ſit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo ſe benè habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ ſunt fines, ad quos bene ſe habeat homo per rectitudinem voluntatis, ſicut ad principia ſpeculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo ſicut ſubjectum ſcientiæ, quæ eſt *ratio recta ſpeculabilium*, eſt intellectus ſpeculativus in ordine ad intellectum agentem, ita ſubjectum prudentiæ eſt intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

* q. prac. a. 3. & 4.
† l. 6. eth. c. 3. & 4. tom. 5.
* l. 6. eth. c. 3. 4. 6. & 7. a. 5.
† qu. 9. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Aug. intelligendum eſt de virtute ſimpliciter dicta, non quod omnis talis virtus ſit ſimpliciter amor: ſed quia dependet aliqualiter ab amore inquantum dependet à voluntate, cuius prima affectio eſt amor, ut ſuprà dictum eſt (qu. 25. art. 2.)*

* qu. 25. art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd bonum uniuſcuiuſque eſt finis ejus, & ideo cum *verum* ſit finis intellectus, cognoſcere verum eſt bonus actus intellectus, unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoſcendum, vel in ſpeculativis, vel in practicis dicitur *virtus*.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de virtute ſimpliciter dicta.

Articulus IV.

Utrum iraſcibilis & concupiſcibilis ſint ſubjectum virtutis.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd iraſcibilis & concupiſcibilis non poſſunt eſſe ſubjectum virtutis. Hujuſmodi enim vires ſunt communes nobis & brutis, ſed nunc loquimur de virtute ſecundum quod eſt propria homini: ſic enim dicitur *virtus humana*, non igitur humanæ virtutis poteſt eſſe ſubjectum iraſcibilis & concupiſcibilis, quæ ſunt partes appetitus ſenſitivi, ut in primo dictum eſt †.

Inf. art. 5. ad 1. & 2. di. 14. qu. 2. art. 2. ad 2. Et ve. 1. q. ar. 4. per 10. & art. 10. ad 5.
† 1. p. qu. 81. ar. 2.

¶ 2. Præterea, Appetitus ſenſitivus eſt vis utens organo corporali: ſed bonum virtutis non poteſt eſſe in corpore hominis. Dicit enim Apoſt. Rom. 7. *Scio quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus ſenſitivus non poteſt eſſe ſubjectum virtutis.

¶ 3. Præterea, Aug. probat in lib. de moribus Eccleſ. * (c. 5.) * quod *virtus non eſt in corpore, ſed in anima, eò quòd per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam, ſicut ſi mihi auriga obtemperans, equos quibus præeſt rectè regit, hoc totum mihi debetur*, ſed ſicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum ſenſitivum: ergo totum rationali parti debetur, quod iraſcibilis & concupiſcibilis rectè regantur, ſed *virtus eſt qua rectè vivitur*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 55. art. 4.) † virtus igitur non eſt in iraſcibili & concupiſcibili, ſed ſolum in parte rationali.

* l. 1. c. 5. tom. 1.
† qu. 55. art. 4.

¶ 4. Præterea, *Principalis actus virtutis moralis eſt electio*, ut dicitur in 8. Ethic. * ſed electio non eſt actus iraſcibilis vel concupiſcibilis, ſed rationis, ut ſuprà dictum eſt [qu. 13. art. 1.] † Ergo virtus moralis non eſt in iraſcibili & concupiſcibili, ſed in ratione.

* lib. 8. eth. c. 13. in fin.
† qu. 13. art. 1.

Sed contra eſt, quòd fortitudo ponitur eſſe in iraſcibili: temperantia autem in concupiſcibili. Unde Philoſophus dicit 3. Ethic. * quod *hæ virtutes ſunt irrationabilium partium.*

* lib. 3. eth. c. 10. in princ. tom. 5.

Conclusio.

In iraſcibili, & concupiſcibili, ut ſunt poteſtates appetitus ſenſitivi, nulla virtus eſt: ſed ut ſubordinantur rationi, neceſſe eſt in utraque aliquam virtutem eſſe, quæ quædam eſt illarum ad rationem ipſam habitualis conformitas.

Respondeo dicendum, quòd iraſcibilis & concupiſcibilis dupliciter conſiderari poſſunt. Uno modo ſecundum ſe, inquantum ſunt partes appetitus ſenſitivi, & hoc modo non competit eis, quòd ſint ſubjectum virtutis. Alio modo poſſunt conſiderari inquantum participant rationem, per hoc quod natæ ſunt rationi obedire: & ſic iraſcibilis vel concupiſcibilis poteſt eſſe ſubjectum virtutis humanæ; Sic enim eſt principium humani actus inquantum participat rationem, & in his potentiis neceſſe eſt ponere virtutes: quod enim in iraſcibili & concupiſcibili ſint aliquæ virtutes, patet, actus enim qui progreditur ab una potentia ſecundum quod eſt ab alia mota, non poteſt eſſe perfectus niſi utraque potentia ſit benè diſpoſita ad actum: ſicut actus artificis non poteſt eſſe congruus, niſi & artifex ſit bene diſpoſitus ad agendum, & etiam ipſum inſtrumentum. In his igitur circa quæ operatur iraſcibilis & concupiſcibilis, ſecundum quod ſunt à ratione motæ, neceſſe eſt ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum, ſit non ſolum in ratione, ſed etiam in iraſcibili & concupiſcibili. Et quia bona diſpoſitio potentiæ moventis motæ attenditur ſecundum conformitatem ad potentiam moventem: ideo virtus quæ eſt in iraſcibili & concupiſcibili, nihil aliud eſt quàm quædam habitualis conformitas iſtarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd iraſcibilis & concupiſcibilis ſecundum ſe conſideratæ, prout ſunt partes appetitus ſenſitivi, communes ſunt nobis & brutis: ſed ſecundum quod ſunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, ſic ſunt propriæ hominis: & hoc modo poſſunt eſſe ſubjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut caro hominis ex ſe quidem non habet bonum virtutis, fit tamen inſtrumentum virtuoſi actus inquantum movente ratione membra noſtra exhibemus ad ſerviendum iuſtitiæ: ita etiam iraſcibilis & concupiſcibilis ex ſe quidem non habent bonum virtutis, ſed magis infectionem fomitis: inquantum verò conformantur rationi, ſic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quòd alia ratione regitur corpus ab anima, & iraſcibilis & concupiſcibilis à ratione, corpus enim ad nutum obedit animæ abſque contradictione, in his in quibus natum eſt ab anima moveri. Unde Philoſophus dicit in 1. Polit. * quòd *anima regit corpus deſpotico principatu*, id eſt, ſicut dominus ſervum, & ideo totus motus corporis refertur ad animam, & propter hoc in corpore non eſt virtus, ſed ſolum in anima. Sed iraſcibilis & concupiſcibilis non obediunt ad nutum rationi, ſed habent proprios motus ſuos, quibus interdum rationi repugnant. Unde in eodem lib. Philoſ. dicit †, quòd *ratio regit iraſcibilem & concupiſcibilem principatu politico*: quo ſcilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem, & propter hoc etiam oportet in iraſcibili & concupiſcibili eſſe aliquas virtutes; quibus benè diſponantur ad actum.

* l. 1. Polit. c. 1. à medio tom. 5.
† Ibid.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo ſunt, ſcilicet *intentio finis*, quæ pertinet ad virtutem moralem, & *præacceptio ejus quod eſt ad finem*, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6. Ethic. * Quod autem habeat rectam intentionem finis circa paſſiones animæ, hoc contingit ex bona diſpoſitione iraſcibilis & concupiſcibilis: & ideo virtutes morales circa paſſiones ſunt in iraſcibili & concupiſcibili, ſed prudentia eſt in ratione.

* lib. 6. Eth. c. 2. tom. 5.

Articulus V.

Utrum vires apprehenſivæ ſenſitivæ ſint ſubjectum virtutis.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in viribus ſenſitivis apprehēſivis internis poſſit eſſe aliqua virtus. Appetitus enim ſenſitivus poteſt eſſe ſubjectum virtutis inquantū obedit rationi: ſed vires ſenſitivæ apprehēſivæ interius rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur & imaginativa, & cogitativa & memorativa. Ergo in his viribus poteſt eſſe virtus.

Suprà q. 50. art. 4. ad 3. Et q. 4. 11. 1. art. 4. q. 2. ad 6. Et ve. 4. 1. art. 4. ad 6.

¶ 2. Præterea, Sicut appetitus rationalis, qui eſt voluntas, in ſuo actu poteſt impediri, vel etiam adiuvari per appetitum ſenſitivū, ita etiam intellectus vel ratio poteſt impediri, vel etiam iuvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus ſenſitivis appetitivis poteſt eſſe virtus, ita etiam in apprehenſivis.

¶ 3. Præ

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt quædam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam in ſua Rhetorica (lib. 2. de invent. num. 34.) * Ergo etiam in vi memorativa poteſt eſſe aliqua virtus, & eadem ratione in aliis interioribus apprehenſivis viribus.

Sed contra eſt, quod omnes virtutes vel ſunt intellectuales, vel morales: ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 1.) * morales autem virtutes omnes ſunt in parte appetitiva: intellectuales autem in intellectu, vel ratione: ſicut patet in 6. Ethic. (ut ſup.) * nulla ergo virtus eſt in viribus ſenſitivis apprehenſivis internis.

CONCLVSIO.

Cùm virtus ſit habitus perfectus, quo non niſi bonum opus operari contingit, in viribus apprehenſivis non eſt virtus, qua verum cognoſcitur.

Respondeo dicendum, quòd in viribus ſenſitivis apprehenſivis internis ponuntur aliqui habitus: quod patet ex hoc præcipuè, quod Philoſophus dicit in lib. de memoria (cap. 3.) * quod *in memorando unum poſt aliud, operatur conſuetudo quæ eſt quaſi quædam natura*: nihil autem eſt aliud habitus conſuetudinalis quàm habitudo acquiſita per conſuetudinem, quæ eſt in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in ſua Rhetorica (lib. 2. de invent. ut ſup.) quod eſt *habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*. In homine tamen id quod ex conſuetudine acquiritur in memoria & in aliis viribus ſenſitivis apprehenſivis, non eſt habitus per ſe, ſed aliquid annexum, habitibus intellectivæ partis, ut ſuprà habitum eſt (art. 2.) † Sed tamen ſi qui ſunt habitus in talibus viribus, *virtutes* dici non poſſunt, virtus enim eſt habitus perfectus, quo non contingit niſi bonum operari: unde oportet quòd virtus ſit in illa potentia, quæ eſt conſummativa boni operis: cognitio autem veri non conſummatur in viribus ſenſitivis apprehenſivis, ſed hujuſmodi vires ſunt quaſi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam: & ideo in hujuſmodi viribus non ſunt virtutes quibus cognoſcitur verum, ſed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus ſenſitivus ſe habet ad voluntatem quæ eſt appetitus rationis, ſicut motus ab eo: & ideo opus appetitivæ virtutis conſummatur in appetitu ſenſitivo: & propter hoc appetitus ſenſitivus eſt ſubjectum virtutis: virtutes autem ſenſitivæ apprehenſivæ magis ſe habent ut moventes reſpectu intellectus, eo quod *phantaſmata ſe habent ad animum intellectivam, ſicut colores ad viſum*, ut dicitur in 3. de anima *: & ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: & propter hoc virtutes cognoſcitivæ ſunt in ipſo intellectu, vel ratione. Et per hoc patet reſponſio. Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd memoria non ponitur pars prudentiæ, ſicut ſpecies eſt pars generis, quaſi ipſa memoria ſit quædam virtus per ſe: ſed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, eſt bonitas memoriæ, & ſic quodammodo ſe habent per modum partis integralis.

ARTICVLVS VI.

Utrum voluntas poſſit eſſe ſubjectum virtutis.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non ſit ſubjectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ, ex ipſa ratione potentiæ non requiritur aliquis habitus, ſed de ipſa ratione voluntatis (cùm ſit in ratione ſecundum Phil. in 3. de anima (text. 42.) * eſt quòd tendat in id quod eſt bonum ſecundum rationem: ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum. virtus enim eſt *habitus per modum naturæ conſentaneus rationi*: ut Tullius dicit in ſua Rhetorica (ubi ſup.) * Ergo voluntas non eſt ſubjectum virtutis.

¶ 2. Præterea, Omnis virtus aut eſt intellectualis aut moralis, ut dicitur in 1. & 2. Ethic. * ſed virtus intellectualis eſt ſicut in ſubjecto & in intellectu & ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis eſt ſicut in ſubjecto in iraſcibili & concupiſcibili, quæ ſunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus eſt in voluntate ſicut in ſubjecto.

¶ 3. Præterea, Omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, ſunt voluntarii: ſi igitur reſpectu aliquorum humanorum actuum ſit aliqua virtus in voluntate, pari ratione reſpectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate; aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes: quod videtur inconveniens: voluntas ergo non poteſt eſſe ſubjectum virtutis.

Sed contra eſt, quòd maior perfectio requiritur in movente, quàm in moto: ſed voluntas movet iraſcibilem, & concupiſcibilem: multo ergo magis debet eſſe virtus in voluntate, quàm in iraſcibili & concupiſcibili.

CONCLVSIO.

Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum ſunt in voluntate ſicut in ſubjecto, ut charitas, iuſtitia, & hujuſmodi.

Respondeo dicendum, quòd cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, (qui quidem habitus eſt virtus) ubi ad hoc non ſufficit propria ratio potentiæ, omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cùm, ſicut dictum eſt (qu. 8. art. 1.) objectum voluntatis ſit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, ſive quantum ad totam ſpeciem humanam, ſicut bonum divinum, quod tranſcendit limites humanæ naturæ, ſive inquantum ad individuum, ſicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute, & ideo hujuſmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum, ſunt in voluntate ſicut in ſubjecto, ut charitas, iuſtitia, & hujuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio habet locum de virtute, quæ ordinat ad bonum proprium ipſius volentis, ſicut temperantia & fortitudo quæ ſunt circa paſſiones humanas: & alia hujuſmodi, ut ex dictis patet †.

Ad secundum dicendum, quòd *rationale per participationem* non ſolùm eſt iraſcibilis & concupiſcibilis, ſed omnino (id eſt, univerſaliter) *appetitivum*, ut dicitur in 1. Ethic. * ſub appetitivo autem comprehenditur voluntas, & ideo ſi qua virtus eſt in voluntate, erit moralis, niſi ſit Theologica, ut infrà patebit (qu. 62.) †

Ad tertium dicendum, quòd quædam virtutes ordinantur ad bonum paſſionis moderatæ, quod eſt proprium huius vel illius hominis, & in talibus non eſt neceſſarium, quòd ſit aliqua virtus in voluntate, cùm ad hoc ſufficiat natura potentiæ, ut dictum eſt *: ſed hoc ſolum neceſſarium eſt in illis virtutibus, quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinſecum.

QVÆSTIO LVII.

De diſtinctione virtutum intellectualium, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de diſtinctione virtutum. Et primò, quantum ad virtutes intellectuales. Secundò, quantum ad morales. Tertiò, quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum habitus intellectuales ſpeculativi, ſint virtutes.
¶ Secundò, utrũ ſint tres, ſcilicet ſapiẽtia, ſciẽtia & intellectus.
¶ Tertiò, utrum habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus.
¶ Quartò, utrum prudentia ſit virtus diſtincta ab arte.
¶ Quintò, utrum prudentia ſit virtus neceſſaria homini.
¶ Sextò, utrum eubulia, ſyneſis, & gnome ſint virtutes adiunctæ prudentiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum habitus intellectuales ſpeculativi ſint virtutes.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd habitus intellectuales ſpeculativi non ſint virtutes. Virtus enim eſt habitus operativus: ut ſupra dictum eſt (qu. 55. art. 2.) * Sed habitus ſpeculativi non ſunt operativi: diſtinguitur enim ſpeculativus à practico, id eſt operativo. Ergo habitus intellectuales ſpeculativi non ſunt virtutes.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt eorum per quæ fit homo felix, ſive beatus, eo quod *felicitas eſt virtutis præmium*: ut dicitur in 1. Eth. * ſed habitus intellectuales non conſiderant actus humanos, aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiſcitur: ſed magis res naturales & divinas. Ergo hujuſmodi habitus *virtutes* dici non poſſunt.

¶ 3. Præterea, Scientia eſt habitus ſpeculativus: ſed ſcientia & virtus diſtinguuntur ſicut diverſa genera non ſubalternatim poſita, ut patet per Philoſoph. in 4.* Topic. (cap. 2.) ergo habitus ſpeculativi non ſunt virtutes.

Sed contra, Soli habitus ſpeculativi conſiderant neceſſaria quæ impoſſibile eſt aliter ſe habere; ſed Philoſoph. ponit in 6. Eth. † quaſdam virtutes intellectuales in parte animæ, quæ conſiderat neceſſaria, quæ non poſſunt aliter ſe habere: ergo habitus intellectuales ſpeculativi ſunt virtutes.

CONCLVSIO.

Cùm habitus intellectuales ſpeculativi partem appetitivam non perficiant, ſed ſolam intellectivam: hactenus tantum virtutes dici poſſunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentia ſeu habitu bene uti.

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, ſicut ſuprà dictum eſt (q. 55. art. 3.) * duplici ratione aliquis habitus dicitur *virtus*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 56. art. 3.) † uno modo, quia facit facultatem bene operandi: alio modo quia cum facultate facit etiam uſum bonum: & hoc ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 56. art. 3.) * pertinet ſolum ad illos habitus, qui reſpiciunt partem appetitivam eo quod vis appetitiva animæ eſt quæ facit uti omnibus potentiis & habitibus. Cùm igitur habitus intellectuales ſpeculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipſam reſpiciant, ſed ſolam intellectivam, poſſunt quidem dici *virtutes*, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ eſt conſideratio veri, hoc enim eſt bonum opus intellectus: non tamen dicuntur *virtutes* ſecundo modo, quaſi facientes bene uti potentia ſeu habitu. Ex hoc enim quòd aliquis habet habitum ſcientiæ ſpeculativæ non inclinatur ad utendum, ſed fit potens ſpeculari verum in his quorum habet ſcientiã, ſed quod utatur ſcientia habita, hoc eſt movente voluntate, & ideo virtus, quæ perficit voluntatem (ut charitas vel iuſtitia) facit etiam bene uti hujuſmodi ſpeculativis habitibus, & ſecundum hoc etiam in actibus horum habituum poteſt eſſe meritum, ſi ex charitate fiant, ſicut Gregor. dicit in 6. Moral. * quòd *contemplativa eſt maioris meriti, quàm activa.*

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex eſt opus, ſcilicet exterius & interius, *practicum* ergo vel *operativum*, quod dividitur contra *ſpeculativum*, ſumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus ſpeculativus, ſed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod eſt ſpeculari verum: & ſecundum hoc eſt habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus eſt aliquorum dupliciter. Uno modo ſicut objectorum, & ſic hujuſmodi virtutes ſpeculativæ non ſunt eorum per quæ homo fit beatus: niſi fortè ſecundum

Margin notes (left): * l. 2. de invent. num. 34. — * l. 2. ethic. c. 1. — † l. 6. ethic. c. 1. — * l. de memoria c. 3. — † Art. 2. hujus q. — * lib. 3. de anima text. 39. — * l. 3. de anima text. 42. — * l. 1. ethic. c. ult. & l. 2. c. 1.

Margin notes (right): † In cor. art. — * lib. 1. eth. c. ult. — † qu. 62. — * In cor. art. — * qu. 55. art. 2. — * l. 1. eth. c. 9. 10. — * lib. 4. Topi c. 2. — † lib. 6. Eth. c. 1. — * qu. 55. art. 3. — † & qu. 56 ar. 3. — * ibid. — * lib. 6. mor. cap. 28. poſt medium — * lib. 6. & c. 26.

Digitized by Google

cundum quod *ly per* dicit cauſam deficientem vel objectum completæ beatitudinis, quod eſt Deus, quod eſt ſummum ſpeculabile: alio modo dicitur eſſe virtus aliquorum ſicut actuum; & hoc modo virtutes intellectuales ſunt eorum per quæ homo fit beatus: tum quia actus harum virtutum poſſunt eſſe meritorii, ſicut dictum eſt *, tum etiam quia ſunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri conſiſtit, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 3. art. 8.)

* In cor. art.
† qu. 3. art. 8.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſcientia dividitur contra virtutem ſecundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II.

Vtrum ſint tantum tres habitus intellectuales ſpeculativi: ſcilicet ſapientia, ſcientia & intellectus.

Infrà q. 68. ar. 7. cor. & 2. 2. q. 1. ar. 8. cor & q. 47. ar. 5. co. & princ. prol. art. 3. cor Et 3. contra c. 44. fi. Et verit. q. 1. art. 12 co. & ar. 13. co.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diſtinguantur tres virtutes intellectuales ſpeculativæ, ſcilicet ſapientia, ſcientia & intellectus. Species enim non debet condividi generi: ſed *ſapientia eſt quædam ſcientia*, ut dicitur in 6. Ethicorum [cap. 5. & 6. vel 7.] * Ergo ſapientia non debet condividi ſcientiæ in numero virtutum intellectualium.

¶ 2. Præterea, In diſtinctione potentiarum, habituum & actuum quæ attenditur ſecundum objecta, attenditur principaliter diſtinctio, quæ eſt ſecundum rationem formalem objectorum, ut ex ſupradictis patet (qu. 54. art. 2.) † non ergo diverſi habitus debent diſtingui ſecundum materiale objectum, ſed ſecundum rationem formalem ipſius objecti. Sed principium demonſtrationis eſt ratio ſciendi concluſiones, non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus à ſcientia concluſionum.

* l. 6. eth. c. 7. to. 5.
† qu. 54. art. 2.
* l. 6. eth. c. 2. & 7. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Virtus *intellectualis* dicitur quæ eſt in ipſo rationali per eſſentiam: ſed ratio etiam ſpeculativa ſicut ratiocinatur ſyllogizando demonſtrativè, ita etiam ratiocinatur ſyllogizando dialecticè: Ergo ſicut ſcientia, quæ cauſatur ex ſyllogiſmo demonſtrativo, ponitur virtus intellectualis ſpeculativa, ita etiam & opinio.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſoph. in 6. Ethicorum, * ponit has ſolum tres virtutes intellectuales ſpeculativas, ſcilicet ſapientiam, ſcientiam & intellectum.

CONCLUSIO.

Tres ſunt habitus intellectuales ſpeculativi, ſapientia quæ eſt de maximè cognoſcibilibus ſecundum naturam, quoad nos autem ultimo cognitis: ſcientia; quæ eſt de diverſis cognoſcibilium generibus per ratiocinationem quomodocunque acceptis: & intellectus, qui eſt ſimplex & certiſſima primorum principiorum notitia.

† ar. præced.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1) † virtus intellectualis ſpeculativa eſt per quam intellectus ſpeculativus perficitur ad conſiderandum verum, hoc enim eſt bonum opus ejus, *verum* autem eſt dupliciter conſiderabile. Uno modo ſicut per ſe notum. Alio modo ſicut per aliud notum. Quod autem eſt per ſe notum, ſe habet ut principium, & percipitur ſtatim ab intellectu: & ideo habitus perficiens intellectum ad hujuſmodi veri conſiderationem vocatur *intellectus*, qui eſt habitus principiorum. *Verum* autem quod eſt per aliud notum, non ſtatim percipitur ab intellectu, ſed per inquiſitionem rationis, & ſe habet in ratione termini. quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno modo, ut ſit ultimum in aliquo genere. alio modo, ut ſit ultimum reſpectu totius cognitionis humanæ. Et quia *ea, quæ ſunt poſterius nota quoad nos ſunt priora & magis nota ſecundum naturam*, ut dicitur in 1. * Phyſic. ideo id, quod eſt ultimum reſpectu totius cognitionis humanæ, & id quod eſt primum & maximè cognoſcibile ſecundum naturam, & circa hujuſmodi eſt ſapientia, quæ conſiderat altiſſimas cauſas, ut dicitur in primo Metaph. † Unde convenienter judicat & ordinat de omnibus, quia judicium perfectum & univerſale haberi non poteſt niſi per reſolutionem ad primas cauſas. Ad id verò, quod eſt ultimum in hoc vel in illo genere cognoſcibilium, perficit intellectum ſcientia, & ideo ſecundum diverſa genera ſcibilium ſunt diverſi habitus ſcientiarum, cùm tamen ſapientia non ſit niſi una.

* lib. 1. Phyſic. text. 1. tom. 2.
† lib. 1. Metaph. c. 1 circa fin. to. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ſapientia eſt quædam* ſcientia inquantum habet id quod eſt commune omnibus ſcientiis, ut ſcilicet ex principiis concluſiones demonſtret, ſed quia habet aliquid proprium ſuprà alias ſcientias, inquantum ſcilicet de omnibus judicat, & non ſolum quantum ad concluſiones, ſed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis, quam ſpecies.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quando ratio objecti ſub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non diſtinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti & objectum materiale: ſicut ad eandem potentiam viſivam pertinet videre colorem, & lumen quod eſt ratio videndi colorem, & ſimul cum ipſo videtur. Principia verò demonſtrationis poſſunt ſeorſum conſiderari abſque hoc, quod conſiderentur concluſiones. Poſſunt etiam conſiderari ſimul cum concluſionibus, prout principia in concluſiones deducuntur. Conſiderare ergo hoc ſecundo modo principia, pertinet ad ſcientiam, quæ conſiderat etiam concluſiones: ſed conſiderare principia ſecundum ſeipſa, pertinet ad intellectum: Unde ſi quis rectè conſideret, iſtæ tres virtutes non ex æquo diſtinguuntur ab invicem, ſed ordine quodam, ſicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars eſt perfectior altera: ſicut anima rationalis eſt perfectior quam ſenſibilis, & ſenſibilis quam vegetalis. Hoc enim modo ſcientia dependet ab intellectu ſicut à principaliori: & utrumque dependet à ſapientia ſicut à principaliſſimo, quæ ſub ſe continet & intellectum & ſcientiam, ut de concluſionibus ſcientiarum dijudicans, & de principiis earundem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt [qu. 55. art. 3. & 4.) * habitus virtutis determinatè ſe habet ad bonum: nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus eſt *verum*: malum autem ejus eſt *falſum*; unde ſoli illi habitus *virtutes intellectuales* dicuntur, quibus ſemper dicitur verum & nunquam falſum: opinio verò & ſuſpicio poſſunt eſſe veri & falſi, & ideo non ſunt intellectuales virtutes: ut dicitur in 6. Ethic. †

* qu. 55. art. 3. & 4.
† l. 6. eth. c. 3. circa princip. tom. 5.

ARTICULUS III.

Vtrum habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus.

Infrà q. 91. art. 1. cor. Et 1. q. 22. ar. 2. ad. Et 2. 2. q. 47. ar. 5. ad. Et ver. q. 5. ar. 1. cor & 1. Eth col. 2 fi. & poſt prin.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ars non ſit virtus intellectualis. Dicit enim Aug. in lib. de libero arbitrio (ut ſup.) * quod *virtute nullus malè utitur*: ſed arte aliquis malè utitur, poteſt enim aliquis artifex ſecundum ſcientiam artis ſuæ malè operari: ergo ars non eſt virtus.

* l. 2. de lib. arb. c. 18. & 19 tom. 1.

¶ 2. Præterea, Virtutis non eſt virtus: artis autem eſt aliqua virtus, ut dicitur in 6. Ethicorum *: ergo ars non eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Artes liberales ſunt excellentiores quàm artes mechanicæ: ſed ſicut artes mechanicæ ſunt practicæ, ita artes liberales ſunt ſpeculativæ. Ergo ſi ars eſſet virtus intellectualis, deberet virtutibus ſpeculativis annumerari.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus in 6. Eth. * ponit artem eſſe virtutem: nec tamen connumerat eam virtutibus ſpeculativis, quarum ſubjectum ponit ſcientificam partem animæ.

† lib. 6. Eth. c. 5. circa fi.
* eod. lib. c. 1. & 4. tom. 4.

CONCLUSIO.

Sicut habitus ſpeculativi, ſic & ars rationem virtutis eatenus tantum habet, quatenus facultatem bene operandi præſtat, non autem quaſi potentia ſeu habitu bene uti faciat.

RESPONDEO dicendum, quòd ars nihil aliud eſt, quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum*, quorum tamen bonum non conſiſtit in eo quòd appetitus humanus aliquo modo ſe habet, ſed in eo quòd ipſum opus quod fit, in ſe bonum eſt, non enim pertinet ad laudem artificis inquantum artifex eſt, qua voluntate opus faciat, ſed quale ſit opus quod facit. Sic igitur ars propriè loquendo, habitus operativus eſt, & tamen in aliquo convenit cum habitibus ſpeculativis, quia etiam ad ipſos habitus ſpeculativos pertinet, qualiter ſe habeat res quam conſiderant, non autem qualiter ſe habeat appetitus humanus ad illas, dummodo enim verum Geometra demonſtret, non refert qualiter ſe habeat ſecundum appetitivam partem, utrum ſit lætus, vel iratus: ſicut nec in artifice refert, ut dictum eſt †. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis ſicut & habitus ſpeculativi, inquantum ſcilicet nec ars nec habitus ſpeculativus faciunt bonum opus, quantum ad uſum, quod eſt proprium virtutis perficientis appetitum, ſed ſolum quantum ad facultatem bene agendi.

† Art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non eſt opus artis, imo eſt contra artem: ſicut etiam cum aliquis ſciens verum mentitur, hoc quod dicit, non eſt ſecundum ſcientiam, ſed contra ſcientiam. Unde ſicut ſcientia ſe habet ad bonum ſemper, ut dictum eſt *, ita & ars: & ſecundum hoc dicitur *virtus*. In hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis, quia non facit ipſum bonum uſum: ſed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus uſus ſine arte eſſe non poſſit.

* a. præc. ad 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia ad hoc ut homo bene utatur arte, quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem: ideo Philoſophus dicit †, quod *artis eſt virtus*, ſcilicet moralis, inquantum ad bonum uſum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifeſtum eſt enim, quòd artifex per juſtitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

† lib. 6. Eth. c. 5. circa fi. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam in ipſis ſpeculabilibus eſt aliquid per modum cujuſdam operis: putà conſtructio ſyllogiſmi, aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel menſurandi: & ideo quicunque ad hujuſmodi opera rationis habitus ſpeculativi ordinantur, dicuntur per quandam ſimilitudinem artes. ſcilicet *liberales*, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ ſunt quodammodo *ſerviles*, inquantum corpus ſerviliter ſubditur animæ, & homo ſecundum animam eſt liber. Illæ verò ſcientiæ, quæ ad nullum hujuſmodi opus ordinantur, ſimpliciter ſcientiæ dicuntur non autem artes: non oportet ſi liberales artes ſunt nobiliores, quòd magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV.

Vtrum prudentia ſit virtus diſtincta ab arte.

Inf. ar 5. ad 1. & 2. 2. qu. 47. art. 4. ad 2.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd prudentia non ſit alia virtus ab arte. Ars enim eſt ratio recta aliquorum operum: ſed diverſa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis, ſunt enim diverſæ artes circa opera valde diverſa: cùm igitur etiam prudentia ſit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipſa debeat dici *ars*.

¶. 2. Præterea, Prudentia magis convenit cum arte, quàm habitus ſpeculativi, utrumque enim eorum eſt circa contingens aliter ſe habere: ut dicitur in 6. Ethic. * Sed quidam habitus ſpeculativi dicuntur *artes*. Ergo multo magis prudentia debet dici *ars*.

* lib. 6. Eth. c. 4. & 5.
† lib 6. Eth. c. 5.
* lib. 3.

¶ 3. Præterea, Ad prudentiã pertinet bene conſiliari: ut dicitur in 6. Ethic. * ſed etiam in quibuſdã artibus conſiliari contingit: ut dicitur in 3. * Ethic. ſicut in arte militari & gubernativa & me-

decina

dicinali. Ergo prudentia ab arte non diſtinguitur.

Eth. 3. cap. 5. † l. 6. eth. c. 3. 4. & 5.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus diſtinguit prudentiam ab arte in 6. Ethic. (ut ſup.)

CONCLUSIO.

Cùm prudentia, recta agibilium ab homine exiſtens ratio, rectum hominis appetitum exigat, ars verò ſit ratio factibilium non præſupponens appetitum rectum: oportet ipſam ab arte diſtinctam virtutem eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd ubi invenitur diverſa ratio virtutis, ibi oportet virtutes diſtingui. Dictum eſt autem ſuprà, (qu. 56. art. 3.) † quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc ſolum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non ſolum facultatem boni operis, ſed etiam uſum. Ars autem facit ſolum facultatem boni operis, quia non reſpicit appetitum: prudentia autem non ſolum facit boni operis facultatem, ſed etiam uſum, reſpicit enim appetitum tanquam præſupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiæ ratio eſt, quia ars eſt *recta ratio factibilium*, prudentia verò eſt *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere* & *agere*: quia ut dicitur in 9. Metaphyſ. (text. 16.) † *factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam*, ſicut ædificare, ſecare, & hujuſmodi: *agere autem eſt actus permanens in ipſo agente*, ſicut videre, velle, & hujuſmodi. Sic igitur ſe habet prudentia ad hujuſmodi actus humanos: qui ſunt uſus potentiarum & habituum, ſicut ſe habet ars ad exteriores factiones, quia utraque eſt perfecta ratio reſpectu illorum ad quæ comparatur: perfectio autem & rectitudo rationis, in ſpeculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio ſyllogizat: ſicut dictum eſt, [art. 2. ad 2.] † quòd ſcientia dependet ab intellectu, qui eſt habitus principiorum, & præſupponit ipſum: in humanis autem actibus ſe habent fines, ſicut principia in ſpeculativis, ut dicitur in 7. Ethic. † & ideo ad prudentiam, quæ eſt *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo ſit bene diſpoſitus circa fines, quod quidem eſt per appetitum rectum, & ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non eſt bonum appetitus humani, ſed bonum ipſorum operum artificialium: & ideo ars non præſupponit appetitum rectum, & inde eſt, quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens: magis autem contra prudentiam eſt, quod aliquis peccet volens quam nolens, quia rectitudo voluntatis eſt de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia eſt virtus diſtincta ab arte.

† Art. 1. & q. 56. art. 3.

† lib. 9. Metaph. text. 16. com. 2.

† Art. 2. ad 2.

† lib. 7. Eth. c. 8. ꝑ ſ. med. & l. 6. c. 5. ſ. ante à medio tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd diverſa genera artificialium omnia ſunt extra hominem, & ideo non diverſificatur ratio virtutis, ſed prudentia eſt recta ratio ipſorum actuum humanorum, unde diverſificatur ratio virtutis: ut dictum eſt. †

† In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd prudentia magis convenit cum arte, quàm habitus ſpeculativi, quantum ad ſubjectum & materiam, utrumque enim eſt in opinativa parte animæ, & circa contingens aliter ſe habere: ſed ars magis convenit cum habitibus ſpeculativis in ratione virtutis, quàm cum prudentia: ut ex dictis patet [art. 3.]

AD TERTIUM dicendum, quòd prudentia eſt benè conſiliativa de his, quæ pertinent ad totam vitam hominis, & ad ultimum finem vitæ humanæ, ſed in artibus aliquibus eſt conſilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui inquantum ſunt bene conſiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes, ſimpliciter: ſed illi ſolum qui bene conſiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

* Ar. pra.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia ſit virtus neceſſaria homini.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd prudentia non ſit virtus neceſſaria ad bene vivendum. Sicut enim ſe habet ars ad factibilia, quantum eſt ratio recta, ita ſe habet prudentia ad agibilia, ſecundum quæ vita hominis conſideratur: eſt enim eorum recta ratio prudentia: ut dicitur in 6. * Ethic. (cap. 4. ſive 5.) ſed ars non eſt neceſſaria in rebus factibilibus, niſi ad hoc quòd fiant, non autem poſtquam ſunt factæ. Ergo nec prudentia eſt neceſſaria homini ad bene vivendum poſtquam eſt virtuoſus: ſed fortè ſolum quantum ad hoc ut virtuoſus fiat.

1. 2. q. 51. ar. 1. ad 3. Et ver. q. 1. 1. 6. ar. * lib. 6. Eth. c. 5. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Prudentia eſt *per quam rectè conſiliamur*: ut dicitur in 6. Ethic. [ut ſup.] † ſed homo poteſt ex bono conſilio agere: non ſolum proprio, ſed etiam alieno. Ergo non eſt neceſſarium ad bene vivendum, quòd ipſe homo habeat prudentiam, ſed ſufficit quod prudentum conſilia ſequatur.

† lib. 6. Ethic. 5. 7. & 9. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Virtus intellectualis eſt ſecundum quam contingit ſemper dicere verum, & nunquam falſum: ſed hoc non videtur contingere ſecundum prudentiam, non enim eſt humanũ, quod in conſiliando de agendis nunquam erretur, cùm humana agibilia ſint contingentia aliter ſe habere. Unde dicitur Sap. 9. *Cogitationes mortalium timida, & incerta providentia noſtra.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

SED CONTRA eſt, quòd Sap. 8. connumeratur prudentia aliis virtutibus neceſſariis ad vitam humanam, cùm dicitur de divina Sapientia, *ſobrietatem & prudentiam docet, iuſtitiam & virtutem, quibus utilius nihil eſt in hac vita hominibus.*

CONCLUSIO.

Prudentia, cùm ſit virtus dirigens hominem in finem, præſtans illi debita & convenientia media, quàm maximè neceſſaria eſt homini ad bene vivendum.

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia eſt virtus maximè neceſſaria ad vitam humanam: *bene* enim *vivere* conſiſtit in *bene operari*: Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non ſolum requiritur quid faciat, ſed etiam quomodo faciat, ut ſcilicet ſecundum electionem rectam operetur, non ſolùm ex impetu, aut paſſione. Cùm autem electio ſit eorum quæ ſunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, ſcilicet debitum finem, & id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter diſponitur per virtutem quæ perficit partem animæ appetitivam, cuius objectum eſt *bonum* & *finis*: ad id autem quod conuenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directè diſponatur per habitum rationis, quia conſiliari & eligere (quæ ſunt eorum quæ ſunt ad finem) ſunt actus rationis, & ideo neceſſe eſt in ratione eſſe aliquam virtutem intellectualem per quam perficiatur ratio, ad hoc quod convenienter ſe habeat ad ea quæ ſunt ad finem, & hæc virtus eſt prudentia. Unde prudentia eſt virtus neceſſaria ad bene vivendum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum artis conſideratus non in ipſo artifice, ſed magis in ipſo artificiato: cùm ars ſit *ratio recta factibilium*, factio enim in exteriorem materiam tranſiens non eſt perfectio facientis, ſed facti, ſicut motus eſt actus mobilis. Ars autem circa factibilia eſt: ſed prudentiæ bonum attenditur in ipſo agente, cuius perfectio eſt ipſum agere, eſt enim prudentia *recta ratio agibilium*: ut dictum eſt (art. 4.) * & ideo ad artem non requiritur quòd artifex bene operetur, ſed quod bonum opus faciat: requireretur autem magis quod ipſum artificiatum bene operaretur, ſicut quod cultellus bene incideret, vel ſerra bene ſecaret, ſi proprium horum eſſet agere, & non magis agi, quia non habent dominium ſui actus, & ideo ars non eſt neceſſaria ad bene vivendum, ipſi artifici, ſed ſolum ad faciendum ipſum artificiatum bonum, & ad conſervandum ipſum. Prudentia autem eſt neceſſaria homini ad bene vivendum, non ſolum ad hoc quod fiat bonus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dum homo bonum operatur non ſecundum propriam rationem, ſed motus ex conſilio alterius: nondum eſt omnino perfecta operatio ipſius, quantum ad rationem dirigentem & quantum ad appetitum moventem. Unde ſi bonum operetur, non tamen ſimpliciter bene, quod eſt bene vivere.

AD TERTIUM dicendum, quòd *verum* intellectus practici aliter accipitur, quàm *verum* intellectus ſpeculativi, ut dicitur in 9. Ethic. [cap. 2.] † nam *verum* intellectus ſpeculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non poteſt infallibiliter conformari in rebus, contingentibus, ſed ſolum in neceſſariis: ideo nullus habitus ſpeculativus contingentium eſt intellectualis virtus, ſed ſolum eſt circa neceſſaria. *Verum* autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum: quæ quidem conformitas in neceſſariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, ſed ſolum in contingentibus quæ poſſunt à nobis fieri; ſive ſint agibilia interiora, ſive factibilia exteriora, & ideo circa ſola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia verò *prudentia*.

* l. 6. eth. c. 2. to. 5.

ARTICULUS VI.

Utrum eubulia, ſyneſis, & gnome ſint virtutes adiunctæ prudentiæ.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter adiunguntur prudentiæ eubulia, ſyneſis, & gnome. Eubulia enim eſt *habitus, quo bene conſiliamur*: ut dicitur in 9. Ethicor. [cap. 8. vel 10.] * ſed bene conſiliari pertinet ad prudentiam: ut in eodem lib. dicitur [cap. 6. vel 7.] Ergo *eubulia* non eſt virtus adjuncta prudentiæ, ſed magis eſt ipſa prudentia.

1. 2. q. 2. art. 1. ad 1. Et 2. 2. q. 49. co. fin. & qu. 51. per to. & qu. 52. ar. 2. cor. Et 3. d. 33. q. 3. art. 2. qu. 3. & 4. Et ver. qu. 2. art. 12. ad 26. & qu. 5. ar. 1. cor. * lib. 6. Eth. c. 9.

¶ 2. Præterea, Ad ſuperiores pertinet de inferioribus iudicare: illa ergo virtus videtur ſuprema, cuius eſt actus iudicium: *ſed ſyneſis* eſt bene judicativa. Ergo *ſyneſis* non eſt virtus adiuncta prudentiæ, ſed magis ipſa eſt principalis.

¶ 3. Præterea, Sicut diverſa ſunt ea de quibus eſt iudicandum, ita etiam diverſa ſunt ea de quibus eſt conſiliandum: ſed circa omnia conſiliabilia ponitur virtus una, ſcilicet *eubulia*. Ergo ad bene iudicandum de agendis non oportet ponere præter *ſyneſim* aliam virtutem, ſcilicet *gnomen*.

¶ 4. Præterea, Tullius ponit in ſua Rhetorica [ſeu de invent. lib. 2. ut jam ſup.] † tres alias partes prudentiæ, ſcilicet *memoriam præteritorum, intelligentiam præſentium, & providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit ſuper ſomnium Scipionis (lib. 2. ut jam ſup.) quaſdam alias partes prudentiæ, ſcilicet *cautionem, docilitatem*, & alia hujuſmodi. Non videntur igitur ſolæ hujuſmodi virtutes prudentiæ adiungi.

* l. 2. de inventione in ſ. 4. ante finem lib. * l. 1. in ſ. 2. ante med. c. 8.

SED CONTRA eſt auctoritas Philoſophi in 9. † Ethic. qui has tres virtutes ponit prudentiæ adiunctas.

* lib. 6. Eth. c. 9. 10 & 11. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cum prudentia ſit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, eubulia quæ eſt conſiliativa, cum ſyneſi & gnome, quæ virtutes ſunt iudicativæ, adiunguntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in omnibus potentiis ordinatis illa eſt principalior, quæ ad principaliorem actum ordinatur: circa agibilia autem humana, tres actus rationis inveniuntur, quorum primus eſt conſiliari, ſecũdus iudicare, tertius eſt præcipere. Primi autem duo reſpondent actibus intellectus ſpeculativi, qui ſunt inquirere, & iudicare: nam conſilium inquiſitio quædam eſt. Sed tertius actus eſt propriè practici intellectus, inquantum eſt operativus: non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non poſſunt. Manifeſtum eſt autem, quod in his

his quæ per hominem fiunt, principalis actus eſt præcipere: ad quem alii ordinantur; & ideo virtuti quæ eſt bene præceptiva, ſcilicet prudentiæ, tanquam principaliori adiunguntur tanquam ſecundariæ, *eubulia*, quæ eſt bene conſiliativa, & *ſyneſis* & *gnome*, quæ ſunt partes iudicativæ, de quarum diſtinctione dicetur (ad 3.) † [† Ad 3. arg. huius ar.]

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia eſt *benè conſiliativa*, non quaſi benè conſiliari ſit immediatè actus ejus: ſed quia hunc actum perficit mediante virtute ſibi ſubjecta, quæ eſt *eubulia*.

Ad secundum dicendum, quòd iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, & tamen non rectè exequi. Sed ultimum complementum eſt, quando ratio iam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quòd iudicium de unaquaque re fit per propria principia ejus: inquiſitio autem nondum eſt per propria principia: quia his habitis non eſſet opus inquiſitione, ſed iam res eſſet inventa, & ideo una ſola virtus ordinatur ad bene conſiliandum, duæ autem virtutes ad benè iudicandum: quia diſtinctio non eſt in communibus principiis, ſed in propriis. Unde & in ſpeculativis una eſt dialectica inquiſitiva de omnibus: ſcientiæ autem demonſtrativæ, quæ ſunt iudicativæ, ſunt diverſæ de diverſis. Diſtinguuntur autem *ſyneſis* & *gnome* ſecundum diverſas regulas, quibus iudicatur: nam *ſyneſis* eſt iudicativa de agendis ſecundum communem legem, *gnome* autem ſecundum ipſam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis: ſicut plenius infrà patebit [in 2.2.qu.51.] † [† 2.2.qu. 51. ar. 4.]

Ad quartum dicendum, quòd memoria, intelligentia, & providentia, ſimiliter etiam cautio, docilitas, & alia hujuſmodi, non ſunt virtutes diverſæ à prudentia: ſed quodammodo comparantur ad ipſam ſicut partes integrales, inquantum omnia iſta requiruntur ad perfectionem prudentiæ: ſunt etiam & quædam partes ſubjectivæ ſeu ſpecies prudentiæ, ſicut œconomica, regnativa, & hujuſmodi: ſed prædicta tria ſunt quaſi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur ſicut ſecundaria ad principale, & de his infrà dicetur (in 2.2.) qu. 51.) [* 2.2.q. 51.]

QUÆSTIO LVIII.

De diſtinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de virtutibus moralibus. Et primo, de diſtinctione earum à virtutibus intellectualibus. Secundò, de diſtinctione earum ab invicem ſecundum propriam materiam. Tertiò, de diſtinctione principalium vel Cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum omnis virtus ſit moralis.
¶ Secundò, utrum virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali.
¶ Tertiò, utrum ſufficienter dividatur virtus per intellectualem & moralem.
¶ Quartò, utrum moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali.
¶ Quintò, utrum econverſò intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum omnis virtus ſit moralis.

[Infrà qu. 68 art. 8. cor. Et 3. d. 23. q. 1. art. 4. qu. 2. cor. * lib. 2. Eth. c. 6. poſt med. † qu. 64. ar 2. 3. 4. * l. 2. de inventione in f. 4. ante fi. li. † lib. 1. Ethic. in fine lib. tom. 5. * q. præ. art. 2.]

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd omnis virtus ſit moralis. Virtus enim moralis dicitur à *more*, id eſt, à conſuetudine: ſed ad omnium virtutum actus conſueſcere poſſumus. Ergo omnis virtus eſt moralis.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethic. * quod *virtus moralis, eſt habitus electivus in medietate rationis conſiſtens*: ſed omnis virtus videtur eſſe habitus electivus: quia actus cujuſlibet virtutis poſſumus ex electione facere: Omnis enim virtus aliqualiter in medio rationis conſiſtit: ut infrà patebit, (qu. 64. art. 2. 3. 4.) † Ergo omnis virtus eſt moralis.

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in ſua Rhet. (ut ſup.) * quod *virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*: ſed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod ſit conſentanea rationi: cum *bonum hominis ſit ſecundum rationem eſſe*; ut Dionyſ. dicit. Ergo omnis virtus eſt moralis.

Sed contra eſt, quò Philoſophus dicit in in 1. Eth. (circa finem) † *Dicentes de moribus non dicimus quoniam ſapiens vel intelligens, ſed quoniam mitis vel ſobrius*. Sic igitur ſapientia & intellectus non ſunt morales, quæ tamen ſunt virtutes, ſicut ſuprà dictum eſt (q. 57. a. 2.) * Non ergo omnis virtus eſt moralis.

CONCLUSIO.

Cùm per virtutes morales homo ad actum inclinetur hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti propriè conveniat: non omnis virtus dicenda eſt moralis, ſed ea tantum quæ in vi appetitiva exiſtit.

Respondeo dicendum, quòd ad huius evidentiam conſiderare oportet quid ſit mos, ſic enim ſcire poterimus quid ſit moralis virtus. Mos autem duo ſignificat. Quandoque enim ſignificat conſuetudinem, ſicut dicitur Act. 15. *Niſi circumcidamini ſecundum morem Moyſi, non poteritis ſalvi fieri.* Quandoque verò ſignificat inclinationem quandam naturalem vel quaſi naturalem, ad aliquid agendum, unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*, unde dicitur 2. Mac. 11. quod *leonum more irruentes in hoſtes proſtraverunt eos*: & ſic accipitur mos in Pſalm 67. ubi dicitur. *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hæ quidem ſignificationes in nullo diſtinguuntur apud Latinos, quantum ad vocem, in Græco autem diſtinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos *morem* ſignificat, quandoque habet primam longam, & ſcribitur per *Ita* Græcam litteram: quandoque habet primam correptam, & ſcribitur per *Epſilon*. Dicitur autem virtus moralis à *more*, ſecundum quod mos ſignificat quandā inclinationem moralem, vel quaſi naturalem ad aliquid agendum, & huic ſignificationi moris, propinqua eſt alia ſignificatio, quæ ſignificat conſuetudinem: nam conſuetudo quodammodo vertitur in naturam, & facit inclinationem ſimilem naturali. Manifeſtum eſt autem quod inclinatio ad actum propriè convenit appetitivæ virtuti, cuius eſt movere omnes potentias ad agendum, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 9. art. 1.) † & ideo non omnis virtus dicitur moralis, ſed ſolum illa quæ eſt in vi appetitiva. [† qu. 9. art. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de more ſecundum quòd ſignificat conſuetudinem.

Ad secundum dicendum, quòd omnis actus virtutis poteſt ex electione agi: ſed electionem rectam agit ſola virtus quæ eſt in appetitiva parte animæ. Dictum eſt enim ſuprà, † quòd eligere eſt actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui ſcilicet eſt electionis principium, eſt ſolum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus ſub electione cadere poſſint. [† qu. 13. art. 1.]

Ad tertium dicendum, quòd *natura eſt principium motus*, ſicut dicitur in 2. Phyſ. [text. 3.] † movere autem ad agendum proprium eſt appetitivæ partis: & ideo aſſimilari naturæ in conſentiendo rationi, eſt proprium virtutum quæ ſunt in vi appetitiva. [† lib. 2. Phyſ. tex. 3. tom. 3.]

ARTICULUS II.

Vtrum virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali.

[Infrà qu. 62 a. 2. & 3. diſ. 23. qu. 1. ar. 3. q. 3. ad 4. Et ver. q. 14. art. 3. ad 9. Et ver. qu. 1. ar. 12. cor. Et 1. ethi. fin. * lib. 13. c. 1. ante & poſt prin. & l. 4. c. 22. & l. 5 c. 3. tom. 5. † lib. 1. Soliloq. cap. 6. à med. t. 5. * lib 6. eth. c. ul. † lib 2. Ethic. 6. à medio. tom. 5. * l. 6. eth. c. ul. t. 5. † l. 1. eth. c. ult. in fin tom. 5.]

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis ab intellectuali non diſtinguatur. Dicit enim Aug. in lib. de civ. Dei (lib. 4. cap. 21.) * quod *virtus eſt ars bene vivendi*: ſed ars eſt virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

¶ 2. Præterea, Pleriquæ in diffinitione virtutum moralium ponunt ſcientiam: ſicut quidam diffiniunt quòd *perſeverantia eſt ſcientia vel habitus eorum quibus eſt immanendum vel non immanendum*: & ſanctitas eſt *ſcientia faciens fideles & ſervantes quæ ad Deum iuſta ſunt*. Scientia autem eſt virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet diſtingui ab intellectuali.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. Soliloquiorum (c. 6.) † quod *virtus eſt recta & perfecta ratio*: ſed hoc pertinet ad virtutem intellectualem: ut patet in 6. * Ethicor. (verſus finem) Ergo virtus moralis non eſt diſtincta ab intellectuali.

¶ 4. Præterea, Nihil diſtinguitur ab eo quod in ejus diffinitione ponitur: ſed virtus intellectualis ponitur in diffinitione virtutis moralis. Dicit enim Philoſophus in 2. Ethic. † quod *virtus moralis eſt habitus electivus exiſtens in medietate determinata ratione, prout ſapiens determinabit*. Hujuſmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem; ut dicitur in 6. * Ethic. (circa finem] Ergo virtus moralis non diſtinguitur ab intellectuali.

Sed contra eſt, quòd dicitur in 1. Eth. [circa finem] † ubi determinatur virtus ſecundum differentiam hanc: *dicimus enim harum, has quidem intellectuales, has verò morales*.

CONCLUSIO.

Vt intellectus diverſus eſt ab appetitu, ita morales virtutes ab intellectualibus diverſas eſſe neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd omnium humanorum operum principium primum, ratio eſt, & quæcunque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diverſimodè tamen; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum abſque omni contradictione, ſicut corporis membra, ſi fuerint in ſua natura conſiſtentia: ſtatim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philoſophus dicit in 1. Polit. (cap. 5.) * quod *anima regit corpus deſpotico principatu*, id eſt, ſicut dominus ſervum, qui ius contradicendi non habet. Poſuerunt igitur quidam, quod omnia principia activa, quæ ſunt in homine hoc modo ſe habent ad rationem, quod quidem ſi verum eſſet, ſufficeret quod ratio eſſet perfecta ad bene agendum. Unde cum virtus ſit habitus, quo perficimur ad bene agendum, ſequeretur quod in ſola ratione eſſet, & ſic nulla virtus eſſet niſi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes eſſe prudentias*: ut dicitur in 6. Ethic. [verſus finem] † unde ponebat quòd homo ſcientia in eo exiſtente peccare non poterat: ſed quicunque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex ſuppoſitione falſi, pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, ſed cum aliqua contradictione. Unde Philoſophus dicit in 1. Polit. (ubi ſup.) * quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo ſcilicet aliquis præeſt liberis qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Auguſt. dicit ſuper Pſalm. † quòd *interdum præcedit intellectus, & ſequitur tardus aut nullus affectus*, intantum quod quandoque paſſionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut uſus rationis in particulari impediatur, & ſecundum hoc aliqualiter verum eſt quod Socrates dixit, * quod *ſcientia præſente non peccatur*: ſi tamen hæc extendatur uſque ad uſum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non ſolum ratio ſit bene diſpoſita per habitum virtutis intellectualis, ſed etiam quod vis appetitiva ſit bene diſpoſita per habitū virtutis moralis. Sicut igitur appetitus diſtinguitur à ratione: ita virtus moralis diſtinguitur ab intellectuali: unde ſicut appetitus eſt prin

[* lib. 1. Polit. c. 5. poſt med. tom. 5. † l. 6. eth. c. ult. * l. 1. Polit. cap. 5. poſt med. tom. 5. † Pſal. 118. ſuper illud: Concupivit anima mea deſiderare, &c. * l. 6. eth. c. ult.]

prin

Digitized by Google

principium humani actus ſecundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſtinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione, & ſic ſub arte includitur etiam prudentia; quæ ita eſt *recta ratio agibilium*, ſicut ars eſt *recta ratio factibilium*: & ſecundum hoc, quod dicit, quòd *virtus eſt ars rectè vivendi*, eſſentialiter convenit prudentiæ: participativè autem aliis virtutibus prout ſecundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quòd tales diffinitiones à quibuſcunque inveniantur datæ, proceſſerunt ex opinione Socratica, & ſunt exponendæ eo modo quo de arte * prædictum eſt. Et ſimiliter dicendum eſt

* In ſol. ad 1. arg. præ.

Ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd *recta ratio*, quæ eſt ſecundum prudentiam, ponitur in diffinitione virtutis moralis, non tanquam pars eſſentiæ ejus, ſed ſicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Articulus III.

Vtrum ſufficienter virtus dividatur per moralem & intellectualem.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd virtus humana non ſufficienter dividatur per virtutem moralem & intellectualem: prudentia enim videtur eſſe aliquid medium inter virtutem moralem & intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6. † Ethicor. & etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes Cardinales, quæ ſunt morales: ut infrà patebit (qu. 61.) * Non ergo ſufficienter dividitur virtus per intellectualem & moralem, ſicut per immediata.

† lib. 6. Ethic. c. 1. & 5. to. 5. * qu. 61.

¶ 2. Præterea, Continentia & perſeverantia & etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales, nec etiam ſunt virtutes morales, quia non tenent medium in paſſionibus, ſed abundant in eis paſſiones: non ergo ſufficienter dividitur virtus per intellectuales & morales.

¶ 3. Præterea, Fides, ſpes & charitas quædam virtutes ſunt, non tamen ſunt virtutes intellectuales, hæ enim ſolum ſunt quinque, ſcilicet *ſcientia, & ſapientia, intellectus, prudentia, & ars*: ut dictum eſt, * nec etiam ſunt virtutes morales: quia non ſunt circa paſſiones, circa quas maximè eſt moralis virtus: ergo virtus non ſufficienter dividuitur per intellectuales & morales.

* q. 57. a. 2. & 3. † lib. 2. Ethic. c. 1. tom. 5.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Ethic. (cap. 1. & Ethic. 1. in fine) *duplicem eſſe virtutem: hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.*

Conclusio.

Cùm omnis virtus humana ſit habitus, quo homo ad bene operandum, vel ſecundum intellectum, vel ſecundum appetitum perficitur, quævis virtus humana ſit vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis quæ ad appetitum ſpectat.

Respondeo dicendum, quòd virtus humana eſt quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum; principium autem humanorum actuum in homine non eſt niſi duplex, ſcilicet intellectus ſive ratio, & appetitus: hæc enim ſunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3. de anima. * (text. 48. & c.) Unde omnis virtus humana oportet quòd ſit perfectiva alicujus iſtorum principiorum. Si quidem igitur ſit perfectiva intellectus ſpeculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: ſi autem ſit perfectiva appetitivæ partis erit, virtus moralis, unde relinquitur quòd omnis virtus humana vel eſt intellectualis, vel moralis.

* l. 3. de anima, text. 48. & c.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia ſecundum eſſentiam ſuam eſt intellectualis virtus: ſed ſecundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, eſt enim *recta ratio agibilium*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 45. art. 4.) † & ſecundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

† qu. 57. a. 4.

Ad secundum dicendum, quòd continentia & perſeverantia non ſunt perfectiones appetitivæ virtutis ſenſitivæ, quod ex hoc patet quod in continente & perſeverante ſuperabundant inordinatæ paſſiones, quod non eſſet, ſi appetitus ſenſitivus eſſet perfectus aliquo habitu conformante ipſum rationi. Eſt autem continentia ſeu perſeverantia perfectio rationalis partis, quæ ſe tenet contra paſſiones ne deducatur, deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva quæ facit rationem ſe bene habere circa moralia, præſupponit appetitum rectum finis, ut rectè ſe habeat circa principia, id eſt, fines ex quibus ratiocinatur: quod continenti & perſeveranti deeſt. Neque etiam poteſt eſſe perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, niſi utraque potentia perficiatur per debitum habitum: ſicut non ſequitur perfecta actio alicujus agentis per inſtrumentum, ſi inſtrumentum non ſit bene diſpoſitum, quantumcunque principale agens ſit perfectum. Unde ſi appetitus ſenſitivus quem movet rationalis pars, non ſit perfectus, quantumcunque rationalis pars ſit perfecta, actio conſequens non erit perfecta: unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus & perſeverantia à triſtitiis non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute: ut Philoſophus dicit in 7. Ethic. (cap. 1.) *

Ad tertium dicendum, quòd fides, ſpes & charitas, ſunt ſuprà virtutes humanas: ſunt enim virtutes hominis prout eſt factus particeps divinæ gratiæ.

Articulus IV.

Vtrum moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis poſſit eſſe ſine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, * *eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*: ſed natura, etſi conſentiat alicui ſuperiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem: ſicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo poteſt eſſe in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad conſentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non ſit perfecta per virtutem intellectualem.

Inf. ar. 5. cor. * l. 2. de inventione in ſ. 4. ante fin. lib.

¶ 2. Præterea, Per virtutem intellectualem homo conſequitur rationis uſum perfectum: ſed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget uſus rationis, ſunt virtuoſi & Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis poſſit eſſe ſine virtute intellectuali.

¶ 3. Præterea, Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum: ſed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam abſque rationis judicio, ergo virtutes morales poſſunt eſſe ſine intellectuali.

Sed contra eſt, quod Gregor. dicit in 22. moral. (cap. 23. vel 33.) † quod *cæteræ virtutes, niſi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt*: ſed prudentia eſt virtus intellectualis, ut ſupra dictum eſt (qu. 57. art. 4.) * ergo virtutes morales non poſſunt eſſe ſine intellectualibus.

† lib. 22. mor. c. 1. & lib. 2. cap. 33. à medio. * qu. 57. art. 4.

Conclusio.

Virtus moralis ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſcilicet ſine ſapientia, ſcientia & arte, non autem ſine prudentia & intellectu eſſe poteſt.

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis poteſt quidem eſſe ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſicut ſine ſapientia, ſcientia & arte, non autem poteſt eſſe ſine intellectu & prudentia. Sine prudentia quidem eſſe non poteſt moralis virtus: quia moralis virtus eſt *habitus electivus*, id eſt, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio ſit bona, duo requiruntur. Primò, ut ſit debita intentio finis, & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod eſt finis debitus. Secundò, ut homo rectè accipiat ea quæ ſunt ad finem, & hoc non poteſt eſſe niſi per rationem rectè conſiliantem, judicantem & præcipientem, quod pertinent ad prudentiam & ad virtutes ſibi annexas, ut ſuprà dictum eſt (qu. 57. art. 4) † unde virtus moralis ſine prudentia eſſe non poteſt, & per conſequens nec ſine intellectu: per intellectum enim cognoſcuntur principia naturaliter nota tam in ſpeculativis quàm in operativis, unde ſicut recta ratio in ſpeculativis inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis præſupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quæ eſt *recta ratio agibilium.*

† qu. 57. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione eſt abſque electione, & ideo talis inclinatio non requirit ex neceſſitate rationem: ſed inclinatio virtutis moralis eſt cum electione, & ideo ad ſuam perfectionem indiget quod ſit ratio per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quòd in virtuoſo non oportet quod vigeat uſus rationis quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad ea quæ ſunt agenda ſecundum virtutem, & ſic uſus rationis viget in omnibus virtuoſis, unde etiam qui videntur ſimplices, eo quod carent mundana aſtutia, poſſunt eſſe prudentes ſecundum illud Matth. 10. *Eſtote prudentes ſicut ſerpentes, & ſimplices ſicut columbæ.*

Ad tertium dicendum, quòd naturalis inclinatio ad bonum virtutis eſt quædam inchoatio virtutis, non autem eſt virtus perfecta; hujuſmodi enim inclinatio quanto eſt perfectior, tanto poteſt eſſe periculoſior, niſi recta ratio adjungatur per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem: ſicut equus currens ſi ſit cæcus, tanto fortius impingit & læditur, quanto fortiùs currit: & ideo etſi virtus moralis non ſit ratio recta (ut Socrates dicebat) non tamen ſolum eſt ſecundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id, quod eſt ſecundum rationem rectam, ut Platonici poſuerunt: ſed etiam oportet quod ſit cum ratione recta, ut Ariſtoteles dicit in 6. Ethic. (prope finem) †.

Articulus V.

Vtrum intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd virtus intellectualis poſſit eſſe ſine virtute morali: perfectio enim prioris non dependet à perfectione poſterioris; ſed ratio eſt prior appetitu ſenſitivo & movens ipſum, ergo virtus intellectualis, quæ eſt perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ eſt perfectio appetitivæ: poteſt ergo eſſe ſine ea.

† lib. 6. Ethic. c. ult. parũ à medio tom. 5.

¶ 2. Præterea, Moralia ſunt materia prudentiæ, ſicut factibilia ſunt materia artis: ſed ars poteſt eſſe ſine propria materia: ſicut faber ſine ferro, ergo & prudentia poteſt eſſe ſine virtutibus moralibus: quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maximè moralibus conjuncta videtur.

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt *virtus bene conſiliativa*: ut dicitur in 6. Eth. (cap. 4. ſive 5.) † ſed multi bene conſiliantur, quibus tamen virtutes morales deſunt, ergo prudentia poteſt eſſe ſine virtute morali.

† lib. 6. Eth. c. 5. to. 5.

Sed contra, Velle malum facere opponitur directè virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod ſine virtute morali eſſe poteſt: opponitur autem prudentiæ, quod volens peccet ut

Digitized by Google

dicitur in 6.* Ethic. (ubi ſupra) non ergo prudentia poteſt eſſe ſine virtute morali.

* lib. 6. Eth. c. 9. circa fin. tom. 5.

CONCLUSIO.

Omnes virtutes intellectuales, prudentiâ exceptâ, ſine morali virtute eſſe poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd aliæ virtutes intellectuales ſine virtute morali eſſe poſſunt, ſed prudentia ſine virtute morali eſſe non poteſt, cujus ratio eſt, quia prudentia eſt *recta ratio agibilium*: non autem ſolum in univerſali, ſed etiam in particulari, in quibus ſunt actiones: recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere non ſolum ex principiis univerſalibus, ſed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem univerſalia agibilium, homo rectè ſe habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoſcit, quòd nullum malum eſt agendum: vel etiam per aliquam ſcientiam practicam: ſed hoc non ſufficit ad rectè ratiocinandum circa particularia; contingit enim quandoque quod hujuſmodi univerſale principium cognitum per intellectum vel ſcientiam corrumpitur in particulari per aliquam paſſionem, ſicut concupiſcenti, quando concupiſcentia vincit, videtur hoc eſſe bonum quod concupiſcit, licet ſit contra univerſale judicium rationis: & ideo ſicut homo diſponitur ad rectè ſe habendum circa principia univerſalia per intellectum naturalem, vel per habitum ſcientiæ: ita ad hoc quòd rectè ſe habeat circa principia particularia agibilium, quæ ſunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, ſecundum quos fiat quodammodo homini connaturale rectè judicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem: virtuoſus enim rectè judicat de fine virtutis: quia *qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3. Ethic. † & ideo ad rectam rationem agibilium, quæ eſt prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

† lib. 3. Ethic. c. 4. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio ſecundum quod eſt apprehenſiva finis, præcedit appetitum finis, ſed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam: ſicut etiam in ſpeculativis, intellectus principiorum eſt principium rationis ſyllogizantis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd principium artificialium non dijudicatur à nobis benè vel malè ſecundum diſpoſitionem appetitus noſtri, ſicut fines qui ſunt moralium principia; ſed ſolum per conſiderationem rationis; & ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, ſicut requirit prudentia.

AD TERTIUM dicendum, quòd prudentia non ſolum eſt bene conſiliativa, ſed etiam bene judicativa & bene præceptiva, quod eſſe non poteſt niſi removeatur impedimentum paſſionum corrumpentium judicium & præceptum prudentiæ, & hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

De diſtinctione virtutum moralium ſecundum relationem ad paſſiones, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diſtinctione moralium virtutum adinvicem.

Et quia virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, diſtinguuntur ſecundum diverſitatem paſſionum, oportet primò conſiderare in communi comparationem virtutis ad paſſionem. Secundò diſtinctionem moralium virtutum ſecundum paſſiones.

Circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum virtus moralis ſit paſſio.
¶ Secundò, utrum virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione.
¶ Tertiò, utrum poſſit eſſe cum triſtitia.
¶ Quartò, utrum omnis virtus moralis ſit circa paſſiones.
¶ Quintò, utrum aliqua virtus moralis poſſit eſſe ſine paſſione.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum virtus moralis ſit paſſio.

3. d. 23. q. 1. ar. 1. quæſt. 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis ſit paſſio: medium enim eſt ejuſdem generis cum extremis: ſed virtus moralis eſt medium inter paſſiones. Ergo virtus moralis eſt paſſio.

¶ 2. Præterea, Virtus & vitium, cùm ſint contraria, ſunt in eodem genere: ſed quædam paſſiones vitia eſſe dicuntur, ut invidia & ira. Ergo etiam quædam paſſiones ſunt virtutes.

¶ 3. Præterea, Miſericordia quædam paſſio eſt: eſt enim *triſtitia de alienis malis*: ut ſuprà dictum eſt (qu. 35. art. 8.) * hanc autem *Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem*, ut Aug. dicit in 9. de civit. Dei (cap. 5.) † ergo paſſio poteſt eſſe virtus moralis.

* qu. 35. art. 8. † lib. 9. c. 5. circa medium tom. 5.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in 2. Ethic. * quòd *paſſiones neque virtutes ſunt, neque malitia.*

* lib. 2. Eth. c. 5. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm virtus moralis non ſit motus, ſed magis principium appetitivi motus, habitus quidam exiſtens, cùmque ſolum ad bonum ſeſe habeat: impoſſible eſt eam paſſionem eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus moralis non poteſt eſſe paſſio, & hoc patet triplici ratione. Primò quidem, quia paſſio eſt motus quidam appetitus ſenſitivi, ut ſuprà dictum eſt (qu. 22. art. 3.) † virtus autem moralis non eſt motus aliquis: ſed magis principium appetitivi motus, habitus quidam exiſtens. Secundò, quia paſſiones ex ſeipſis non habent rationem boni vel mali, bonum enim vel malum hominis eſt ſecundum rationem, unde paſſiones ſecundum ſe conſideratæ ſe habent & ad bonum & ad malum, ſecundum quod poſſunt convenire rationi, vel non convenire; nihil autem tale poteſt eſſe virtus: cùm virtus ſolum ad bonum ſe habeat, ut ſuprà dictum eſt (qu. 55. art. 3.) * Tertiò, quia dato quod aliqua paſſio ſe habeat ad bonum ſolum, vel ad malum ſolum ſecundum aliquem motum, tamen motus paſſionis inquantum paſſio eſt, principium habet in ipſo appetitu & terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit; motus autem virtutis eſt è converſò principium habens in ratione, & terminum in appetitu, ſecundum quòd à ratione movetur; unde in diffinitione virtutis moralis dicitur in 2. Ethic. (ut ſuprà) quod eſt *habitus electivus in medietate conſiſtens, determinata ratione prout ſapiens determinabit.*

† qu. 22. art. 3.

* qu. 55. art. 3.

† lib. 2. Eth. c. 6. a medio, tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus ſecundum ſuam eſſentiam non eſt medium inter paſſiones, ſed ſecundum ſuum effectum: quia ſcilicet inter paſſiones medium conſtituit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi vitium dicatur habitus ſecundum quem quis malè operatur, manifeſtum eſt quod nulla paſſio eſt vitium: ſi verò dicatur vitium peccatum, quod eſt actus vitioſus, ſic nihil prohibet paſſionem eſſe vitium; & è contrario concurrere ad actum virtutis, ſecundum quod paſſio vel contrariatur rationi, vel ſequitur actum rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd miſericordia dicitur eſſe virtus (id eſt, virtutis actus) ſecundum quod *motus ille animi rationi ſervit: quando ſcilicet ita præbetur miſericordia, ut juſtitia conſervetur; ſive cum indigenti tribuitur, ſive cum ignoſcitur pœnitenti*: ut Aug. dicit ibidem * ſi tamen miſericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur, ad rationabiliter miſerendum; nihil prohibet miſericordiam ſic dictam eſſe virtutem. Et eadem eſt ratio de ſimilibus paſſionibus.

* l. 9. de civ. Dei, cap. 5 in me. to. 5.

ARTICULUS II.

Vtrum virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis cum paſſione eſſe non poſſit. Dicit enim Philoſophus in 4. Top. (cap. 8.) * quod *mitis eſt qui non patitur, patiens autem qui patitur & non deducitur*: & eadem ratio eſt de omnibus virtutibus moralibus, ergo omnis virtus moralis eſt ſine paſſione.

1. qu. 95. a. 2 ad 3. & 2. 2. q. 58. a. 6. & 4 d. 14. qu. 1. a. 1. q. 2. ad 2.

* lib. 4. Top. c. 5. parum a princip.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt quædam recta habitudo animæ, ſicut ſanitas corporis: ut dicitur in 7. Phyſ. (text. 1.) † unde virtus *quædam ſanitas animæ eſſe videtur*: ut Tullius dicit in 4. de Tuſculanis qu. * paſſiones autem animæ dicuntur morbi quidam animæ: ut in eodem lib. Tull. dicit. † Sanitas autem non compatitur ſecum morbum. Ergo neque virtus compatitur ſecum animæ paſſionem.

† lib. 7. Phyſic. text. 17. * l. 4. in fol. 6. a princ. ſu. † l. 4. in fol. 3. à princ. & in ſequen.

¶ 3. Præterea, Virtus moralis requirit perfectum uſum rationis etiam in particularibus: ſed hic etiam impeditur per paſſiones: dicit enim Phil. in 6.* Ethic. (c. 5. ſive 6.) quod *delectationes corrumpunt exiſtimationem prudentiæ*: & Saluſtius dicit in Catilinario, † quod *non facile verum perſpicit animus: ubi illa officiunt*, ſcilicet animi paſſiones: virtus ergo moralis non poteſt eſſe cum paſſione.

* lib. 6. Eth. 1. 5. poſt med. tom. 5. † In narrat. Catil. initio. Caſo. ris ord. circa pr.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 14. de civit. Dei (cap. 9.) * *Si perverſa eſt voluntas, perverſos habebit hos motus* (ſcilicet paſſionum,) *ſi autem recta eſt, non ſolum inculpabiles, verumetiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit paſſiones, ſed poteſt eſſe cum ipſis.

* l. 14. de civ. Dei c. 9. to. 5.

CONCLUSIO.

Si paſſiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute eſſe nequeunt, ſic ut poſt deliberationem eis conſentiatur: ſi verò paſſiones dicantur quicunque motus appetitus ſenſitivi, ſic ſecundum quod ſunt à ratione ordinatæ, cum morali virtute eſſe poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuit diſcordia inter Stoicos & Peripateticos, ſicut Auguſt. dicit in 9. de civ. Dei. (cap. 4.) † Stoici enim poſuerunt, quod paſſiones animæ non poſſunt eſſe in ſapiente, ſive virtuoſo: Peripatetici verò quorum ſectam Ariſtot. inſtituit, ut Auguſt. dicit in 9. de civ. Dei (ut ſupra) * poſuerunt quòd paſſiones ſimul cum virtute morali eſſe poſſunt, ſed ad medium reductæ. Hæc autem diverſitas, ſicut Aug. ibidem dicit magis erat ſecundum verba, quàm ſecundum rerum ſententias. Quia enim Stoïci non diſtinguebant inter appetitum intellectivum, qui eſt voluntas, & inter appetitum ſenſitivum, qui per iraſcibilem & concupiſcibilem dividitur, non diſtinguebant in hoc paſſiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quòd paſſiones animæ ſint motus appetitus ſenſitivi; aliæ verò affectiones, quæ non ſunt paſſiones animæ, ſint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, ſicut Peripatetici diſtinxerunt: ſed ſolum quantum ad hoc, quod paſſiones eſſe dicebant quaſcunque affectiones rationi repugnantes, *quæ ſi ex deliberatione oriantur, in ſapiente* [ſeu virtuoſo] *eſſe non poſſunt*: † *ſi autem ſubito oriantur, hoc in ſapiente* [ſeu virtuoſo] *poteſt accidere eo quod animi viſa* [*quæ appellant* phantaſias] *non eſt in poteſtate noſtra utrum aliquando incidant animo, & cùm veniunt ex terribilibus rebus, neceſſe eſt ut ſapientis animum moveant, ita ut pauliſſer vel paveſcat metu, vel triſtitia contrahatur, tanquam his paſſionibus prævenientibus rationis officium: nec etiam approbat iſta eiſque conſentit*: ut Aug. narrat in 9. * de civ. Dei, ab Aul. Gell. † dictum [lib. 19. cap. 1.] Si igitur paſſiones dicantur inordinatæ affectiones, non poſſunt eſſe in virtuoſo, ita quod poſt deliberationem eis conſentiatur, ut Stoïci poſuerunt. Si vero paſſiones dicantur quicunque motus appetitus ſenſitivi, ſic poſſunt eſſe in virtuoſo, ſecundum quod ſunt à ratione ordinatæ. Unde Ariſt. dicit in 2. * Eth. [cap. 2. vel 3.] quod *non bene quidam determinant virtutes* impaſſibilitates quaſdam & quietes: *quoniam ſimpliciter dicunt: ſed deberent etiam dicere quod ſunt quietes à paſſionibus, quæ ſunt ut non oportet, & quando non oportet.*

† l. 9. de civ. Dei c. 4. to. 5. * eo. l. 9. c. 4. non procul à princ. to. 5.

† Loco mox. dicto ante med. ſup. * Vide Aul. Gell. l. 19. Noctium Atticarum c. 1. † l. 9. circa ante medium tom 5. * lib 2. Eth. c. 3. paulo ante me.

AD

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſ. exemplum illud inducit, ſicut & multa alia in libris Logicalibus, non ſecundum opinionem propriam, ſed ſecundum opinionem aliorum: hæc autem fuit opinio Stoïcorum, quod virtutes eſſent ſine paſſionibus animæ. Quam Philoſ. excludit in 2. * Ethic. (ut ſup.) dicens *virtutes non eſſe impaſſibilitates.* Poteſt tamen dici, quod cum dicitur, quod *mitis non patitur*, intelligendum eſt ſecundum paſſionem inordinatam.

* Lib. 2. Eth. c. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa, & omnes ſimiles quas Tullius * ad hoc inducit in lib. de Tuſculanis quæſtionibus, procedunt de paſſionibus ſecundum quod ſignificant inordinatas affectiones.

* lib. 4. fol. 3. à princ. lib. & ſeq.

Ad tertium dicendum, quòd paſſio præveniens judicium rationis, ſi in animo prævaleat, ut ei conſentiatur, impedit conſilium & judicium rationis; ſi verò ſequatur quaſi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

Articulus III.

Utrum virtus moralis poſſit eſſe cum triſtitia.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd virtus cum triſtitia eſſe non poſſit. Virtutes enim ſunt ſapientiæ effectus, ſecundum illud Sap. 8. *Sobrietatem & juſtitiam docet* (ſcilicet divina ſapientia) *prudentiam & virtutem: ſed ſapientia convictus non habet amaritudinem*, ut poſtea ſubditur: ergo nec virtutes cum triſtitia eſſe poſſunt.

2.2. q. 58. a. 5. & 4. & 2.2. q. 3. art. 4. q. 1. ad 3.

¶ 2. Præterea, Triſtitia eſt impedimentum operationis, ut patet per Philoſ. in 7. & 10. Eth. * ſed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti: ergo triſtitia repugnat virtuti.

* lib. 7. Ethic. c. ult. & 10. Eth. cap. 4. & 5.

¶ 3. Præterea, Triſtitia eſt quædam animæ ægritudo, ut Tullius eam vocat in 4. † de Tuſculanis quæſtionibus: (ut ſup.) ſed ægritudo animæ contrariatur virtuti quæ eſt bona animæ habitudo: ergo triſtitia contrariatur virtuti, nec poteſt ſimul eſſe cum ea.

† lib. 4. fol. 2. à princ. lib. & ſeq.

Sed contra eſt, quòd Chriſtus fuit perfectus virtute: ſed in eo fuit triſtitia. Dicit enim, ut habetur Matth. 29. *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem.* Ergo triſtitia poteſt eſſe cum virtute.

Conclusio.

Cum ſecundum virtutem homo rationi conformetur, triſtitia moderata de his quæ rationi repugnant, poteſt & debet cum virtute eſſe: ſed triſtiam de his quæ virtuti & rationi conveniunt, impoſſibile eſt cum virtute eſſe.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit 14. * de civit. Dei [cap. 8.] Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo ſapientis eſſe tres † *eupathias*, id eſt, tres *bonas paſſiones*: pro cupiditate ſcilicet *voluptatem* pro lætitia *gaudium*: pro metu *cautionem*, pro triſtitia verò negaverunt poſſe aliquid eſſe in animo ſapientis, duplici ratione.

* lib. 14. de civit. Dei c. 8. tom. 5.
† eupathias, Cicero e Stoicis, conſtantias appellat: lib. 4. Tuſc. quæſt. procul a princ. lib.

¶ *Primò* quidem, quia triſtitia eſt de malo, quod jam accidit, nullum autem malum exiſtimant poſſe accidere ſapienti: crediderunt enim quod ſicut ſolum hominis bonum eſt virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis ſunt, ita ſolum inhoneſtum eſt hominis malum, quod in virtuoſo eſſe non poteſt. Sed hoc irrationabiliter dicitur: cùm enim homo ſit ex anima & corpore compoſitus, id quod confert ad vitam corporis conſervandam, aliquod bonum hominis eſt, non tamen maximum, quia eo poteſt homo malè uti. Unde & malum huic bono contrarium in ſapiente eſſe poteſt, & triſtitiam moderatam inducere. Præterea, Etſi virtuoſus ſine gravi peccato eſſe poſſit, nullus tamen invenitur qui abſque levibus peccatis vitam ducat, ſecundum illud 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus.* Tertiò, quia virtuoſus etſi peccatum non habeat, fortè quandoque habuit, & de hoc laudabiliter dolet, ſecundum illud 2. ad Cor. 7. *Quæ ſecundum Deum triſtitia eſt, pœnitentiam in ſalutem ſtabilem operatur.* Quartò, quia poteſt etiam dolere laudabiliter de peccato alterius, unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias paſſiones ratione moderatas, compatitur etiam triſtitiam.

¶ *Secundò* movebantur ex hoc quod triſtitia eſt de præſenti malo, timor autem de malo futuro: ſicut delectatio de bono præſenti, deſiderium verò de bono futuro. Poteſt autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere deſideret, vel quod etiam malum futurum caveat: ſed quod malo præſenti animus hominis ſubſternatur, [quod fit per triſtitiam] omnino videtur contrarium rationi, unde cum virtute eſſe non poteſt. Sed hoc irrationabiliter dicitur: eſt enim aliquod malum quod poteſt eſſe virtuoſo præſens, ut dictum eſt [art. 2.] * quod quidem malum ratio deteſtatur. Unde appetitus ſenſitivus, in hoc ſequitur deteſtationem rationis quod de hujuſmodi malo triſtatur, moderatè tamen ſecundum rationis judicium: hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus ſenſitivus rationi conformetur, ut dictum eſt [art. 1.] * unde ad virtutem pertinet quod triſtetur moderatè in quibus triſtandũ eſt, ſicut etiam Philoſophus dicit in 2. † Eth. (cap. 2, vel 3, & ſequentibus) Et hoc etiam utile eſt ad fugiendum mala: ſicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter triſtiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum eſt: quod triſtitia de his, quæ conveniunt virtuti non poteſt ſimul eſſe cum virtute: quia virtus in propriis delectatur, ſed de his, quæ quocunque modo repugnant virtuti, virtus moderatè triſtatur.

* in præc. art.
* Art. 1. huius q.
† lib. 2. Eth. c. 6. 7. & 9.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate habetur, quod de ſapientia ſapiens non triſtetur: triſtatur tamen de his quæ ſunt impeditiva ſapientiæ; & ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum ſapientiæ eſſe poteſt, triſtitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quòd triſtitia impedit operationem de qua triſtamur, ſed adjuvat ad ea promptius exequenda, per quæ triſtitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quòd triſtitia immoderata eſt animæ ægritudo, triſtitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet, ſecundum ſtatum præſentis vitæ.

Articulus IV.

Utrum omnis virtus moralis ſit circa paſſiones.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd omnis virtus moralis ſit circa paſſiones. Dicit enim Philoſophus in 2. * Ethic. quod circa voluptates & triſtitias eſt moralis virtus: ſed delectatio & triſtitia ſunt paſſiones, ut ſupra dictum † eſt. Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

Inf. q. 60. a. 2. cor.
* lib. 2. Eth. c. 3.
† q. 31. a. 1. & qu. 35. a. 1.

¶ 2. Præterea, Rationale per participationem eſt ſubjectum moralium virtutum, ut dicitur in 1. * Ethic. ſed hujuſmodi pars animæ eſt in qua ſunt paſſiones, ut ſupra dictum † eſt: Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

* lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.
† qu. 22. art. 3.

¶ 3. Præterea, In omni virtute morali eſt invenire aliquam paſſionem, aut ergo omnes ſunt circa paſſiones, aut nulla: ſed aliquæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, ut dicitur in 3. * Ethic. ergo omnes virtutes morales ſunt circa paſſiones.

* lib. 3. Eth. c. 6. & 10.

Sed contra eſt, quòd juſtitia, quæ eſt virtus moralis, non eſt circa paſſiones, ut dicitur in 5. † Ethic.

† ex prioribus 4. capitulis dicitur.

Conclusio.

Cum virtutum moralium, quædam ipſas paſſiones ſeu motus appetitus ſenſitivi ordinent & moderentur; quædam ipſas voluntatis (quæ paſſionis ſubjectum non eſt) operationes: certum eſt non omnem virtutem moralem circa paſſiones eſſe.

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipſam in bonum rationis: eſt autem rationis bonum id quod eſt ſecundum rationem moderatum ſeu ordinatum: unde circa omne id quod contingit ratione ordinari & moderari, contingit eſſe virtutem moralem. Ratio autem ordinat non ſolum paſſiones appetitus ſenſitivi, ſed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui eſt voluntas, quæ non eſt ſubiectum paſſionis, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 22. & 23. art. 3.) & ideo non omnis virtus moralis eſt circa paſſiones, ſed quædam circa paſſiones, quædam circa operationes.

* qq. 22. & 23. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias ſicut circa propriam materiam, ſed ſicut circa aliquid conſequens ad proprium actum: omnis enim virtuoſus delectatur in actu virtutis, & triſtatur in contrario: unde Philoſoſ. * poſt præmiſſa verba ſubdit, quod *ſi virtutes ſunt circa actus & paſſiones, omnem autem paſſionem & omnem actum ſequitur delectatio & triſtitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes & triſtitias, ſcilicet, ſicut circa aliquid conſequens.*

* lib. 2. Eth. c. 3. non longè à princ.

Ad secundum dicendum, quòd rationale per participationem non ſolum eſt appetitus ſenſitivus qui eſt ſubjectum paſſionum, ſed etiam voluntas, in qua non ſunt paſſiones, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd in quibuſdam virtutibus ſunt paſſiones ſicut propria materia, in quibuſdam autem non: unde non eſt eadem ratione omnibus, ut infrà * oſtendetur.

* Ar. ſeq. & q. 60. ar. 2. Inf. q. 60. a. 2. cor.

Articulus V.

Utrum aliqua virtus moralis poſſit eſſe abſque paſſione.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod virtus moralis poſſit eſſe abſque paſſione: quanto enim virtus moralis eſt perfectior, tanto magis ſuperat paſſiones. Ergo in ſuo perfectiſſimo eſſe, eſt omnino abſque paſſionibus.

¶ 2. Præterea, Tunc unumquodque eſt perfectum quando eſt remotum à ſuo contrario, & ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed paſſiones inclinant ad peccatum quo virtuti contrariatur: unde Rom. 7. nominantur *paſſiones peccatorum.* Ergo perfecta virtus eſt omnino abſque paſſione.

¶ 3. Præterea, Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Aug. in lib. de moribus * Eccleſiæ: ſed Deus omnia operatur ſine paſſione. Ergo virtus perfectiſſima eſt abſque omni paſſione.

* cap. 6. tom. 1.

Sed contra eſt, quod *nullus eſt juſtus qui non gaudet juſta operatione*, ut dicitur in 1 Eth. [cap. 9. vel 8. * ſed gaudium eſt paſſio: ergo juſtitia non poteſt eſſe ſine paſſione, & multo minus aliæ virtutes.

* lib. 1. Eth. c. 8. non longè ante fin.

Conclusio.

Virtutes morales quæ non ſunt circa paſſiones, ſed circa operationes, poſſunt eſſe ſine paſſionibus, aliæ non poſſunt.

Respondeo dicendum, quod ſi paſſiones dicamus *inordinatas affectiones*, ſicut Stoici poſuerunt: ſic manifeſtum eſt, quod virtus perfecta eſt ſine paſſionibus: ſi verò paſſiones dicamus *omnes motus appetitus ſenſitivi*, ſic planum eſt quod virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones ſicut circa propriam materiam, ſine paſſionibus eſſe non poſſunt: cujus ratio eſt: quia ſecundum hoc ſequeretur quod virtus moralis faceret appetitum ſenſitivum omnino otioſum: non autem ad virtutem pertinet, quod ea quæ ſunt ſubjecta rationi, à propriis actibus vacent; ſed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo: Unde ſicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum ſenſitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non ſunt circa paſſiones, ſed circa operationes, poſſunt eſſe

ſine

Digitized by Google

ſine paſſionibus: & hujuſmodi virtus eſt juſtitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non eſt paſſio. Sed tamen ad actum juſtitiæ ſequitur gaudium, ad minus in voluntate quod non eſt paſſio: & ſi hoc gaudium multiplicetur per juſtitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia uſque ad appetitum ſenſitivum, ſecundum quod vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, ut ſuprà dictum eſt* (qu. 18. art. 2. qu. 24. art. 3. qu. 58. art. 2) & ſic per redundantiam hujuſmodi quanto magis fuerit perfecta, tanto magis paſſionem cauſat.

* qu. 17. a. 7. & q. 24. ar. 3. & q. præ. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus paſſiones inordinatas ſuperat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quòd paſſiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem ſi ſint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quòd bonum in unoquoque conſideratur ſecundum conditionem ſuæ naturæ: in Deo autem & Angelis non eſt appetitus ſenſitivus ſicut in homine. Et ideo bona operatio Dei & Angeli eſt omnino ſine paſſione, ſicut & ſine corpore: bona autem operatio hominis eſt cum paſſione, ſicut & cum corporis miniſterio.

QUÆSTIO LX.

De virtutum moralium ab invicem diſtinctione, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de diſtinctione virtutum moralium ab invicem.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum ſit tantum una virtus moralis.

¶ Secundò, utrum diſtinguantur virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, ab his quæ ſunt circa paſſiones.

¶ Tertiò, utrum circa operationes ſit una tantum moralis virtus.

¶ Quartò, utrum circa diverſas paſſiones ſint diverſæ morales virtutes.

¶ Quintò, utrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diverſa objecta paſſionum.

Articulus Primus.

Utrum ſit una tantum virtus moralis.

3. d. 15. q. 1. a. 1. q. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ſit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ eſt ſubjectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ eſt ſubjectum moralium virtutum ſed una eſt intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, ſcilicet prudentia: Ergo etiam una tantum eſt moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

¶ 2. Præterea, Habitus non diſtinguuntur ſecundum materialia objecta, ſed ſecundum formales rationes objectorum: formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, eſt una, ſcilicet modus rationis: ergo videtur quòd ſit una tantum moralis virtus.

* qu. 1. art. 3.

¶ 3. Præterea. Moralia recipiunt ſpeciem à fine, ut ſuprà* dictum eſt (qu. 1. art. 3.) ſed finis omnium virtutum moralium communis eſt unus, ſcilicet felicitas: proprii autem & propinqui ſunt infiniti, non ſunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod ſit una tantum.

* qu. 56. art. 2. † 1. part. q. 80. a. 2.

Sed contra eſt, quòd unus habitus non poteſt eſſe in diverſis potentiis, ut ſuprà dictum* eſt (qu. 58. art. 2.) ſed ſubjectum virtutum moralium eſt pars appetitiva animæ quæ per diverſas potentias diſtinguitur, ut in primo dictum † eſt. Ergo non poteſt eſſe una tantum virtus moralis.

Conclusio.

Cùm appetitivæ potentiæ (ad quam moralis virtus pertinet) objectum ſit bonum appetibile, quod non unius tantum eſt ſpeciei: etiam ipſas virtutes morales pro objectorum diverſitate plures eſſe oportet.

* qu. 58. art. 1.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum* eſt (qu. 58. art. 1.) virtutes morales ſunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem ſpecie differunt ſecundum ſpeciales differentias objectorum, ut ſuprà dictum* eſt (qu. 54. art. 2.) ſpecies autem objecti appetibilis ſicut & cujuſlibet rei attenditur ſecundum formam ſpecialem quæ eſt ab agente. Eſt autem conſiderandum, quod materia patientis ſe habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis ſecundum eandem rationem prout eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus univocis: & ſic neceſſe eſt, quod ſi agens eſt unum ſpecie, quod materia recipiat formam unius ſpeciei, ſicut ab igne non generatur univocè aliquid exiſtens in ſpecie ignis. Aliquando verò materia recipit formam ab agente non ſecundum eandem rationem prout eſt in agente, ſicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur à ſole: & tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente, non ſunt unius ſpeciei: ſed diverſificantur ſecundum diverſam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis: ſicut videmus quod ab una actione ſolis generantur per putrefactionem animalia diverſarum ſpecierum ſecundum diverſam proportionem materiæ. Manifeſtum eſt autem quod in moralibus ratio eſt ſicut imperans & movens; vis autem appetitiva ſicut imperata & mota: non autem appetitus recipit impreſſionem rationis quaſi univocè, quia non fit rationale per eſſentiam, ſed per participationem, ut dicitur in 1.* Ethicor. Unde appetibilia ſecundum motionem rationis conſtituuntur in diverſis ſpeciebus, ſecundum quod diverſimodè ſe habent ad rationem, & ita ſequitur quòd virtutes morales ſint diverſæ ſecundum ſpeciem, & non una tantum.

* lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum rationis eſt *verum*; eſt autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus quæ ſunt contingentia agibilia. Unde eſt una ſola virtus in eis dirigens, ſcilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis eſt bonum appetibile, cujus eſt diverſa ratio ſecundum diverſam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quòd illud formale eſt unum genere propter unitatem agentis: ſed diverſificatur ſpecie propter diverſas habitudines recipientium, ut ſuprà dictum* eſt.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd moralia non habent ſpeciem à fine ultimo, ſed à finibus proximis, qui quidem etſi infiniti ſint numero, non tamen infiniti ſunt ſpecie.

Articulus II.

Utrum virtutes morales quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab his, quæ ſunt circa paſſiones.

Ver. qu. 1. 13. cor.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales non diſtinguantur ab invicem per hoc, quod quædam ſunt circa operationes, quædam circa paſſiones. Dicit enim Philoſ. in 2.* Eth. quod *virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias optimorum operativa:* ſed voluptates & triſtitiæ ſunt paſſiones quædam, ut ſuprà dictum † eſt [qu. 31. & 35. art. 1.] Ergo eadem virtus quæ eſt circa paſſiones, eſt etiam circa operationes, utpote operativa exiſtens.

* lib. 2. Eth. c. 3. tom. 5. † qu. 31. art. 1. & q. 35 a. 1.

¶ 2. Præterea, Paſſiones ſunt principia exteriorum operationum, ſi ergo aliquæ virtutes rectificent paſſiones, oportet quod etiam per conſequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales ſunt circa paſſiones & operationes.

¶ 3. Præterea, Ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus ſenſitivus benè vel malè: ſed motus appetitus ſenſitivi ſunt paſſiones; ergo eædem virtutes quæ ſunt circa operationes, ſunt circa paſſiones.

Sed contra eſt, quòd Philoſ.* ponit juſtitiam circa operationes, temperantiam autem & fortitudinem & manſuetudinem circa paſſiones quaſdam.

* lib. 5. Ethic. in 4. prioribus cap. Et cap. Et 2. Eth. c. 3. & 7. tom. 6.

Conclusio.

Tametſi aliquæ ſint ex moralibus virtutibus circa operationes & paſſiones, ut earum productivæ: quæ tamen circa operationes ſunt, ab his quæ circa paſſiones verſantur ſecundum objectorum diverſitatem diſtinguuntur.

Respondeo dicendum, quòd operatio & paſſio dupliciter poteſt comparari ad virtutem. Uno modo ſicut effectus: & hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum eſt productiva, & delectationem aliquam vel triſtitiam quæ ſunt paſſiones, ut ſuprà dictum* eſt [qu. 59. art. 4. ad 1.] Alio modo poteſt comparari operatio ad virtutem moralem ſicut materia circa quam eſt. Et ſecundum hoc oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones, cujus ratio eſt, quia *bonum* & *malum* in quibuſdam operationibus attenditur ſecundum ſeipſas, qualitercunque homo afficiatur ad eas, inquantum ſcilicet bonum in eis, & malum accipitur ſecundum rationem commenſurationis ad alterum: & in talibus oportet quod ſit aliqua virtus directiva operationum ſecundum ſeipſas, ſicut ſunt emptio & venditio, & hujuſmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum: & propter hoc juſtitia & partes ejus propriè ſunt circa operationes ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam verò operationibus bonum & malum attenditur ſolum ſecundum commenſurationem ad operantem, & ideo oportet, in his bonum & malum conſiderari, ſecundum quod homo benè vel malè afficitur circa hujuſmodi, & propter hoc oportet quod virtutes in talibus ſint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ paſſiones, ſicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis hujuſmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ ſunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi paſſionem, & tunc inquantum corrumpitur commenſuratio exterioris operationis, eſt corruptio juſtitiæ: inquantum autem corrumpitur commenſuratio interiorum paſſionum, eſt corruptio alicujus alterius virtutis: ſicut cùm propter iram aliquis alium percutit, in ipſa percuſſione indebita corrumpitur juſtitia: in immoderantia verò iræ corrumpitur manſuetudo, & idem patet in aliis.

* qu. 59. a. 4. ad 1.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, ſecundum quod eſt effectus virtutis, aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio & paſſio: ſed in quibuſdam virtus eſt principaliter circa operationem, in quibuſdam circa paſſionem ratione prædicta.*

* In iſto art.

Articulus III.

Utrum circa operationes ſit tantum una virtus moralis.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd ſit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad juſtitiam pertinere: ſed juſtitia eſt una virtus. Ergo una ſola virtus eſt circa operationes.

¶ 2. Præterea, Operationes maximè differentes eſſe videntur quæ ordinantur ad bonum unius, & quæ ordinantur ad bonum multitudinis: ſed iſta diverſitas non diverſificat virtutes morales. Dicit enim Philoſ. in 5.* Ethic. [cap. 1.] quod *juſtitia legalis quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non eſt alia à virtute quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, niſi ſecundum rationem.* Ergo diverſitas operationum non cauſat diverſitatem virtutum moralium.

* lib. 5. Ethic. 1. circa ſin. principii tom. 5.

¶ 3. Præterea, Si ſunt diverſæ virtutes morales circa diverſas operationes, oporteret quòd ſecundum diverſitatem operationum eſſet diverſitas virtutum moralium; ſed hoc patet eſſe falſum: nam ad juſtitiam pertinet in diverſis generibus commutationum rectitudinem

Digitized by Google

dinem ſtatuere, & etiam in diſtributionibus, ut patet in 5. * Ethic. non ergo diverſæ virtutes ſunt diverſarum operationum.

Sed contra eſt, quod religio eſt alia virtus à pietate, quarum tamen utraque eſt circa operationes quaſdam.

Conclusio.

Licet virtutes morales quæ circa operationes ſunt, in quadam generali ratione juſtitiæ conveniant, tamen ſecundum ſpeciales diverſas rationes ſunt diſtinguendæ plures ſpecies.

Respondeo dicendum, quòd omnes virtutes morales quæ ſunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione juſtitiæ, quæ attenditur ſecundum debitum ad alterum: diſtinguuntur autem ſecundum diverſas ſpeciales rationes. Cujus ratio eſt, quia in operationibus exterioribus ordo rationis inſtituitur, ſicut dictum * eſt, non ſecundum proportionem ad affectionem hominis, ſecundum ipſam convenientiam rei in ſeipſo, ſecundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo conſtituitur ratio juſtitiæ. Ad juſtitiam etiam pertinere videtur, ut quis debitum reddat, unde omnes hujuſmodi virtutes, quæ ſunt circa operationes, habent aliquo modo rationem juſtitiæ: ſed debitum non eſt unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid æquali, aliter ſuperiori, aliter minori, & aliter ex pacto, vel ex promiſſo, vel ex beneficio ſuſcepto: & ſecundum has diverſas rationes debiti ſumuntur diverſæ virtutes, putà, *religio eſt per quam redditur debitum Deo, pietas eſt per quam redditur debitum parentibus vel patriæ, gratia eſt per quam redditur debitum benefactoribus: & ſic de aliis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd juſtitia propriè dicta eſt una ſpecialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod ſecundum æquivalentiam poteſt reſtitui: dicitur tamen & ampliato nomine *juſtitia* ſecundum quamcumque debiti redditionem, & ſic non eſt una ſpecialis virtus.

Ad secundum dicendum, quòd juſtitia quæ intendit bonum commune, eſt alia virtus à juſtitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus: unde & jus commune diſtinguitur à jure privato. Et Tullius (de Rhetorica inventione lib. 2.) * ponit unam ſpecialem virtutem, *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ: ſed juſtitia ordinans hominem ad bonum commune eſt generalis per imperium: quia omnes actus virtutum ordinat ad finem ſuum, ſcilicet ad bonum commune; virtus autem ſecundum quod à tali juſtitia imperatur, etiam *juſtitia* nomen accipit: & ſic virtus à juſtitia legali non differt niſi ratione, ſicut ſola ratione differt virtus operans ſecundum ſeipſam, & virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus operationibus ad juſtitiam ſpecialem pertinentibus eſt eadem ratio debiti, & ideo eſt eadem virtus juſtitiæ, præcipuè quantum ad commutationes; fortè enim diſtributiva eſt alterius ſpeciei à commutativa. Sed de hoc infrà * quæretur (in 2. 2. qu. 61. art. 2.)

Articulus IV.

Utrum circa diverſas paſſiones diverſæ ſint virtutes morales.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd circa diverſas paſſiones non ſint diverſæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio & fine, unus eſt habitus: ſicut patet maximè in ſcientiis: ſed omnium paſſionũ unum eſt principium ſcilicet amor, & omnes ad eumdem finem terminantur, ſcilicet delectationem, vel triſtitiam, ut ſuprà habitum * eſt (qu. 26. art. 1. & 2.) Ergo circa omnes paſſiones eſt una tantum moralis virtus.

¶ 2. Præterea, Si circa diverſas paſſiones eſſent diverſæ virtutes morales, ſequeretur quod tot eſſent virtutes morales, quot paſſiones; ſed hoc patet eſſe falſum, quia circa oppoſitas paſſiones eſt una & eadem virtus moralis, ſicut fortitudo circa timores & audacias; temperantia *circa delectationes* & triſtitias. Non ergo oportet, ut circa diverſas operationes ſint diverſæ virtutes morales.

¶ 3. Præterea, Amor, concupiſcentia & delectatio ſunt paſſiones ſpecie differentes, ut ſuprà habitum * eſt: ſed circa omnes has eſt una virtus ſcilicet temperantia. Ergo virtutes morales non ſunt diverſæ circa diverſas paſſiones.

Sed contra eſt, quòd fortitudo eſt *circa timores & audacias*, temperantia *circa concupiſcentias*, manſuetudo *circa iras*, ut dicitur in 3. & 4. Ethic. *

Conclusio.

Impoſſibile eſt unam & eandem virtutem moralem eſſe circa omnes paſſiones, quamvis circa paſſiones contrarias eandem contingat virtutem eſſe.

Respondeo dicendum, quòd non poteſt dici quod circa omnes paſſiones ſit una ſola virtus moralis. Sunt enim quædam paſſiones ad diverſas potentias pertinentes: aliæ namque pertinẽt ad iraſcibilem, aliæ ad concupiſcibilem, ut ſuprà dictum * eſt (q. 23. art. 1.) Nec tamen oportet quod omnis diverſitas paſſionum ſufficiat ad virtutes morales diverſificandas. *Primò* quidem, quia quædã paſſiones ſunt quæ ſibi opponuntur ſecundum contrarietatem, ſicut gaudium & triſtitia, timor & audacia, & alia hujuſmodi, & circa hujuſmodi paſſiones ſic oppoſitas oportet eſſe unam & eandem virtutem: cùm enim virtus moralis in quadam medietate conſiſtat, medium in contrariis paſſionibus ſecundum eandem rationem inſtituitur; ſicut & in naturalibus idem eſt medium inter contraria, ut inter album & nigrum. *Secundò*, quia diverſæ paſſiones inveniuntur ſecundũ eundem modum rationi repugnantes: putà ſecundum impulſum ad id quod eſt contra rationem, vel ſecundum retractionem ab eo quod eſt ſecundum rationem: & ideo diverſæ paſſiones concupiſcibilis non pertinent ad diverſas virtutes morales, quia earum motus ſecundum quendam ordinem ſe invicem conſequuntur, utpotè ad idem ordinati, ſcilicet ad conſequendum bonum, vel ad fugiendum malum: ſicut ex amore procedit concupiſcentia & ex concupiſcentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio eſt de oppoſitis: quia ex odio ſequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad triſtitiam. Sed paſſiones iraſcibilis non ſunt unius ordinis, ſed ad diverſa ordinantur: nam *audacia & timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum: *ſpes & deſperatio* ad aliquod bonum arduum: *ira* autem ad ſuperandum aliquod contrarium; quod nocumentum intulit. Et ideo circa has paſſiones diverſæ virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa paſſiones concupiſcibilis, *fortitudo* circa timores & audacias, *magnanimitas* circa ſpem & deſperationem, *manſuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes paſſiones conveniunt in uno principio & fine communi, non autem in uno proprio principio ſeu fine. Unde hoc non ſufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut in naturalibus idem eſt principium, quo receditur ab uno principio, & acceditur ad aliud, & in rationalibus eſt eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi conſentit, eſt eadem contrariorum paſſionum.

Ad tertium dicendum, quòd illæ tres paſſiones ad idem objectum ordinantur ſecundum quendam ordinem, ut dictum * eſt, & ideo ad eandem virtutem moralem pertinent. *In cor. art.*

Articulus V.

Utrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diverſa objecta paſſionum.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod virtutes morales non diſtinguantur ſecundum objecta paſſionum, ſicut enim ſunt objecta paſſionum, ita ſunt objecta operationum: ſed virtutes morales quæ ſunt circa operationes non diſtinguuntur ſecundum objecta operationum: ad eandem enim virtutem juſtitiæ pertinet emere vel vendere domum, & equum: ergo etiam nec virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones, diverſificantur per objecta paſſionum.

¶ 2. Præterea, Paſſiones ſunt quidam actus vel motus appetitus ſenſitivi; ſed major diverſitas requiritur ad diverſitatem habituum, quàm ad diverſitatem actuum. Diverſa igitur objecta quæ non diverſificant ſpeciem paſſionis, non diverſificabunt ſpeciem virtutis moralis ita ſcilicet quòd de omnibus delectationibus erit una virtus moralis. Et ſimiliter eſt de aliis.

¶ 3. Præterea, *Magis* & *minus* non diverſificant ſpeciem: ſed diverſa delectabilia non differunt niſi ſecundum *magis* & *minus*. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam ſpeciem virtutis, & eadem ratione omnia terribilia, & ſimiliter de aliis. Non ergo virtus moralis diſtinguitur ſecundum objecta paſſionum.

¶ 4. Præterea, Sicut virtus, eſt operativa boni, ita & impeditiva mali: ſed circa concupiſcentias bonorum ſunt diverſæ virtutes. Sicut *temperantia* circa concupiſcentias delectationum tactus, & *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent eſſe diverſæ virtutes.

Sed contra eſt, quòd *caſtitas* eſt circa delectabilia venereorum, *abſtinentia* verò eſt circa delectabilia ciborum, & *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

Conclusio.

Cùm ex ratione perfectio virtutis dependeat, rectè ſecundum objecta paſſionum prout diverſimodè ad rationem comparatur, diverſa virtutum moralium ſpecies diſtinguuntur.

Respondeo dicendum, quòd perfectio virtutis ex ratione dependet: perfectio autem paſſionis ex ipſo appetitu ſenſitivo: unde oportet quod virtutes diverſificentur ſecundum ordinem ad rationem; paſſiones autem ſecundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur paſſionum ſecundum quod diverſimodè ordinantur ad appetitum ſenſitivum, cauſant diverſas paſſionum ſpecies; ſecundum verò quod comparantur ad rationem, cauſant diverſas ſpecies virtutum. Non eſt autem idem motus rationis & appetitus ſenſitivi. Ude nihil prohibet aliquam differentiam objectorum cauſare diverſitatem paſſionum, quæ non cauſat diverſitatem virtutum; ſicut quando una virtus eſt circa multas paſſiones, ut dictum * eſt: & aliquam etiam differentiam objectorum cauſare diverſitatem virtutum, quæ non cauſat diverſitatem paſſionum, cùm circa unam paſſionem putà delectationem, diverſæ virtutes ordinentur. Et quia diverſæ paſſiones ad diverſas potentias pertinentes ſemper pertinent ad diverſas virtutes, ut dictum (art. 4.) * eſt: ideo diverſitas objectorum quæ reſpicit diverſitatem potentiarum, ſemper diverſificat ſpecies virtutum, putà quod aliquid ſit bonum abſolutè, & aliquid bonum cum aliqua arduitate, & quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, & etiam ſe ad exteriora extendit, ideo etiam ſecundum quod unum objectum paſſionis apprehenditur ſenſu vel imaginatione, aut etiam ratione, & ſecundum etiam quod pertinet ad animam, corpus vel exteriores res: diverſam habitudinem habet ad rationem, & per conſequens natum eſt diverſificare virtutes. Bonum igitur hominis quod eſt objectum amoris, concupiſcentiæ & delectationis, poteſt accipi vel ad ſenſum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehenſionem: & hoc ſive ordinetur ad bonum hominis in ſeipſo, vel quantum ad

art. præ.

Art. 1. & 4. hujus q.

corpus,

Digitized by Google

corpus, vel quantum ad animam ſive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios: & omnis talis diverſitas propter diverſum ordinem ad rationem diverſificat virtutem. Si igitur ſic conſideretur aliquod bonum, ſiquidem ſit per ſenſum tactus apprehenſum, & ad conſiſtentiam humanæ vitæ pertinens in individuo, vel in ſpecie (ſicut ſunt delectabilia ciborum & venereorum) erit pertinens ad virtutem temperantiæ: delectationes autem aliorum ſenſuum cùm non ſint vehementes, non præſtant aliquam difficultatem rationi: & ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ eſt circa difficile, ſicut & ars, ut dicitur in 2.* Ethic. bonum autem non ſenſu, ſed interiori virtute apprehenſum, ad ipſum hominem pertinens ſecundum ſeipſum, eſt ſicut pecunia & honor; quorum pecunia ordinabilis eſt de ſe ad bonum corporis, honor autem conſiſtit in apprehenſione animæ: & hæc quidem bona conſiderari poſſunt vel abſolutè ſecundum quod pertinent ad concupiſcibilem; vel cum arduitate quadam, ſecundum quod pertinent ad iraſcibilem. Quæ quidem diſtinctio non habet locum in bonis, quæ delectant tactum, quia hujuſmodi ſunt quædam infima, & competunt homini ſecundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ abſolutè ſumptum, ſecundum quòd eſt objectum concupiſcentiæ vel delectationis aut amoris, eſt *liberalitas*: circa bonum autem hujuſmodi cum arduitate ſumptum, ſecundum quod eſt objectum ſpei, eſt *magnificentia*. Circa bonum verò quod eſt honor, ſi quidem ſit abſolutè ſumptum ſecundum quod eſt objectum amoris, ſic eſt quædam virtus quæ vocatur *philotimia*, id eſt, *amor honoris*: ſi verò cum arduitate conſideretur, ſecundum quod eſt objectum ſpei, ſic eſt *magnanimitas*. Unde *liberalitas* & *philotimia* videntur eſſe in concupiſcibili, *magnificentia* verò & *magnanimitas* in iraſcibili. Bonum verò hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere: ſed accipitur ut abſolutè ſumptum, prout eſt objectum paſſionum concupiſcibilis, quod quidem bonum poteſt eſſe alicui delectabile ſecundum quod præbet ſe alteri, vel in his quæ ſeriò fiunt, id eſt, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo, id eſt, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo ſe habent ad rationem ſicut prima. In ſeriis autem ſe exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modò, delectabilem deſcendentibus verbis & factis: & hoc pertinet ad quandam virtutem, quam Ariſt.* nominat *amicitiam*, & poteſt dici *affabilitas*. Alio modo præbet ſe aliquis alteri, ut manifeſtum, per dicta & facta: & hoc pertinet ad illam virtutem, quam nominat *veritatem*. Manifeſtatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, & ſeria quam iocoſa, unde & circa delectationes ludorum eſt alia virtus quam Philoſophus* *eutrapeliam* nominat. Sic igitur patet, quod ſecundum Ariſt. † ſunt decem virtutes morales circa paſſiones, ſcilicet *fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, manſuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia*, & diſtinguuntur ſecundum diverſas materias, vel ſecundum diverſas paſſiones, vel ſecundum diverſa objecta. Si igitur addatur *iuſtitia*, quæ eſt circa operationes, erunt omnes undecim.

(* lib. 2. Eth. c. 3. ad finem, tom. 5. — * Lib. 2. Eth. c. 6. tom. 5. — * lib 4. Eth. c. 8. tom. 5. — † lib 2. Eth. c. 7. & lib. 4. Ethic. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia objecta ejuſdem operationis ſecundum ſpeciem, eandem habitudinem habent ad rationem: non autem omnia objecta ejuſdem paſſionis ſecundum ſpeciem; quia operationes non repugnant rationi ſicut paſſiones.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratione diverſificantur paſſiones, & alia virtutes, ſicut dictum * eſt.

(* In cor. a. 1.)

Ad tertium dicendum, quòd *magis* & *minus* non diverſificant ſpeciem, niſi propter diverſam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quòd bonum fortius eſt ad movendum quàm malum: quia *malum non agit niſi virtute boni*, ut Dion. dicit 4. c.* de div. nom. unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, niſi ſit excellens: quod videtur eſſe unum in uno genere paſſionis. Unde circa iras non ponitur niſi una virtus, ſcilicet *manſuetudo*; & ſimiliter circa audacias una ſola, ſcilicet *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem; etiam ſi non ſit excellens in genere talis paſſionis; & ideo circa concupiſcentias ponuntur diverſæ virtutes morales, ut dictum * eſt.

(* c. 4. p. 4. inter pr. & med. — * In cor. art.)

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de virtutibus cardinalibus. Et circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum virtutes morales debeant dici *cardinales*, vel *principales*.

¶ Secundò, de numero earum,

¶ Tertiò, quæ ſint.

¶ Quartò, utrum differant ab invicem.

¶ Quintò, utrum dividantur convenienter in virtutes *politicas*, & *purgatorias*, & *purgati animi*, & *exemplares*.

(Inf. q. 69. ar. 4 cor. & 3. d. 33. qu. 2. & verit. q. 1. a. 12. ad 24. & q. 5. ar. 1. ad 2. a. & 11. — * in poſt. præd. de Simult. tom. 1.)

Articulus primus.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, *vel* principales.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales non debeant dici *cardinales* ſeu *principales*. Quæ enim ex oppoſito dividuntur, ſunt ſimul natura, ut dicitur in * Prædicamentis (cap. *ſimul*) & ſic unum non eſt altero principalius: ſed omnes virtutes ex oppoſito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici *principales*.

¶ 2. Præterea, *Finis principalior eſt his quæ ſunt ad finem*: ſed virtutes theologicæ ſunt circa finem; virtutes autem morales ſunt circa ea quæ ſunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici *principales* ſeu *cardinales*, ſed magis theologicæ.

¶ 3. Præterea, Principalius eſt quod eſt per eſſentiam, quàm quod eſt per participationem: ſed virtutes intellectuales pertinẽt ad rationale per eſſentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut ſuprà dictum * eſt (q. 58. a. 2.) ergo virtutes morales non ſunt principales, ſed magis virtutes intellectuales.

(* q. 58. a. 3.)

Sed contra eſt, quod Ambr. † dicit ſuper Lucam, exponens illud, *Beati pauperes ſpiritu* (cap. 6.) *Scimus virtutes eſſe quatuor cardinales, ſcilicet, temperantiam, iuſtitiam, prudentiam, fortitudinem*. Hæ autem ſunt virtutes morales. Ergo virtutes morales ſunt cardinales.

(† lib. 5. in Lucam cap. 6. tom. 5.)

Conclusio.

Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem ſola contineant, ſolæ cardinales, ſeu principales dicuntur.

Respondeo dicendum, quòd cũ ſimpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana: virtus autẽ humana (ut ſupra dictum eſt q. 56. a. 3.) ſecundum perfectam rationẽ virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus. Hujuſmodi enim virtus non ſolum facit facultatem bene agendi, ſed ipſum etiam uſum boni operis cauſat. Sed ſecundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia ſolum facit facultatem bene agendi, non autem cauſat boni operis uſum. Conſtat autem quòd perfectum eſt principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur *principales*. Hujuſmodi autem ſunt virtutes morales & inter intellectuales ſola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis eſt ſecundum materiam, ut ex ſupradictis * patet (qu. 58. art. 3. ad 1.) Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur *principales*, ſeu *cardinales*.

(* q. 56. art. 3. — * q. 58. art. 3. ad 1. & q. 57. a. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quòd quando genus univocum dividitur in ſuas ſpecies, tunc partes diviſionis ex æquo ſe habent ſecundum rationem generis, licet ſecundum naturam rei una ſpecies ſit principalior & perfectior alia: ſicut homo aliis animalibus. Sed quãdo eſt diviſio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus ſecundum *prius* & *poſterius*, tunc nihil prohibet unum eſſe principalius altero, etiam ſecundum communem rationem; ſicut ſubſtantia principalius dicitur ens quam accidens, & talis eſt diviſio virtutum in diverſa genera virtutum, eo quod bonum rationis non ſecundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes theologicæ ſunt ſuprà hominem, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 58. art. 3. ad 3.) Unde non propriè dicuntur virtutes *humanæ*, ſed *ſuperhumanæ* vel *divinæ*.

(* q. 58. a. 3. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quòd aliæ virtutes intellectuales à prudentia, etſi ſint principaliores, quàm morales, quantum ad ſubjectum: non tamen ſunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ reſpicit bonum, quod eſt objectum appetitus.

Articulus II.

[Utrùm] ſint quatuor virtutes cardinales.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur, quòd non ſint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim eſt directiva aliarum virtutum moralium, ut ex ſupradictis * patet (q. 57. a. 4.) ſed id quod eſt directivum aliorum principalius eſt. Ergo prudentia ſola eſt virtus principalis.

(Inf. q. 66. art. 4. & 3. d. 33. q. 1. a. 4. — * q. 57. a. 4.)

¶ 2. Præterea, Virtutes principales ſunt aliquo modo morales: ſed *ad operationes morales ordinamur per rationem practicam & appetitum rectum*, ut dicitur in 6. † Ethic. (c. 2.) Ergo ſolæ duæ virtutes *cardinales* ſunt.

(† lib. 6. Ethic. c. 2. tom. 5.)

¶ 3. Præterea, Inter alias etiam virtutes una eſt principalior altera: ſed ad hoc, quod virtus dicatur *principalis*, non requiritur quod ſit principalis reſpectu omnium, ſed reſpectu quarundam: ergo videtur quod ſint multo plures principales virtutes.

Sed contra eſt, quòd Gregor. dicit in 2.* Moral. quod *in quatuor virtutibus tota boni operis ſtructura conſurgit*.

(* lib. 2. Moral. c. 36. circa princ.)

Conclusio.

Quatuor ſunt virtutes morales principales, *ſeu* cardinales, *ſive principia earum formalia, ſive ſubjecta conſiderentur, prudentia ſcilicet, iuſtitia, temperantia, & fortitudo.*

Respondeo dicendum, quòd numerus aliquorum accipi poteſt aut ſecundum principia formalia, aut ſecundum ſubjecta, & utroque modo inveniuntur quatuor *cardinales* virtutes; principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, eſt rationis bonum; quod quidem dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum quod in ipſa conſideratione rationis conſiſtit, & ſic erit una virtus *principalis*, quæ dicitur *prudentia*: Alio modo, ſecundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; & hoc vel circa operationes, & ſic eſt *iuſtitia*: vel circa paſſiones, & ſic neceſſe eſt eſſe duas virtutes: ordinem enim rationis neceſſe eſt opponere circa paſſiones, cõſiderata repugnantia ipſarum ad rationem, quæ quidem poteſt eſſe dupliciter: Uno modo ſecundum quod paſſio impellit ad aliquid contrarium rationi, & ſic neceſſe eſt quod paſſio reprimatur, & ab hoc denominatur *temperantia*. Alio modo ſecundum quod paſſio retrahit ab eo quod ratio dictat, ſicut timor periculorum vel laborum. Et ſic neceſſe eſt quod homo firmetur, in eo quod eſt rationis ne recedat; & ab hoc denominatur *fortitudo*. Et ſimiliter ſecundum ſubjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur ſubjectum huius virtutis, de qua nũc loquimur, ſcilicet *rationale per eſſentiam*, quod prudentia perficit, & *rationale per participationem*, quod dividitur in tria, id eſt, in *volunta-*

tem,

tur, quæ eſt ſubjectum juſtitiæ, & in *concupiſcibilem*, quæ eſt ſubjectum temperantiæ, & in *iraſcibilem*, quæ eſt ſubjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia eſt ſimpliciter principalior omnibus, ſed aliæ ponuntur principales unaquæque in ſuo genere.

Ad secundum dicendum, quòd rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum * eſt.

** In iſto art.*

Ad tertium dicendum, quòd omnes aliæ virtutes quarum una eſt principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, & quantum ad ſubjectum, & quantum ad rationes formales.

Articulus III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quàm iſtæ.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam iſtæ. Id enim quod eſt maximum in unoquoque genere, videtur eſſe principalius: ſed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. * Eth. Ergo magnanimitas maximè debet dici *principalis* virtus.

§. 2. Præterea, Illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur eſſe maximè principalis virtus; ſed humilitas eſt hujuſmodi: dicit enim Greg. † quod *qui cæteras virtutes ſine humilitate congregat, quaſi paleas in ventum portat:* Ergo humilitas videtur eſſe maximè principalis.

§. 3. Præterea, Illud videtur eſſe maximè principale quod eſt perfectiſſimum; ſed hoc pertinet ad patientiam, ſecundum illud Iacob. 1. *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

*a priori. & poſter. & locis ibi notatis & 3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 4. * lib. 4. Ethic. 3. † Hom. 7. in Evang. in fin. ubi & in Pſalm. 3. pœnit. * lib. 2. de invent. à med.*

Sed contra eſt, quòd Tullius * in ſua Rhetorica ad has quatuor omnes alias reducit.

Conclusio.

Solæ quatuor virtutes morales, juſtitia videlicet, temperantia, prudentia, & fortitudo Cardinales & principales *omnium ſunt, tam propter earum ſupra alias generalitatem, quàm propter materiæ principalitatem.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (art. 2.) hujuſmodi quatuor virtutes Cardinales accipiuntur ſecundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel paſſionibus principaliter invenitur, ſicut bonum conſiſtens in conſideratione rationis, principaliter invenitur in ipſo rationis imperio, non autem in conſilio, neque in judicio, ut dictum * eſt. (q. 57. art. 5.) Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus ſecundum rationem recti & debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel diſtributionibus, quæ ſunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænandi paſſiones principaliter invenitur in paſſionibus, quas maximè difficile eſt reprimere, ſcilicet in delectationibus tactus: bonum autem firmitatis ad ſtandum in bono rationis contra impetum paſſionum præcipuè invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum eſt ſtare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter conſiderare poſſumus. Uno modo ſecundum communes rationes formales, & ſecundum hoc dicuntur *principales*, quaſi generales ad omnes virtutes; ut putà quod omnis virtus, quæ facit bonum, in conſideratione rationis, dicatur *prudentia*, & quod omnis virtus, quæ facit bonum debiti & recti in operationibus dicatur *juſtitia*; & omnis virtus quæ cohibet paſſiones & deprimit, dicatur *temperantia*; & omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quaſcunque paſſiones, dicatur *fortitudo*; & ſic multi loquuntur de iſtis virtutibus, tam ſacri Doctores, quàm etiam Philoſophi: & ſic aliæ virtutes ſub ipſis continentur, unde ceſſant omnes objectiones, alio verò modo poſſunt accipi, ſecundum quod iſtæ virtutes denominantur ab eo quod eſt præcipuum in unaquaque materia. Et ſic ſunt ſpeciales virtutes contra alias diviſæ, dicuntur tamen *principales* reſpectu aliarum propter principalitatem materiæ, putà quòd *prudentia* dicatur quæ præceptiva eſt: *juſtitia*, quæ eſt circa actiones debitas inter æquales: *temperantia*, quæ reprimit concupiſcentias delectationum tactus: *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis. Et ſic etiam ceſſant objectiones: quia aliæ virtutes poſſunt habere aliquas alias principalitates; ſed iſtæ dicuntur *principales* ratione materiæ, ut ſuprà dictum † eſt.

** 2. præc. * qu. 57. art. 5. † in iſto art. ad 1. q. 66. a. 1. cor. & 1. 2. q. 123. a. 2. & 11. co. 2. q. 149. a. 2. & 1. & 3. d. 33. q. 1. a. 1. q. 13. & vir. q. 1. a. 12. ad 23. & 26. & 1. lib. 2. de Ethic. l. 16. 1. & 3.*

Articulus IV.

Utrum quatuor virtutes Cardinales differant ab invicem.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd quatuor prædictæ virtutes non ſint diverſæ virtutes & ab invicem diſtinctæ. Dicit enim Greg. * in 22. Moral. *Prudentia vera non eſt, quæ juſta, temperans & fortis non eſt: nec perfecta temperantia, quæ fortis, juſta & prudens non eſt: nec fortitudo integra, quæ prudens temperans & juſta non eſt: nec vera juſtitia, quæ prudens, fortis & temperans non eſt.* Hoc autem non contingeret, ſi prædictæ quatuor virtutes eſſent ab invicem diſtinctæ: diverſæ enim ſpecies ejuſdem generis non denominant ſe invicem. Ergo prædictæ virtutes non ſunt ab invicem diſtinctæ.

§. 2. Præterea, Eorum quæ ab invicem ſunt diſtincta, quod eſt unius, non attribuitur alteri: ſed illud quod eſt temperantiæ attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambr. † in 1. lib. de offic. *Iure ea fortitudo vocatur, quando unuſquiſque ſeipſum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantia etiam * dicit (cap. 22.) quòd *modum vel ordinem ſervat omnium, quæ vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quòd hujuſmodi virtutes non ſunt ab invicem diſtinctæ.

** lib. 22. mor. c. 1. à med. † lib. 1. cap. 35. paulo à princip. tom. 1. * Idem Ambroſ. ubi ſup. lib. 1. off. cap. 43. † 4. 1. lib. c. 4. tom. 5.*

§. 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethic. † quòd ad virtutem

hæc requiruntur. *Primum quidem ſi ſciens, deinde ſi eligens, & ſi eligens propter hoc: tertium autem ſi firmè & immobiliter habeat ſe & operetur:* ſed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ eſt *recta ratio agibilium*. Secundum, ſcilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex paſſione, ſed ex electione agat, paſſionibus refrænatis. Tertium, ut *aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad juſtitiam pertinere: aliud, ſcilicet *firmitas & immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum eſt generalis ad omnes virtutes. Ergo non diſtinguuntur ab invicem.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in lib. * de moribus Eccleſiæ (cap. 16.) quod *quadripartita dicitur virtus ex ipſius amoris vario quodam affectu*, & ſubjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes ſunt ab invicem diſtinctæ.

** lib. 1. cap. 15. tom. 1.*

Conclusio.

Quatuor virtutes Cardinales, ſecundum quod earum unaquæque ad ſpecialem materiam determinatur, ab invicem ſunt diſtinctæ.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (art. 3.) prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diverſis accipiuntur: quidam enim accipiunt eas prout ſignificant quaſdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita ſcilicet quod *prudentia* nihil aliud ſit, quam quædam rectitudo diſcretionis in quibuſque actibus, vel materiis: *juſtitia* verò ſit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacunque materia: *temperantia* verò ſit quædam diſpoſitio animi, quæ modum quibuſcunque paſſionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur: *fortitudo* verò ſit quædam diſpoſitio animæ, per quam firmetur in eo, quod eſt ſecundum rationem contra quoſcunque impetus paſſionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor ſic diſtincta non important diverſitatem habituum virtuoſorum quantum ad juſtitiam, temperantiam, & fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod eſt habitus convenit quædam firmitas ut à contrario non moveatur, quod dictum eſt ad fortitudinem pertinere: ex hoc verò, quod eſt virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio *recti* vel *debiti*; quod dicebatur ad juſtitiam pertinere: in hoc verò, quòd eſt virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus ſervet, & ultra ſe non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam: ſolum autem hoc quod eſt diſcretionem habere (quod attribuebatur prudentiæ) videtur diſtingui ab aliis tribus, inquantum hoc eſt ipſius rationis per eſſentiam: alia verò tria important quandam participationem rationis per modum applicationis cujuſdam ad paſſiones vel operationes. Sic igitur ſecundum prædicta, prudentia quidem eſſet virtus diſtincta ab aliis tribus: ſed aliæ tres non eſſent virtutes diſtinctæ ab invicem. Manifeſtum eſt enim quod una & eadem virtus, & eſt habitus & virtus, & eſt moralis. Alij verò & melius accipiunt has quatuor virtutes ſecundum quod determinantur ad materias ſpeciales: unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut ſuprà dictum eſt (art. 3.) * & ſecundum hoc manifeſtum eſt, quòd prædictæ virtutes ſunt diverſi habitus ſecundum diverſitatem objectorum diſtincti.

** a. præc. * a. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Greg. † loquitur de prædictis quatuor virtutibus ſecundum primam acceptionem. Vel poteſt dici, quod iſtæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam, id enim quod eſt prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum à prudentia diriguntur; unaquæque verò aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui poteſt quod difficilius eſt, poteſt & quod minus eſt difficile; unde qui poteſt refrænare concupiſcentias delectabilium ſecundum tactum, ne modum excedant, quod eſt difficillimum; ex hoc ipſo redditur habilior ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod eſt longè facilius, & ſecundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum ſcilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod eſt difficillimum; eſt habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum, quia, ut dicit Tullius * in 1. de offic. (cap. 13.) *Non eſt conſentaneum, ut qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec, qui invictum ſe à labore præſtiterit, vinci à voluptate.* Et per hoc etiam patet reſponſio

Ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum ſervat, & fortitudo contra illecebras voluptatum animum ſervat inflexum, vel inquantum eſſe virtutes denominant quaſdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam †.

Ad tertium dicendum, quòd illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philoſophus *, non ſunt propriæ prædictis virtutibus, ſed poſſunt eis appropriari ſecundum modum iam † dictum.

*† loco cit. in arg. 2. * lib. 1. c. cujus initium eſt, Vera magnanimitas in prælio periſſimum ſita. † In præc. ſolut. * lib. 2. Eth. c. 4. tom. 5. † In cor. art. 3. d. 33. q. 1. a. 4. ad 2. & d. 34. q. 1. a. 1. arg. 9. & ad ejus ſol. & virt. q. 26. a. 8. ad 2. & ver. q. 5. a. 2. ad 7. * lib. 1. in cap. 8. poſt med. † lib. 10. Eth. 6. 8.*

Articulus V.

Utrum virtutes Cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi & exemplares.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter hujuſmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares, purgati animi, purgatorias & politicas*. Ut enim Macrobius * dicit in 1. ſuper ſomnium Scipionis (c. 8.) *virtutes exemplares ſunt quæ in ipſa divina mente conſiſtunt:* ſed Philoſ. in 10. † Ethic. dicit quod *ridiculum eſt Deo juſtitiam, fortitudinem, temperantiam, &*

pruden-

Digitized by Google

his quæ per hominem fiunt, principalis actus eſt præcipere: ad quem alii ordinantur; & ideo virtuti quæ eſt bene præceptiva, ſcilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam ſecundariæ, *eubulia*, quæ eſt bene conſiliativa, & *ſyneſis* & *gnome*, quæ ſunt partes judicativæ, de quarum diſtinctione dicetur (ad 3.) †

† Ad 3. arg. hujus ar.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia eſt *benè conſiliativa*, non quaſi benè conſiliari ſit immediatè actus ejus: ſed quia hunc actum perficit mediante virtute ſibi ſubjecta, quæ eſt *eubulia*.

Ad secundum dicendum, quòd judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, & tamen non rectè exequi. Sed ultimum complementum eſt, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quòd judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus: inquiſitio autem nondum eſt per propria principia: quia his habitis non eſſet opus inquiſitione, ſed jam res eſſet inventa, & ideo una ſola virtus ordinatur ad bene conſiliandum, duæ autem virtutes ad benè judicandum: quia diſtinctio non eſt in communibus principiis, ſed in propriis. Unde & in ſpeculativis una eſt dialectica inquiſitiva de omnibus: ſcientiæ autem demonſtrativæ, quæ ſunt judicativæ, ſunt diverſæ de diverſis. Diſtinguuntur autem *ſyneſis* & *gnome* ſecundum diverſas regulas, quibus judicatur: nam *ſyneſis* eſt judicativa de agendis ſecundum communem legem, *gnome* autem ſecundum ipſam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis: ſicut plenius infrà patebit [in 2.2. qu. 51.) †

† 2.2. qu. 51, ar. 4.

Ad quartum dicendum, quòd memoria, intelligentia, & providentia, ſimiliter etiam cautio, docilitas, & alia hujuſmodi, non ſunt virtutes diverſæ à prudentia: ſed quodammodo comparantur ad ipſam ſicut partes integrales, inquantum omnia iſta requiruntur ad perfectionem prudentiæ: ſunt etiam & quædam partes ſubjectivæ ſeu ſpecies prudentiæ, ſicut œconomica, regnativa, & hujuſmodi: ſed prædicta tria ſunt quaſi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur ſicut ſecundarium ad principale, & de his infrà dicetur (in 2.2.) qu. 51.)

* 2.2. q. 51.

QUÆSTIO LVIII.

De diſtinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de virtutibus moralibus.

Et primo, de diſtinctione earum à virtutibus intellectualibus. Secundò, de diſtinctione earum ab invicem ſecundum propriam materiam. Tertiò, de diſtinctione principalium vel Cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum omnis virtus ſit moralis.
¶ Secundò, utrum virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali.
¶ Tertiò, utrum ſufficienter dividatur virtus per intellectualem & moralem.
¶ Quartò, utrum moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali.
¶ Quintò, utrum econverſò intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali.

Articulus Primus.

Utrum omnis virtus ſit moralis.

Infrà qu. 68 art. 8. corp. Et 3. d. 23. q. 1. art. 4. qu. 2. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd omnis virtus ſit moralis. Virtus enim moralis dicitur à *more*, id eſt, à conſuetudine: ſed ad omnium virtutum actus conſueſcere poſſumus. Ergo omnis virtus eſt moralis.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethic. * quod *virtus moralis, eſt habitus electivus in medietate rationis conſiſtens*: ſed omnis virtus videtur eſſe habitus electivus: quia actus cujuſlibet virtutis poſſumus ex electione facere: Omnis enim virtus aliqualiter in medio rationis conſiſtit: ut infrà patebit, (qu. 64. art. 2. 3. 4.) † Ergo omnis virtus eſt moralis.

* lib. 2. Eth. c. 6. poſt med. † qu. 64. ar. 2. 3. 4.

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in ſua Rhet. (ut ſup.) * quod *virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*: ſed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod ſit conſentanea rationi: cum *bonum hominis ſit ſecundum rationem eſſe*; ut Dionyſ. dicit. Ergo omnis virtus eſt moralis.

* l. 2. de inventione in f. 4. ant. p. l. † lib. 1. Ethic. in fine lib. tom. 5. * q præ. art. 2.

Sed contra eſt, quò Philoſophus dicit in in 1. Eth. (circa finem) † *Dicentes de moribus non dicimus quoniam ſapiens vel intelligens, ſed quoniam mitis vel ſobrius.* Sic igitur ſapientia & intellectus non ſunt morales, quæ tamen ſunt virtutes, ſicut ſuprà dictum eſt (q. 57. a. 2.) * Non ergo omnis virtus eſt moralis.

Concluſio.

Cùm per virtutes morales homo ad actum inclinetur hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti propriè conveniat: non omnis virtus dicenda eſt moralis, ſed ea tantum quæ in vi appetitiva exiſtit.

Respondeo dicendum, quòd ad hujus evidentiam conſiderare oportet quid ſit mos, ſic enim ſcire poterimus quid ſit moralis virtus. Mos autem duo ſignificat. Quandoque enim ſignificat conſuetudinem, ſicut dicitur Act. 15. *Niſi circuncidamini ſecundum morem Moyſi, non poteritis ſalvi fieri.* Quandoque verò ſignificat inclinationem quandam naturalem vel quaſi naturalem, ad aliquid agendum, unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*, unde dicitur 2. Mac. 11. quod *leonum more irruentes in hoſtes proſtraverunt eos*: & ſic accipitur mos in Pſalm 67. ubi dicitur. *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hæ quidem ſignificationes in nullo diſtinguuntur apud Latinos, quantum ad vocem, in Græco autem diſtinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos *morem* ſignificat, quandoque habet primam longam, & ſcribitur per *Ita* Græcam litteram: quandoque habet primam correptam, & ſcribitur per *Epſilon*. Dicitur autem virtus moralis à *more*, ſecundum quod mos ſignificat quandã inclinationem moralem, vel quaſi naturalem ad aliquid agendum, & huic ſignificationi moris, propinqua eſt alia ſignificatio, quæ ſignificat conſuetudinem: nam conſuetudo quodammodo vertitur in naturam, & facit inclinationem ſimilem naturali. Manifeſtum eſt autem quod inclinatio ad actum propriè convenit appetitivæ virtuti, cujus eſt movere omnes potentias ad agendum, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 9. art. 1.] † & ideo non omnis virtus dicitur moralis, ſed ſolum illa quæ eſt in vi appetitiva.

† qu. 9. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de more ſecundum quòd ſignificat conſuetudinem.

Ad secundum dicendum, quòd omnis actus virtutis poteſt ex electione agi: ſed electionem rectam agit ſola virtus quæ eſt in appetitiva parte animæ. Dictum eſt enim ſuprà, † quòd eligere eſt actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui ſcilicet eſt electionis principium, eſt ſolum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus ſub electione cadere poſſint.

† qu. 13. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd *natura eſt principium motus*, ſicut dicitur in 2. Phyſ. [text. 3.] † movere autem ad agendum proprium eſt appetitivæ partis: & ideo aſſimilari naturæ in conſentiendo rationi, eſt proprium virtutum quæ ſunt in vi appetitiva.

† lib. 2. Phyſ. tex. 3. tom. 3.

Articulus II.

Utrum virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali.

Infrà qu. 62 ar. 2. & 3. diſt. 23. qu. 1. ar. 1. 4. 3. ad 4. Et ver. q. 14. art. 3. ad 9. Et ver. qu. 1. ar. 12. cor. Et 1. eth. fin.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis ab intellectuali non diſtinguatur. Dicit enim Aug. in lib. de civ. Dei (lib. 24. cap. 21.) * quod *virtus eſt ars bene vivendi*: ſed ars eſt virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

¶ 2. Præterea, Plerique in diffinitione virtutum moralium ponunt ſcientiam: ſicut quidam diffiniunt quòd *perſeverantia eſt ſcientia vel habitus eorum quibus eſt immanendum vel non immanendum*: & ſanctitas eſt *ſcientia faciens fideles & ſervantes quæ ad Deum juſta ſunt*. Scientia autem eſt virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet diſtingui ab intellectuali.

* lib. 19. c. 1. parũ poſt prin. & l. 4. c. 22. & l. 15. c. 3. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. Soliloquiorum (c. 6.) † quod *virtus eſt recta & perfecta ratio*: ſed hoc pertinet ad virtutem intellectualem: ut patet in 9. * Ethicor. (verſus finem) Ergo virtus moralis non eſt diſtincta ab intellectuali.

† lib. 1. Solilog. cap. 6. à med. t. 5. * lib. 6. eth. c. ul.

¶ 4. Præterea, Nihil diſtinguitur ab eo quod in ejus diffinitione ponitur: ſed virtus intellectualis ponitur in diffinitione virtutis moralis. Dicit enim Philoſophus in 2. Ethic. † quod *virtus moralis eſt habitus electivus exiſtens in medietate determinata ratione, prout ſapiens determinabit*, Hujuſmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem: ut dicitur in 9. * Ethic. (circa finem] Ergo virtus moralis non diſtinguitur ab intellectuali.

† lib. 2. Ethic. 6. à medio tom. 5. * l. 6. eth. c. ul. t. 5.

Sed contra eſt, quòd dicitur in 1. Eth. [circa finem] † ubi determinatur virtus ſecundum differentiam hanc: *dicimus enim harum, has quidem* intellectuales, *has verò* morales.

† l. 1. eth. c. ult. in fin tom. 5.

Concluſio.

Ut intellectus diverſus eſt ab appetitu, ita morales virtutes ab intellectualibus diverſas eſſe neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd omnium humanorum operum principium primum, ratio eſt, & quæcunque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diverſimodè tamen; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum abſque omni contradictione, ſicut corporis membra, ſi fuerint in ſua natura conſiſtentia: ſtatim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philoſophus dicit in 1. Polit. (cap. 5.) * quod *anima regit corpus deſpotico principatu*, id eſt, ſicut dominus ſervum, qui jus contradicendi non habet. Poſuerunt igitur quidam, quod omnia principia activa, quæ ſunt in homine hoc modo ſe habent ad rationem, quod quidem ſi verum eſſet, ſufficeret quod ratio eſſet perfecta ad bene agendum. Unde cum virtus ſit habitus, quo perficimur ad bene agendum, ſequeretur quod in ſola ratione eſſet, & ſic nulla virtus eſſet niſi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes eſſe prudentias*: ut dicitur in 6. Ethic. [verſus finem) † unde ponebat quòd homo ſcientia in eo exiſtente peccare non poterat: ſed quicunque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex ſuppoſitione falſi, pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, ſed cum aliqua contradictione. Unde Philoſophus dicit in 1. Polit. (ubi ſup.) * quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo ſcilicet aliquis præeſt liberis qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Auguſt. dicit ſuper Pſalm. † quòd *interdum præcedit intellectus, & ſequitur tardus aut nullus affectus*, intantum quod quandoque paſſionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut uſus rationis in particulari impediatur, & ſecundum hoc aliqualiter verum eſt quod Socrates dixit, * quod *ſcientia præſente non peccatur*: ſi tamen hæc extendatur uſque ad uſum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non ſolum ratio ſit bene diſpoſita per habitum virtutis intellectualis, ſed etiam quod vis appetitiva ſit bene diſpoſita per habitũ virtutis moralis. Sicut igitur appetitus diſtinguitur à ratione: ita virtus moralis diſtinguitur ab intellectuali: unde ſicut appetitus eſt prin

* lib. 1. Pol. c. 3. poſt med. tom. 5.

† l. 6. eth. c. ult. t. 5. * l. 1. Polit. cap. 3. poſt med. tom. 5. † Pſ. 118. ſuper illud: Concupivit anima mea deſiderare juſtificationes tuas. Conc. 8. in lib. Pſ. tom. 8. * l. 6. eth. c. ult. t. 5.

Digitized by Google

principium humani actus ſecundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſtinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione, & ſic ſub arte includitur etiam prudentia; quæ ita eſt *recta ratio agibilium*, ſicut ars eſt *recta ratio factibilium*: & ſecundum hoc, quod dicit, quòd *virtus eſt ars rectè vivendi*, eſſentialiter convenit prudentiæ: participativè autem aliis virtutibus prout ſecundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quòd tales diffinitiones à quibuſcunque inveniantur datæ, proceſſerunt ex opinione Socratica, & ſunt exponendæ eo modo quo de arte * prædictum eſt. Et ſimiliter dicendum eſt

* In ſol. ad 1. arg. præ.

Ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd *recta ratio*, quæ eſt ſecundum prudentiam, ponitur in diffinitione virtutis moralis, non tanquam pars eſſentiæ ejus, ſed ſicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Articulus III.

Vtrum ſufficienter virtus dividatur per moralem & intellectualem.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd virtus humana non ſufficienter dividatur per virtutem moralem & intellectualem: prudentia enim videtur eſſe aliquid medium inter virtutem moralem & intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6. † Ethicor. & etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes Cardinales, quæ ſunt morales: ut infrà patebit (qu. 61.) * Non ergo ſufficienter dividitur virtus per intellectualem & moralem, ſicut per immediata.

† lib. 6. Eth. c. 1. & 5. to. 5.
* qu. 61.

¶ 2. Præterea, Continentia & perſeverantia & etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales, nec etiam ſunt virtutes morales, quia non tenent medium in paſſionibus, ſed abundant in eis paſſiones: non ergo ſufficienter dividitur virtus per intellectuales & morales.

¶ 3. Præterea, Fides, ſpes & charitas quædam virtutes ſunt, non tamen ſunt virtutes intellectuales, hæ enim ſolum ſunt quinque, ſcilicet *ſcientia, & ſapientia, intellectus, prudentia, & ars*: ut dictum eſt, * nec etiam ſunt virtutes morales: quia non ſunt circa paſſiones, circa quas maximè eſt moralis virtus: ergo virtus non ſufficienter dividuitur per intellectuales & morales.

* q. 57. a. 2. & 3.
† lib. 2. Eth. c. 1. tom. 5.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 2. Ethic. (cap. 1. & Ethic. 1. in fine) *duplicem eſſe virtutem: hanc quidem* intellectualem, *illam autem* moralem.

Conclusio.

Cùm omnis virtus humana ſit habitus, quo homo ad bene operandum, vel ſecundum intellectum, vel ſecundum appetitum perficitur, quævis virtus humana ſit vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis quæ ad appetitum ſpectat.

Respondeo dicendum, quòd virtus humana eſt quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum; principium autem humanorum actuum in homine non eſt niſi duplex, ſcilicet intellectus ſive ratio, & appetitus: hæc enim ſunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3. de anima.* (text. 48. &c.) Unde omnis virtus humana oportet quòd ſit perfectiva alicujus iſtorum principiorum. Si quidem igitur ſit perfectiva intellectus ſpeculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: ſi autem ſit perfectiva appetitivæ partis erit, virtus moralis, unde relinquitur quòd omnis virtus humana vel eſt intellectualis, vel moralis.

* l. 3. de anima, t. 48. & ſe. quæ habet t. in 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia ſecundum eſſentiam ſuam eſt intellectualis virtus: ſed ſecundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, eſt enim *recta ratio agibilium*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 45. art. 4.) † & ſecundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

* qu. 57. ar. 4.

Ad secundum dicendum, quòd continentia & perſeverantia non ſunt perfectiones appetitivæ virtutis ſenſitivæ, quod ex hoc patet quod in continente & perſeverante ſuperabundant inordinatæ paſſiones, quod non eſſet, ſi appetitus ſenſitivus eſſet perfectus aliquo habitu conformante ipſum rationi. Eſt autem continentia ſeu perſeverantia perfectio rationalis partis, quæ ſe tenet contra paſſiones ne deducatur, deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva quæ facit rationem ſe bene habere circa moralia, præſupponit appetitum rectum finis, ut rectè ſe habeat circa principia, id eſt, fines ex quibus ratiocinatur: quod continenti & perſeveranti deeſt. Neque etiam poteſt eſſe perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, niſi utraque potentia perficiatur per debitum habitum: ſicut non ſequitur perfecta actio alicujus agentis per inſtrumentum, ſi inſtrumentum non ſit bene diſpoſitum, quantumcunque principale agens ſit perfectum. Unde ſi appetitus ſenſitivus quem movet rationalis pars, non ſit perfectus, quantumcunque rationalis pars ſit perfecta, actio conſequens non erit perfecta: unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia à delectationibus & perſeverantia à triſtitiis non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute: ut Philoſophus dicit in 7. Ethic. (cap. 1.) *

* lib. 7. Eth. c. 1. to. 5.

Ad tertium dicendum, quòd fides, ſpes & charitas, ſunt ſuprà virtutes humanas: ſunt enim virtutes hominis prout eſt factus particeps divinæ gratiæ.

Articulus IV.

Vtrum moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis poſſit eſſe ſine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, * *eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*: ſed natura, etſi conſentiat alicui ſuperiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem: ſicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo poteſt eſſe in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad conſentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non ſit perfecta per virtutem intellectualem.

Inf. ar. 5. cor.
* l. 2. de inventione in f. q. ante fin. lib.

¶ 2. Præterea, Per virtutem intellectualem homo conſequitur rationis uſum perfectum: ſed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget uſus rationis, ſunt virtuoſi & Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis poſſit eſſe ſine virtute intellectuali.

¶ 3. Præterea, Virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum: ſed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam abſque rationis judicio, ergo virtutes morales poſſunt eſſe ſine intellectuali.

Sed contra eſt, quod Gregor. dicit in 22. moral. (cap. 23. vel 33.) † quod *cæteræ virtutes, niſi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt*: ſed prudentia eſt virtus intellectualis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 57. art. 4.) * ergo virtutes morales non poſſunt eſſe ſine intellectualibus.

† lib. 22. mor. c. 1. & lib. 2. cap. 23. à medio.
* qu. 57. art. 4.

Conclusio.

Virtus moralis ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſcilicet ſine ſapientia, ſcientia & arte, non autem ſine prudentia & intellectu eſſe poteſt.

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis poteſt quidem eſſe ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſicut ſine ſapientia, ſcientia & arte, non autem poteſt eſſe ſine intellectu & prudentia. Sine prudentia quidem eſſe non poteſt moralis virtus: quia moralis virtus eſt *habitus electivus*, id eſt, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio ſit bona, duo requiruntur. Primò, ut ſit debita intentio finis, & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod eſt finis debitus. Secundò, ut homo rectè accipiat ea quæ ſunt ad finem, & hoc non poteſt eſſe niſi per rationem rectè conſiliantem, judicantem & præcipientem, quod pertinent ad prudentiam & ad virtutes ſibi annexas, ut ſuprà dictum eſt (qu. 57. art. 4) † unde virtus moralis ſine prudentia eſſe non poteſt, & per conſequens nec ſine intellectu: per intellectum enim cognoſcuntur principia naturaliter nota tam in ſpeculativis quàm in operativis, unde ſicut recta ratio in ſpeculativis inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis præſupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quæ eſt *recta ratio agibilium*.

† qu. 57. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione eſt abſque electione, & ideo talis inclinatio non requirit ex neceſſitate rationem: ſed inclinatio virtutis moralis eſt cum electione, & ideo ad ſuam perfectionem indiget quod ſit ratio per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quòd in virtuoſo non oportet quod vigeat uſus rationis quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad ea quæ ſunt agenda ſecundum virtutem, & ſic uſus rationis viget in omnibus virtuoſis, unde etiam qui videntur ſimplices, eo quod carent mundana aſtutia, poſſunt eſſe prudentes ſecundum illud Matth. 10. *Eſtote prudentes ſicut ſerpentes, & ſimplices ſicut columbæ.*

Ad tertium dicendum, quòd naturalis inclinatio ad bonum virtutis eſt quædam inchoatio virtutis, non autem eſt virtus perfecta; hujuſmodi enim inclinatio quanto eſt perfectior, tanto poteſt eſſe periculoſior, niſi recta ratio adjungatur per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; ſicut equus currens ſi ſit cæcus, tanto fortius impingit & læditur, quanto fortiùs currit: & ideo etſi virtus moralis non ſit ratio recta (ut Socrates dicebat) non tamen ſolum eſt ſecundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id, quod eſt ſecundum rationem rectam, ut Platonici poſuerunt: ſed etiam oportet quod ſit cum ratione recta, ut Ariſtoteles dicit in 6. Ethic. (prope finem) †.

Articulus V.

Vtrum intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd virtus intellectualis poſſit eſſe ſine virtute morali: perfectio enim prioris non dependet à perfectione poſterioris; ſed ratio eſt prior appetitu ſenſitivo & movens ipſum, ergo virtus intellectualis, quæ eſt perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ eſt perfectio appetitivæ: poteſt ergo eſſe ſine ea.

† lib. 6. Ethic. c. ult. parù à medio tom. 5.

¶ 2. Præterea, Moralia ſunt materia prudentiæ, ſicut factibilia ſunt materia artis: ſed ars poteſt eſſe ſine propria materia: ſicut faber ſine ferro, ergo & prudentia poteſt eſſe ſine virtutibus moralibus: quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maximè moralibus conjuncta videtur.

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt *virtus bene conſiliativa*: ut dicitur in 6. Eth. (cap. 4. ſive 5.) † ſed multi bene conſiliantur, quibus tamen virtutes morales deſunt, ergo prudentia poteſt eſſe ſine virtute morali.

† lib. 6. Eth. c. 8. to. 5.

Sed contra, Velle malum facere opponitur directè virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod ſine virtute morali eſſe poteſt: opponitur autem prudentiæ, quod volens peccet ut

Digitized by Google

dicitur in 6. * Ethic. (ubi ſupra) non ergo prudentia poteſt eſſe ſine virtute morali.

* lib 6. Eth. c. 9. circa fin. tom. 5.

CONCLUSIO.

Omnes virtutes intellectuales, prudentiâ exceptâ, ſine morali virtute eſſe poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd aliæ virtutes intellectuales ſine virtute morali eſſe poſſunt, ſed prudentia ſine virtute morali eſſe non poteſt, cujus ratio eſt, quia prudentia eſt *recta ratio agibilium*: non autem ſolum in univerſali, ſed etiam in particulari, in quibus ſunt actiones: recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere non ſolum ex principiis univerſalibus, ſed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem univerſalia agibilium, homo rectè ſe habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoſcit, quòd nullum malum eſt agendum: vel etiam per aliquam ſcientiam practicam: ſed hoc non ſufficit ad rectè ratiocinandum circa particularia; contingit enim quandoque quod hujuſmodi univerſale principium cognitum per intellectum vel ſcientiam corrumpitur in particulari per aliquam paſſionem, ſicut concupiſcenti, quando concupiſcentia vincit, videtur hoc eſſe bonum quod concupiſcit, licet ſit contra univerſale judicium rationis: & ideo ſicut homo diſponitur ad rectè ſe habendum circa principia univerſalia per intellectum naturalem, vel per habitum ſcientiæ: ita ad hoc quòd rectè ſe habeat circa principia particularia agibilium, quæ ſunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, ſecundum quos fiat quodammodo homini connaturale rectè judicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem: virtuoſus enim rectè judicat de fine virtutis: quia *qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3. Ethic. † & ideo ad rectam rationem agibilium, quæ eſt prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

† lib. 3. Ethic. c. 4. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio ſecundum quod eſt apprehenſiva finis, præcedit appetitum finis, ſed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam: ſicut etiam in ſpeculativis, intellectus principiorum eſt principium rationis ſyllogizantis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd principium artificialium non dijudicatur à nobis benè vel malè ſecundum diſpoſitionem appetitus noſtri, ſicut fines qui ſunt moralium principia; ſed ſolum per conſiderationem rationis; & ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, ſicut requirit prudentia.

AD TERTIUM dicendum, quòd prudentia non ſolum eſt bene conſiliativa, ſed etiam bene judicativa & bene præceptiva, quod eſſe non poteſt niſi removeatur impedimentum paſſionum corrumpentium judicium & præceptum prudentiæ, & hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

De diſtinctione virtutum moralium ſecundum relationem ad paſſiones, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diſtinctione moralium virtutum adinvicem.

Et quia virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, diſtinguuntur ſecundum diverſitatem paſſionum, oportet primò conſiderare in communi comparationem virtutis ad paſſionem. Secundò diſtinctionem moralium virtutum ſecundum paſſiones.

Circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum virtus moralis ſit paſſio.
¶ Secundò, utrum virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione.
¶ Tertiò, utrum poſſit eſſe cum triſtitia.
¶ Quartò, utrum omnis virtus moralis ſit circa paſſiones.
¶ Quintò, utrum aliqua virtus moralis poſſit eſſe ſine paſſione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus moralis ſit paſſio.

3. d. 23. q. 1. ar. 2. quæſt. 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis ſit paſſio: medium enim eſt ejuſdem generis cum extremis: ſed virtus moralis eſt medium inter paſſiones. Ergo virtus moralis eſt paſſio.

¶ 2. Præterea, Virtus & vitium, cùm ſint contraria, ſunt in eodem genere: ſed quædam paſſiones vitia eſſe dicuntur, ut invidia & ira. Ergo etiam quædam paſſiones ſunt virtutes.

¶ 3. Præterea, Miſericordia quædam paſſio eſt: eſt enim *triſtitia de alienis malis*: ut ſuprà dictum eſt (qu. 35. art. 8.) * hanc autem *Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem*, ut Aug. dicit in 9. de civit. Dei (cap. 5.) † ergo paſſio poteſt eſſe virtus moralis.

* qu. 35. art. 8. † lib. 9. c. 5. circa medium tom. 5.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in 2. Ethic. * quòd *paſſiones neque virtutes ſunt, neque malitiæ.*

* lib. 2. Eth. c. 5. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm virtus moralis non ſit motus, ſed magis principium appetitivi motus, habitus quidam exiſtens, cùmque ſolum ad bonum ſeſe habeat: impoſſibile eſt eam paſſionem eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd virtus moralis non poteſt eſſe paſſio, & hoc patet triplici ratione. Primò quidem, quia paſſio eſt motus quidam appetitus ſenſitivi, ut ſuprà dictum eſt (qu. 22. art. 3.) † virtus autem moralis non eſt motus aliquis: ſed magis principium appetitivi motus, habitus quidam exiſtens. Secundò, quia paſſiones ex ſeipſis non habent rationem boni vel mali, bonum enim vel malum hominis eſt ſecundum rationem, unde paſſiones ſecundum ſe conſideratæ ſe habent & ad bonum & ad malum, ſecundum quod poſſunt convenire rationi, vel non convenire; nihil autem tale poteſt eſſe virtus: cùm virtus ſolum ad bonum ſe habeat, ut ſuprà dictum eſt (qu. 55. art. 3.) * Tertiò, quia dato quod aliqua paſſio ſe habeat ad bonum ſolum, vel ad malum ſolum ſecundum aliquem motum, tamen motus paſſionis inquantum paſſio eſt, principium habet in ipſo appetitu & terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit; motus autem virtutis eſt è converſò principium habens in ratione, & terminum in appetitu, ſecundum quòd à ratione movetur; unde in diffinitione virtutis moralis dicitur in 2. Ethic. (ut ſuprà) quod eſt *habitus electivus in medietate conſiſtens, determinata ratione prout ſapiens determinabit.*

† qu. 22. art. 3.

* qu. 55. art. 3.

† lib. 2. Eth. c. 6. à medio, tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus ſecundum ſuam eſſentiam non eſt medium inter paſſiones, ſed ſecundum ſuum effectum: quia ſcilicet inter paſſiones medium conſtituit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi vitium dicatur habitus ſecundum quem quis malè operatur, manifeſtum eſt quod nulla paſſio eſt vitium: ſi verò dicatur vitium peccatum, quod eſt actus vitioſus, ſic nihil prohibet paſſionem eſſe vitium; & è contrario concurrere ad actum virtutis, ſecundum quod paſſio vel contrariatur rationi, vel ſequitur actum rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd miſericordia dicitur eſſe virtus (id eſt, virtutis actus) ſecundum quod *motus ille animi rationi ſervit: quando ſcilicet ita præbetur miſericordia, ut juſtitia conſervetur; ſive cum indigenti tribuitur, ſive cum ignoſcitur pœnitenti*: ut Aug. dicit ibidem * ſi tamen miſericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur, ad rationabiliter miſerendum; nihil prohibet miſericordiam ſic dictam eſſe virtutem. Et eadem eſt ratio de ſimilibus paſſionibus.

* l. 9. de civ. Dei, cap. 5. in me. to. 5.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione.

1. qu. 95. a. 2. d. 5. & 2. 2. q. 58. a. 6. & 4. d. 14. qu. 1. a. 1. q. 1. ad 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis cum paſſione eſſe non poſſit. Dicit enim Philoſophus in 4. Top. (cap. 8.) * quod *mitis eſt qui non patitur, patiens autem qui patitur & non deducitur*: & eadem ratio eſt de omnibus virtutibus moralibus, ergo omnis virtus moralis eſt ſine paſſione.

* lib. 4. Top. c. 5. parum à princip.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt quædam recta habitudo animæ, ſicut ſanitas corporis: ut dicitur in 7. Phyſ. (text. 1.) † unde virtus *quædam ſanitas animæ eſſe videtur*: ut Tullius dicit in 4. de Tuſculanis qu. * paſſiones autem animæ dicuntur morbi quidam animæ: ut in eodem lib. Tull. dicit. † Sanitas autem non compatitur ſecum morbum. Ergo neque virtus compatitur ſecum animæ paſſionem.

† lib. 7. Phyſic. text. 17. * l. 4. à ſol. 6. à princ. in † l. 4. in ſol. 3. à prin. & in ſequent.

¶ 3. Præterea, Virtus moralis requirit perfectum uſum rationis etiam in particularibus: ſed hic etiam impeditur per paſſiones: dicit enim Phil. in 6.* Ethic. (c. 5. ſive 6.) quod *delectationes corrumpunt exiſtimationem prudentiæ*: & Saluſtius dicit in Catilinario, † quod *non facile verum perſpicit animus: ubi illa officiunt*, ſcilicet animi paſſiones: virtus ergo moralis non poteſt eſſe cum paſſione.

* lib. 6. Eth. c. 5. poſt med. tom. 5. † In orat. Catil. 14 tit. Caſaris ord. circa pr.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 14. de civit. Dei (cap. 9.) * *Si perverſa eſt voluntas, perverſos habebit hos motus* (ſcilicet paſſionum,) *ſi autem recta eſt, non ſolum inculpabiles, verumetiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit paſſiones, ſed poteſt eſſe cum ipſis.

* l. 14. de civ. Dei, c. 9. to. 5.

CONCLUSIO.

Si paſſiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute eſſe nequeunt, ſic ut poſt deliberationem eis conſentiatur. ſi verò paſſiones dicantur quicunque motus appetitus ſenſitivi, ſic ſecundum quod ſunt à ratione ordinatæ, cum morali virtute eſſe poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuit diſcordia inter Stoicos & Peripateticos, ſicut Auguſt. dicit in 9. de civ. Dei. (cap. 4.) † Stoici enim poſuerunt, quod paſſiones animæ non poſſunt eſſe in ſapiente, ſive virtuoſo: Peripatetici verò quorum ſectam Ariſtot. inſtituit, ut Auguſt. dicit in 9. de civ. Dei (ut ſupra) * poſuerunt quòd paſſiones ſimul cum virtute morali eſſe poſſunt, ſed ad medium reductæ. Hæc autem diverſitas, ſicut Aug. ibidem dicit magis erat ſecundum verba, quàm ſecundum rerum ſententias. Quia enim Stoïci non diſtinguebant inter appetitum intellectivum, qui eſt voluntas, & inter appetitum ſenſitivum, qui per iraſcibilem & concupiſcibilem dividitur, non diſtinguebant in hoc paſſiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quòd paſſiones animæ ſint motus appetitus ſenſitivi; aliæ verò affectiones, quæ non ſunt paſſiones animæ, ſint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, ſicut Peripatetici diſtinxerunt: ſed ſolum quantum ad hoc, quod paſſiones eſſe dicebant quaſcunque affectiones rationi repugnantes, *quæ ſi ex deliberatione oriantur, in ſapienti* [ſeu virtuoſo] *eſſe non poſſunt*: † *ſi autem ſubito oriantur, hoc in ſapiente* [ſeu virtuoſo] *poteſt accidere eo quod animi viſa* [*quæ appellant* phantaſias] *non eſt in poteſtate noſtra utrum aliquando incidant animo, & cùm veniunt ex terribilibus rebus, neceſſe eſt ut ſapientis animum moveant, ita ut pauliſper vel paveſcat metu, vel triſtitia contrahatur, tanquam his paſſionibus prævenientibus rationis officium: nec etiam approbat iſta eiſque conſentit*: ut Aug. narrat in 9. * de civ. Dei, ab Aul. Gell. † dictum [lib. 19. cap. 1.] Si igitur paſſiones dicantur inordinatæ affectiones, non poſſunt eſſe in virtuoſo, ita quod poſt deliberationem eis conſentiatur, ut Stoïci poſuerunt. Si vero paſſiones dicantur quicunque motus appetitus ſenſitivi, ſic poſſunt eſſe in virtuoſo, ſecundum quod ſunt à ratione ordinatæ. Unde Ariſt. dicit in 2. * Eth. [cap. 2. vel 3.] quod *non bene quidam determinant virtutes* impaſſibilitates quaſdam & quietes: *quoniam ſimpliciter dicunt: ſed deberent etiam dicere quod ſunt quietes à paſſionibus, quæ ſunt ut non oportet, & quando non oportet.*

† l. 9. de civ. Dei, c. 4. to. 5. * ca. l. 9. c. 4. non procul à prin. to. 5.

† loco nunc dicto ante med. cap. * Vide Aul. Gell. l. 19. Noctium Atticarum c. 1. † l. 9. c. 4. ante medium tom. 5. * lib 2. Eth. c. 3. paulò ante me.

AD

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſ. exemplum illud inducit, ſicut & multa alia in libris Logicalibus, non ſecundum opinionem propriam, ſed ſecundum opinionem aliorum: hæc autem fuit opinio Stoïcorum, quod virtutes eſſent ſine paſſionibus animæ. Quam Philoſ. excludit in 2. * Ethic. (ut ſup.) dicens *virtutes non eſſe impaſſibilitates.* Poteſt tamen dici, quod cum dicitur, quod *mitis non patitur*, intelligendum eſt ſecundum paſſionem inordinatam.

[* Lib. 2. Eth. c. 2.]

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa, & omnes ſimiles quas Tullius * ad hoc inducit in lib de Tuſculanis quæſtionibus, procedunt de paſſionibus ſecundum quod ſignificant inordinatas affectiones.

[* Lib. 4. ſol. 3. à princ. lib. & ſeq.]

Ad tertium dicendum, quòd paſſio præveniens judicium rationis, ſi in animo prævaleat, ut ei conſentiatur, impedit conſilium & judicium rationis; ſi verò ſequatur quaſi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

Articulus III.

Utrum virtus moralis poſſit eſſe cum triſtitia.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd virtus cum triſtitia eſſe non poſſit. Virtutes enim ſunt ſapientiæ effectus, ſecundum illud Sap. 8. *Sobrietatem & juſtitiam docet* (ſcilicet divina ſapientia) *prudentiam & virtutem: ſed ſapientia convictus non habet amaritudinem*, ut poſtea ſubditur: ergo nec virtutes cum triſtitia eſſe poſſunt.

[2. 2. q. 58. a. 9. & 4. d. 15. q. 1. art. 4. q. 2. ad 3.]

¶ 2. Præterea, Triſtitia eſt impedimentum operationis, ut patet per Philoſ. in 7. & 10. Eth. * ſed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti: ergo triſtitia repugnat virtuti.

[* Lib. 7. Ethic. c. ult. & 10. Eth. cap. 4. & 5.]

¶ 3. Præterea, Triſtitia eſt quædam animæ ægritudo, ut Tullius eam vocat in 4. † de Tuſculanis quæſtionibus: (ut ſup.) ſed ægritudo animæ contrariatur virtuti quæ eſt bona animæ habitudo: ergo triſtitia contrariatur virtuti, nec poteſt ſimul eſſe cum ea.

[† Lib. 4. ſol. 1. à princ. lib. & ſeq.]

Sed contra eſt, quòd Chriſtus fuit perfectus virtute: ſed in eo fuit triſtitia. Dicit enim, ut habetur Matth. 29. *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem.* Ergo triſtitia poteſt eſſe cum virtute.

Conclusio.

Cum ſecundum virtutem homo rationi conformetur, triſtitia moderata de his quæ rationi repugnant, poteſt & debet cum virtute eſſe: ſed triſtitiam de his quæ virtuti & rationi conveniunt, impoſſibile eſt cum virtute eſſe.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit 14. * de civit. Dei [cap. 8.] Stoïci voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo ſapientis eſſe tres † *eupathias*, id eſt, tres *bonas paſſiones*: pro cupiditate ſcilicet *voluptatem* pro lætitia *gaudium*: pro metu *cautionem*, pro triſtitia verò negaverunt poſſe aliquid eſſe in animo ſapientis, duplici ratione.

[* Lib. 24. de civit. Dei c. 8. tom. 5.] [† eupatheias, Cicero Stoicis, bonas appellans: lib. 4. Tuſc. quæſt. non procul à principio lib.]

¶ *Primò* quidem, quia triſtitia eſt de malo, quod jam accidit, nullum autem malum exiſtimant poſſe accidere ſapienti: crediderunt enim quod ſicut ſolum hominis bonum eſt virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis ſunt, ita ſolum inhoneſtum eſt hominis malum, quod in virtuoſo eſſe non poteſt. Sed hoc irrationabiliter dicitur: cùm enim homo ſit ex anima & corpore compoſitus, id quod confert ad vitam corporis conſervandam, aliquod bonum hominis eſt, non tamen maximum, quia eo poteſt homo malè uti. Unde & malum huic bono contrarium in ſapiente eſſe poteſt, & triſtitiam moderatam inducere. Præterea, Etſi virtuoſus ſine gravi peccato eſſe poſſit, nullus tamen invenitur qui abſque levibus peccatis vitam ducat, ſecundum illud 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus.* Tertiò, quia virtuoſus etſi peccatum non habeat, fortè quandoque habuit, & de hoc laudabiliter dolet, ſecundum illud 2. ad Cor. 7. *Quæ ſecundum Deum triſtitia eſt, pœnitentiam in ſalutem ſtabilem operatur.* Quartò, quia poteſt etiam dolere laudabiliter de peccato alterius, unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias paſſiones ratione moderatas, compatitur etiam triſtitiam.

¶ *Secundò* movebantur ex hoc quod triſtitia eſt de præſenti malo, timor autem de malo futuro: ſicut delectatio de bono præſenti, deſiderium verò de bono futuro. Poteſt autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere deſideret, vel quod etiam malum futurum caveat: ſed quod malo præſenti animus hominis ſubſternatur, [quod fit per triſtitiam] omnino videtur contrarium rationi, unde cum virtute eſſe non poteſt. Sed hoc irrationabiliter dicitur: eſt enim aliquod malum quod poteſt eſſe virtuoſo præſens, ut dictum eſt [art. 2.] * quod quidem malum ratio deteſtatur. Unde appetitus ſenſitivus, in hoc ſequitur deteſtationem rationis quod de hujuſmodi malo triſtatur, moderatè tamen ſecundum rationis judicium: hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus ſenſitivus rationi conformetur, ut dictum eſt [art. 1.] * unde ad virtutem pertinet quod triſtetur moderatè in quibus triſtandū eſt, ſicut etiam Philoſophus dicit in 2. † Eth. (cap. 2. vel 3. & ſequentibus) Et hoc etiam utile eſt ad fugiendum mala: ſicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter triſtitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum eſt: quod triſtitia de his, quæ conveniunt virtuti non poteſt ſimul eſſe cum virtute: quia virtus in propriis delectatur, ſed de his, quæ quocunque modo repugnant virtuti, virtus moderatè triſtatur.

[* in præced.] [* Art. 1. hujus q.] [† lib. 2. Eth. c. 6. & 7. & 3.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate habetur, quod de ſapientia ſapiens non triſtetur: triſtatur tamen de his quæ ſunt impeditiva ſapientiæ; & ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum ſapientiæ eſſe poteſt, triſtitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quòd triſtitia impedit operationem de qua triſtamur, ſed adjuvat ad ea promptius exequenda, per quæ triſtitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quòd triſtitia immoderata eſt animæ ægritudo, triſtitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet, ſecundum ſtatum præſentis vitæ.

Articulus IV.

Utrum omnis virtus moralis ſit circa paſſiones.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd omnis virtus moralis ſit circa paſſiones. Dicit enim Philoſophus in 2. * Ethic. quod circa voluptates & triſtitias eſt moralis virtus: ſed delectatio & triſtitia ſunt paſſiones, ut ſupra dictum † eſt. Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

[Inf. q. 60. a. 4. cor.] [* lib. 2. Eth. c. 3.] [† q. 31. a. 1. & qu. 35. a. 1.]

¶ 2. Præterea, Rationale per participationem eſt ſubjectum moralium virtutum, ut dicitur in 1. * Ethic ſed hujuſmodi pars animæ eſt in qua ſunt paſſiones, ut ſupra dictum † eſt: Ergo omnis virtus moralis eſt circa paſſiones.

[* lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.] [† qu. 22. art. 3.]

¶ 3. Præterea, In omni virtute morali eſt invenire aliquam paſſionem, aut ergo omnes ſunt circa paſſiones, aut nulla: ſed aliquæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, ut dicitur in 3. * Ethic. ergo omnes virtutes morales ſunt circa paſſiones.

[* lib 3. Eth. c. 6. & 10.]

Sed contra eſt, quòd juſtitia, quæ eſt virtus moralis, non eſt circa paſſiones, ut dicitur in 5. † Ethic.

[† ex prioribus 4. capitulis elicitur.]

Conclusio.

Cum virtutum moralium, quædam ipſas paſſiones ſeu motus appetitus ſenſitivi ordinent & moderentur; quædam ipſas voluntatis (quæ paſſionis ſubjectum non eſt) operationes: certum eſt non omnem virtutem moralem circa paſſiones eſſe.

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipſam in bonum rationis: eſt autem rationis bonum id quod eſt ſecundum rationem moderatum ſeu ordinatum: unde circa omne id quod contingit ratione ordinari & moderari, contingit eſſe virtutem moralem. Ratio autem ordinat non ſolum paſſiones appetitus ſenſitivi, ſed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui eſt voluntas, quæ non eſt ſubjectum paſſionis, ut ſupra dictum * eſt (qu. 22. & 23. art. 3.) & ideo non omnis virtus moralis eſt circa paſſiones, ſed quædam circa paſſiones, quædam circa operationes.

[* qu. 22. & 23. a. 3.]

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias ſicut circa propriam materiam, ſed ſicut circa aliquid conſequens ad proprium actum: omnis enim virtuoſus delectatur in actu virtutis, & triſtatur in contrario: unde Philoſoſ. * poſt præmiſſa verba ſubdit, quod *ſi virtutes ſunt circa actus & paſſiones, omnem autem paſſionem & omnem actum ſequitur delectatio & triſtitia, etiam propter hoc virtus erit circa delectationes & triſtitias, ſcilicet, ſicut circa aliquid conſequens.*

[* lib 2. Eth. c. 3. non longè à princ.]

Ad secundum dicendum, quòd rationale per participationem non ſolum eſt appetitus ſenſitivus qui eſt ſubjectum paſſionum, ſed etiam voluntas, in qua non ſunt paſſiones, ut dictum eſt *.

[* In cor. art.]

Ad tertium dicendum, quòd in quibuſdam virtutibus ſunt paſſiones ſicut propria materia, in quibuſdam autem non: unde non eſt eadem ratione omnibus, ut infra * oſtendetur.

[* Ar. ſeq. & q. 60. ar. 2. Inf. q. 60. a. 2. cor.]

Articulus V.

Utrum aliqua virtus moralis poſſit eſſe abſque paſſione.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod virtus moralis poſſit eſſe abſque paſſione: quanto enim virtus moralis eſt perfectior, tanto magis ſuperat paſſiones. Ergo in ſuo perfectiſſimo eſſe, eſt omnino abſque paſſionibus.

¶ 2. Præterea, Tunc unumquodque eſt perfectum quando eſt remotum à ſuo contrario, & ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed paſſiones inclinant ad peccatum quo virtuti contrariatur: unde Rom. 7. nominantur *paſſiones peccatorum.* Ergo perfecta virtus eſt omnino abſque paſſione.

¶ 3. Præterea, Secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Aug. in lib. de moribus * Eccleſiæ: ſed Deus omnia operatur ſine paſſione. Ergo virtus perfectiſſima eſt abſque omni paſſione.

[* cap. 6. tom. 1.]

Sed contra eſt, quod *nullus eſt juſtus qui non gaudet juſta operatione*, ut dicitur in 1 Eth. (cap. 9. vel 8. * ſed gaudium eſt paſſio; ergo juſtitia non poteſt eſſe ſine paſſione, & multo minus aliæ virtutes.

[* lib. 1. Eth. c. 8. non longè ante fin.]

Conclusio.

Virtutes morales quæ non ſunt circa paſſiones, ſed circa operationes, poſſunt eſſe ſine paſſionibus, aliæ non poſſunt.

Respondeo dicendum, quòd ſi paſſiones dicamus *inordinatas affectiones*, ſicut Stoïci poſuerunt: ſic manifeſtum eſt, quod virtus perfecta eſt ſine paſſionibus: ſi verò paſſiones dicamus *omnes motus appetitus ſenſitivi*, ſic planum eſt quod virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones ſicut circa propriam materiam, ſine paſſionibus eſſe non poſſunt: cujus ratio eſt: quia ſecundum hoc ſequeretur quod virtus moralis faceret appetitum ſenſitivum omnino otioſum; non autem ad virtutem pertinet, quod ea quæ ſunt ſubjecta rationi, à propriis actibus vacent; ſed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo: Unde ſicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum ſenſitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non ſunt circa paſſiones, ſed circa operationes, poſſunt eſſe

ſine

ſine paſſionibus : & hujuſmodi virtus eſt juſtitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non eſt paſſio. Sed tamen ad actum juſtitiæ ſequitur gaudium, ad minus in voluntate quod non eſt paſſio : & ſi hoc gaudium multiplicetur per juſtitiæ perfectionem, fiet gaudij redundantia uſque ad appetitum ſenſitivum, ſecundum quod vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, ut ſuprà dictum eſt* (qu. 18. art. 2. qu. 24. art. 3. qu. 58. art. 2.) & ſic per redundantiam hujuſmodi quanto magis fuerit perfecta, tanto magis paſſionem cauſat.

** qu. 17. a. 7. & q. 24. ar. 3. & q. pra. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus paſſiones inordinatas ſuperat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quòd paſſiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem ſi ſint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quòd bonum in unoquoque conſideratur ſecundum conditionem ſuæ naturæ : in Deo autem & Angelis non eſt appetitus ſenſitivus ſicut in homine. Et ideo bona operatio Dei & Angeli eſt omnino ſine paſſione, ſicut & ſine corpore : bona autem operatio hominis eſt cum paſſione, ſicut & cum corporis miniſterio.

QUÆSTIO LX.

De virtutum moralium ab invicem diſtinctione, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de diſtinctione virtutum moralium ab invicem.

Et circa hoc quæruntur quinque :

¶ Primò, utrum ſit tantum una virtus moralis.

¶ Secundò, utrum diſtinguantur virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, ab his quæ ſunt circa paſſiones.

¶ Tertiò, utrum circa operationes ſit una tantum moralis virtus.

¶ Quartò, utrum circa diverſas paſſiones ſint diverſæ morales virtutes.

¶ Quintò, utrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diverſa objecta paſſionum.

Articulus Primus.

Utrum ſit una tantum virtus moralis.

3. d. 15. q. 1. a. 1. q. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ſit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ eſt ſubjectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ eſt ſubjectum moralium virtutum ſed una eſt intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, ſcilicet prudentia : Ergo etiam una tantum eſt moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

¶ 2. Præterea, Habitus non diſtinguuntur ſecundum materialia objecta, ſed ſecundum formales rationes objectorum : formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, eſt una, ſcilicet modus rationis : ergo videtur quòd ſit una tantum moralis virtus.

** qu. 1. art. 3.*

¶ 3. Præterea. Moralia recipiunt ſpeciem à fine, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 1. art. 3.) ſed finis omnium virtutum moralium communis eſt unus, ſcilicet felicitas : proprij autem & propinqui ſunt infiniti, non ſunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod ſit una tantum.

** qu. 56. art. 2. † 1. part. q. 80. a. 2.*

Sed contra eſt, quòd unus habitus non poteſt eſſe in diverſis potentiis, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 58. art. 2.) ſed ſubjectum virtutum moralium eſt pars appetitiva animæ quæ per diverſas potentias diſtinguitur, ut in primo dictum † eſt. Ergo non poteſt eſſe una tantum virtus moralis.

Concluſio.

Cùm appetitivæ potentiæ (ad quam moralis virtus pertinet) objectum ſit bonum appetibile, quod non unius tantum eſt ſpeciei : etiam ipſas virtutes morales pro objectorum diverſitate plures eſſe oportet.

** qu. 58. art. 1.*
** qu. 54. art. 2.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (qu. 58. art. 1.) virtutes morales ſunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem ſpecie differunt ſecundum ſpeciales differentias objectorum, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 54. art. 2.) ſpecies autem objecti appetibilis ſicut & cujuſlibet rei attenditur ſecundum formam ſpecialem quæ eſt ab agente. Eſt autem conſiderandum, quod materia patientis ſe habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis ſecundum eandem rationem prout eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus univocis : & ſic neceſſe eſt, quod ſi agens eſt unum ſpecie, quod materia recipiat formam unius ſpeciei, ſicut ab igne non generatur univoce aliquid exiſtens in ſpecie ignis. Aliquando verò materia recipit formam ab agente non ſecundum eandem rationem prout eſt in agente, ſicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur à ſole : & tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente, non ſunt unius ſpeciei : ſed diverſificantur ſecundum diverſam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis : ſicut videmus quod ab una actione ſolis generantur per putrefactionem animalia diverſarum ſpecierum ſecundum diverſam proportionem materiæ. Manifeſtum eſt autem quod in moralibus ratio eſt ſicut imperans & movens ; vis autem appetitiva ſicut imperata & mota : non autem appetitus recipit impreſſionem rationis quaſi univocè, quia non fit rationale per eſſentiam, ſed per participationem, ut dicitur in 1. * Ethicor. Unde appetibilia ſecundum motionem rationis conſtituuntur in diverſis ſpeciebus, ſecundum quod diverſimodè ſe habent ad rationem, & ita ſequitur quòd virtutes morales ſint diverſæ ſecundum ſpeciem, & non una tantum.

** lib. 1. Ethic. cap. ult. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum rationis eſt *verum* : eſt autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus quæ ſunt contingentia agibilia. Unde eſt una ſola virtus in eis dirigens, ſcilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis eſt bonum appetibile, cujus eſt diverſa ratio ſecundum diverſam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quòd illud formale eſt unum genere propter unitatem agentis : ſed diverſificatur ſpecie propter diverſas habitudines recipientium, ut ſuprà dictum * eſt.

** In cor. art.*

Ad tertium dicendum, quòd moralia non habent ſpeciem à fine ultimo, ſed à finibus proximis, qui quidem etſi infiniti ſint numero, non tamen infiniti ſunt ſpecie.

Articulus II.

Utrum virtutes morales quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab his, quæ ſunt circa paſſiones.

Ver. qu. 1. 13. ar.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales non diſtinguantur ab invicem per hoc, quod quædam ſunt circa operationes, quædam circa paſſiones. Dicit enim Philoſ. in 2. * Eth. quod *virtus moralis eſt circa delectationes & triſtitias optimorum operativa :* ſed voluptates & triſtitiæ ſunt paſſiones quædam, ut ſuprà dictum † eſt [qu. 31. & 35. art. 1.] Ergo eadem virtus quæ eſt circa paſſiones, eſt etiam circa operationes, utpote operativa exiſtens.

** lib. 2. Eth. c. 3. tom. 5. † qu. 31. art. 1. & q. 35 a. 1.*

¶ 2. Præterea, Paſſiones ſunt principia exteriorum operationum, ſi ergo aliquæ virtutes rectificant paſſiones, oportet quod etiam per conſequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales ſunt circa paſſiones & operationes.

¶ 3. Præterea, Ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus ſenſitivus benè vel malè : ſed motus appetitus ſenſitivi ſunt paſſiones ; ergo eædem virtutes quæ ſunt circa operationes, ſunt circa paſſiones.

Sed contra eſt, quòd Philoſ. * ponit juſtitiam circa operationes, temperantiam autem & fortitudinem & manſuetudinem circa paſſiones quaſdam.

** lib. 5. Ethic. in 4. princi. bus cap. Et cap. Et 1. Eth. c. 3. & 7. tom. 6.*

Concluſio.

Tametſi aliquæ ſint ex moralibus virtutibus circa operationes & paſſiones, ut earum productivæ : quæ tamen circa operationes ſunt, ab his quæ circa paſſiones verſantur ſecundum objectorum diverſitatem diſtinguuntur.

Respondeo dicendum, quòd operatio & paſſio dupliciter poteſt comparari ad virtutem. Uno modo ſicut effectus : & hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum eſt productiva, & delectationem aliquam vel triſtitiam quæ ſunt paſſiones, ut ſuprà dictum * eſt [qu. 59. art. 4. ad 1.] Alio modo poteſt comparari operatio ad virtutem moralem ſicut materia circa quam eſt. Et ſecundum hoc oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones, cujus ratio eſt, quia *bonum* & *malum* in quibuſdam operationibus attenditur ſecundum ſeipſas, qualitercunque homo afficiatur ad eas, inquantum ſcilicet bonum in eis, & malum accipitur ſecundum rationem commenſurationis ad alterum : & in talibus oportet quod ſit aliqua virtus directiva operationum ſecundum ſeipſas, ſicut ſunt emptio & venditio, & hujuſmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum : & propter hoc juſtitia & partes ejus propriè ſunt circa operationes ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam verò operationibus bonum & malum attenditur ſolum ſecundum commenſurationem ad operantem, & ideo oportet, in his bonum & malum conſiderari, ſecundum quod homo benè vel malè afficitur circa hujuſmodi, & propter hoc oportet quod virtutes in talibus ſint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ paſſiones, ſicut patet de temperantia, fortitudine, & aliis hujuſmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ ſunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi paſſionem, & tunc inquantum corrumpitur commenſuratio exterioris operationis, eſt corruptio juſtitiæ : inquantum autem corrumpitur commenſuratio interiorum paſſionum, eſt corruptio alicujus alterius virtutis : ſicut cùm propter iram aliquis alium percutit, in ipſa percuſſione indebita corrumpitur juſtitia : in immoderantia verò iræ corrumpitur manſuetudo, & idem patet in aliis.

** qu. 59. a. 4. ad 1.*

Et per hoc patet reſponſio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, ſecundum quod eſt effectus virtutis, aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio & paſſio : ſed in quibuſdam virtus eſt principaliter circa operationem, in quibuſdam circa paſſionem ratione prædicta. *

** In iſto art.*

Articulus III.

Utrum circa operationes ſit tantum una virtus moralis.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd ſit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad juſtitiam pertinere : ſed juſtitia eſt una virtus. Ergo una ſola virtus eſt circa operationes.

¶ 2. Præterea, Operationes maximè differentes eſſe videntur quæ ordinantur ad bonum unius, & quæ ordinantur ad bonum multitudinis : ſed iſta diverſitas non diverſificat virtutes morales. Dicit enim Philoſ. in 5. * Ethic. [cap. 1.] quod *juſtitia legalis quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non eſt aliud à virtute quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, niſi ſecundum rationem.* Ergo diverſitas operationum non cauſat diverſitatem virtutum moralium.

** lib. 5. Ethic. 1. circa fin. pracipuè tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Si ſunt diverſæ virtutes morales circa diverſas operationes, oporteret quòd ſecundum diverſitatem operationum eſſet diverſitas virtutum moralium ; ſed hoc patet eſſe falſum : nam ad juſtitiam pertinet in diverſis generibus commutationum rectitudinem

Digitized by Google

dinem ſtatuere, & etiam in diſtributionibus, ut patet in 5. * Ethic. non ergo diverſæ virtutes ſunt diverſarum operationum.

Sed contra eſt, quod religio eſt alia virtus à pietate, quarum tamen utraque eſt circa operationes quaſdam.

CONCLUSIO.

Licet virtutes morales quæ circa operationes ſunt, in quadam generali ratione juſtitiæ conveniant, tamen ſecundum ſpeciales diverſas rationes ſunt diſtinguendæ plures ſpecies.

Respondeo dicendum, quòd omnes virtutes morales quæ ſunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione juſtitiæ, quæ attenditur ſecundum debitum ad alterum: diſtinguuntur autem ſecundum diverſas ſpeciales rationes. Cujus ratio eſt, quia in operationibus exterioribus ordo rationis inſtituitur, ſicut dictum * eſt, non ſecundum proportionem ad affectionem hominis, ſecundum ipſam convenientiam rei in ſeipſo, ſecundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo conſtituitur ratio juſtitiæ. Ad juſtitiam etiam pertinere videtur, ut quis debitum reddat, unde omnes hujuſmodi virtutes, quæ ſunt circa operationes, habent aliquo modo rationem juſtitiæ: ſed debitum non eſt unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid æquali, aliter ſuperiori, aliter minori, & aliter ex pacto, vel ex promiſſo, vel ex beneficio ſuſcepto: & ſecundum has diverſas rationes debiti ſumuntur diverſæ virtutes, putà, *religio eſt per quam redditur debitum Deo, pietas eſt per quam redditur debitum parentibus vel patriæ, gratia eſt per quam redditur debitum benefactoribus: & ſic de aliis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd juſtitia propriè dicta eſt una ſpecialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod ſecundum æquivalentiam poteſt reſtitui: dicitur tamen & ampliato nomine *juſtitia* ſecundum quamcumque debiti redditionem, & ſic non eſt una ſpecialis virtus.

Ad secundum dicendum, quòd juſtitia quæ intendit bonum commune, eſt alia virtus à juſtitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus: unde & jus commune diſtinguitur à jure privato. Et Tullius (de Rhetorica inventione lib. 2.) * ponit unam ſpecialem virtutem, *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ: ſed juſtitia ordinans hominem ad bonum commune eſt generalis per imperium: quia omnes actus virtutum ordinat ad finem ſuum, ſcilicet ad bonum commune; virtus autem ſecundum quod à tali juſtitia imperatur, etiam *juſtitiæ* nomen accipit: & ſic virtus à juſtitia legali non differt niſi ratione, ſicut ſola ratione differt virtus operans ſecundum ſeipſam, & virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus operationibus ad juſtitiam ſpecialem pertinentibus eſt eadem ratio debiti, & ideo eſt eadem virtus juſtitiæ, præcipuè quantum ad commutationes; fortè enim diſtributiva eſt alterius ſpeciei à commutativa. Sed de hoc infrà * quæretur (in 2. 2. qu. 61. art. 1.)

ARTICULUS IV.

Utrum circa diverſas paſſiones diverſæ ſint virtutes morales.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod circa diverſas paſſiones non ſint diverſæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio & fine, unus eſt habitus: ſicut patet maximè in ſcientiis: ſed omnium paſſionū unum eſt principium ſcilicet amor, & omnes ad eumdem finem terminantur, ſcilicet delectationem, vel triſtitiam, ut ſuprà habitum * eſt (qu. 26. art. 1. & 2.) Ergo circa omnes paſſiones eſt una tantum moralis virtus.

¶ 2. Præterea, Si circa diverſas paſſiones eſſent diverſæ virtutes morales, ſequeretur quod tot eſſent virtutes morales, quot paſſiones; ſed hoc patet eſſe falſum, quia circa oppoſitas paſſiones eſt una & eadem virtus moralis, ſicut fortitudo circa timores & audacias; temperantia *circa delectationes* & triſtitias. Non ergo oportet, ut circa diverſas operationes ſint diverſæ virtutes morales.

¶ 3. Præterea, Amor, concupiſcentia & delectatio ſunt paſſiones ſpecie differentes, ut ſuprà habitum * eſt: ſed circa omnes has eſt una virtus ſcilicet temperantia. Ergo virtutes morales non ſunt diverſæ circa diverſas paſſiones.

Sed contra eſt, quòd fortitudo eſt *circa timores & audacias*, temperantia *circa concupiſcentias*, manſuetudo *circa iras*, ut dicitur in 3. & 4. Ethic. *

CONCLUSIO.

Impoſſibile eſt unam & eandem virtutem moralem eſſe circa omnes paſſiones, quamvis circa paſſiones contrarias eandem contingat virtutem eſſe.

Respondeo dicendum, quòd non poteſt dici quod circa omnes paſſiones ſit una ſola virtus moralis. Sunt enim quædam paſſiones ad diverſas potentias pertinentes: aliæ namque pertinēt ad iraſcibilem, aliæ ad concupiſcibilem, ut ſuprà dictum * eſt (q. 23. art. 1.) Nec tamen oportet quod omnis diverſitas paſſionum ſufficiat ad virtutes morales diverſificandas. *Primò* quidem, quia quædā paſſiones ſunt quæ ſibi opponuntur ſecundum contrarietatem, ſicut gaudium & triſtitia, timor & audacia, & alia hujuſmodi, & circa hujuſmodi paſſiones ſic oppoſitas oportet eſſe unam & eandem virtutem: cùm enim virtus moralis in quadam medietate conſiſtat, medium in contrariis paſſionibus ſecundum eandem rationem inſtituitur; ſicut & in naturalibus idem eſt medium inter contraria, ut inter album & nigrum. *Secundò*, quia diverſæ paſſiones inveniuntur ſecundū eundem modum rationi repugnantes: putà ſecundum impulſum ad id quod eſt contra rationem, vel ſecundum retractionem ab eo quod eſt ſecundum rationem: & ideo diverſæ paſſiones concupiſcibilis non pertinent ad diverſas virtutes morales, quia earum motus ſecundum quendam ordinem ſe invicem conſequuntur, utporè ad idem ordinati, ſcilicet ad conſequendum bonum, vel ad fugiendum malum: ſicut ex amore procedit concupiſcentia & ex concupiſcentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio eſt de oppoſitis: quia ex odio ſequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad triſtitiam. Sed paſſiones iraſcibilis non ſunt unius ordinis, ſed ad diverſa ordinantur: nam *audacia & timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum: *ſpes & deſperatio* ad aliquod bonum arduum: *ira* autem ad ſuperandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has paſſiones diverſæ virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa paſſiones concupiſcibilis, *fortitudo* circa timores & audacias, *magnanimitas* circa ſpem & deſperationem, *manſuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes paſſiones conveniunt in uno principio & fine communi, non autem in uno proprio principio ſeu fine. Unde hoc non ſufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut in naturalibus idem eſt principium, quo receditur ab uno principio, & acceditur ad aliud, & in rationalibus eſt eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi conſentit, eſt eadem contrariorum paſſionum.

Ad tertium dicendum, quòd illæ tres paſſiones ad idem objectum ordinantur ſecundum quendam ordinem, ut dictum * eſt, & ideo ad eandem virtutem moralem pertinent. (* In cor. art.)

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales diſtinguantur ſecundum diverſa objecta paſſionum.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod virtutes morales non diſtinguantur ſecundum objecta paſſionum, ſicut enim ſunt objecta paſſionum, ita ſunt objecta operationum: ſed virtutes morales quæ ſunt circa operationes non diſtinguuntur ſecundum objecta operationum: ad eandem enim virtutem juſtitiæ pertinet emere vel vendere domum, & equum: ergo etiam nec virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones, diverſificantur per objecta paſſionum.

¶ 2. Præterea, Paſſiones ſunt quidam actus vel motus appetitus ſenſitivi; ſed major diverſitas requiritur ad diverſitatem habituum, quàm ad diverſitatem actuum. Diverſa igitur objecta quæ non diverſificant ſpeciem paſſionis, non diverſificabunt ſpeciem virtutis moralis ita ſcilicet quòd de omnibus delectationibus erit una virtus moralis. Et ſimiliter eſt de aliis.

¶ 3. Præterea, *Magis & minus* non diverſificant ſpeciem: ſed diverſa delectabilia non differunt niſi ſecundum *magis & minus*. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam ſpeciem virtutis, & eadem ratione omnia terribilia, & ſimiliter de aliis. Non ergo virtus moralis diſtinguitur ſecundum objecta paſſionum.

¶ 4. Præterea, Sicut virtus eſt operativa boni, ita & impeditiva mali: ſed circa concupiſcentias bonorum ſunt diverſæ virtutes. Sicut *temperantia* circa concupiſcentias delectationum tactus, & *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent eſſe diverſæ virtutes.

Sed contra eſt, quòd *caſtitas* eſt circa delectabilia venereorum, *abſtinentia* verò eſt circa delectabilia ciborum, & *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

CONCLUSIO.

Cùm ex ratione perfectio virtutis dependeat, rectè ſecundum objecta paſſionum prout diverſimodè ad rationem comparatur, diverſæ virtutum moralium ſpecies diſtinguuntur.

Respondeo dicendum, quòd perfectio virtutis ex ratione dependet: perfectio autem paſſionis ex ipſo appetitu ſenſitivo: unde oportet quod virtutes diverſificentur ſecundum ordinem ad rationem; paſſiones autem ſecundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur paſſionum ſecundum quod diverſimodè ordinantur ad appetitum ſenſitivum, cauſant diverſas paſſionum ſpecies; ſecundum verò quod comparantur ad rationem; cauſant diverſas ſpecies virtutum. Non eſt autem idem motus rationis & appetitus ſenſitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum cauſare diverſitatem paſſionum, quæ non cauſat diverſitatem virtutum; ſicut quando una virtus eſt circa multas paſſiones, ut dictum * eſt: & aliquam etiam differentiam objectorum cauſare diverſitatem virtutum, quæ non cauſat diverſitatem paſſionum, cùm circa unam paſſionem putà delectationem, diverſæ virtutes ordinentur. Et quia diverſæ paſſiones ad diverſas potentias pertinentes ſemper pertinent ad diverſas virtutes, ut dictum (art. 4.) * eſt: ideo diverſitas objectorum quæ reſpicit diverſitatem potentiarum, ſemper diverſificat ſpecies virtutum, putà quod aliquid ſit bonum abſolutè, & aliquid bonum cum aliqua arduitate, & quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, & etiam ſe ad exteriora extendit, ideo etiam ſecundum quod unum objectum paſſionis apprehenditur ſenſu vel imaginatione, aut etiam ratione, & ſecundum etiam quod pertinet ad animam, corpus vel exteriores res: diverſam habitudinem habet ad rationem, & per conſequens natum eſt diverſificare virtutes. Bonum igitur hominis quod eſt objectum amoris, concupiſcentiæ & delectationis, poteſt accipi vel ad ſenſum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehenſionem: & hoc ſive ordinetur ad bonum hominis in ſeipſo, vel quantum ad corpus,

(* ar. præ.) (* Art. 1. & 4. hujus q.)

tem, quæ eſt ſubjectum juſtitiæ, & in *concupiſcibilem*, quæ eſt ſubjectum temperantiæ, & in *iraſcibilem*, quæ eſt ſubjectum fortitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd prudentia eſt ſimpliciter principalior omnibus, ſed aliæ ponuntur principales unaquæque in ſuo genere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum * eſt.

* In iſto art.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnes aliæ virtutes quarum una eſt principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, & quantum ad ſubjectum, & quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quàm iſtæ.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam illæ. Id enim quod eſt maximum in unoquoque genere, videtur eſſe principalius: ſed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4. * Eth. Ergo magnanimitas maximè debet dici *principalis* virtus.

§. 2. Præterea, Illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur eſſe maximè principalis virtus; ſed humilitas eſt hujuſmodi: dicit enim Greg. † quod *qui cæteras virtutes ſine humilitate congregat, quaſi paleas in ventum portat.* Ergo humilitas videtur eſſe maximè principalis.

§. 3. Præterea, Illud videtur eſſe maximè principale quod eſt perfectiſſimum; ſed hoc pertinet ad patientiam, ſecundum illud Iacob. 1. *Patientia opus perfectum habet.* Ergo patientia debet poni principalis.

a priori. & poſter. & hom. ... 4. * lib. 4. Ethic. 3. † Hom. 7. in Evang. ... Pſalm. 3. pœnit. * lib. 2. de invent. à med.

SED CONTRA eſt, quòd Tullius * in ſua Rhetorica ad has quatuor omnes alias reducit.

CONCLUSIO.

Solæ quatuor virtutes morales, juſtitia videlicet, temperantia, prudentia, & fortitudo Cardinales & principales *omnium ſunt, tam propter earum ſupra alias generalitatem, quàm propter materiæ principalitatem.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (art. 2.) hujuſmodi quatuor virtutes Cardinales accipiuntur ſecundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel paſſionibus principaliter invenitur, ſicut bonum conſiſtens in conſideratione rationis, principaliter invenitur in ipſo rationis imperio, non autem in conſilio, neque in judicio, ut dictum * eſt. (p. 57. art. 5.) Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus ſecundum rationem recti & debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel diſtributionibus, quæ ſunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænandi paſſiones principaliter invenitur in paſſionibus, quas maximè difficile eſt reprimere, ſcilicet in delectationibus tactus: bonum autem firmitatis ad ſtandum in bono rationis contra impetum paſſionum præcipuè invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum eſt ſtare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter conſiderare poſſumus. Uno modo ſecundum communes rationes formales, & ſecundum hoc dicuntur *principales*, quaſi generales ad omnes virtutes; ut putà quod omnis virtus, quæ facit bonum, in conſideratione rationis, dicatur *prudentia*, & quod omnis virtus, quæ facit bonum debiti & recti in operationibus dicatur *juſtitia*, & omnis virtus quæ cohibet paſſiones & deprimit, dicatur *temperantia*; & omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quaſcunque paſſiones, dicatur *fortitudo*; & ſic multi loquuntur de iſtis virtutibus, tam ſacri Doctores, quàm etiam Philoſophi: & ſic aliæ virtutes ſub ipſis continentur. Unde ceſſant omnes objectiones, alio verò modo poſſunt accipi, ſecundum quod iſtæ virtutes denominantur ab eo quod eſt præcipuum in unaquaque materia. Et ſic ſunt ſpeciales virtutes contra alias diviſæ, dicuntur tamen *principales* reſpectu aliarum propter principalitatem materiæ, puta quòd *prudentia* dicatur quæ præceptiva eſt: *juſtitia*, quæ eſt circa actiones debitas inter æquales: *temperantia*, quæ reprimit concupiſcentias delectationum tactus: *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis. Et ſic etiam ceſſant objectiones: quia aliæ virtutes poſſunt habere aliquas alias principalitates; ſed iſtæ dicuntur *principales* ratione materiæ, ut ſupra dictum † eſt.

* a. præc. * q. 57. art. 5. † in iſto met. art. ... q. 66. a. 1. cor. & 2. 2. q. 123. a. 2. & 11. co. 2. 2. q. 149. a. 1. cor. & 3. d. 33. q. 1. a. 1. q. 13. & ...

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes Cardinales differant ab invicem.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd quatuor prædictæ virtutes non ſint diverſæ virtutes & ab invicem diſtinctæ. Dicit enim Greg. * in 22. Moral. *Prudentia vera non eſt, quæ juſta, temperans & fortis non eſt: nec perfecta temperantia, quæ fortis, juſta & prudens non eſt: nec fortitudo integra, quæ prudens temperans & juſta non eſt: nec vera juſtitia, quæ prudens, fortis & temperans non eſt.* Hoc autem non contingeret, ſi prædictæ quatuor virtutes eſſent ab invicem diſtinctæ: diverſæ enim ſpecies ejuſdem generis non denominant ſe invicem. Ergo prædictæ virtutes non ſunt ab invicem diſtinctæ.

§. 2. Præterea, Eorum quæ ab invicem ſunt diſtincta, quod eſt unius, non attribuitur alteri: ſed illud quod eſt temperantiæ attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambr. † in 1. lib. de offic. *Iure ea fortitudo vocatur, quando unuſquiſque ſeipſum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantia etiam * dicit (cap. 22. quòd *modum vel ordinem ſervat omnium, quæ vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quòd hujuſmodi virtutes non ſunt ab invicem diſtinctæ.

* lib. 22. mor. c. 1. à medio. † lib. 1. cap. 15. paulo à princip. tom. 1. † Item Ambroſ. mox. lib. 1. offic. cap. 43. † lib. 2. Ethic. c. 4. tom. 5.

§. 3. Præterea, Philoſophus dicit in 2. Ethic. † quòd ad virtutem hæc requiruntur. *Primum quidem ſi ſciens, deinde ſi eligens, & ſi eligens propter hoc: tertium autem ſi firmè & immobiliter habeat ſe & operetur*: ſed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ eſt *recta ratio agibilium*. Secundum, ſcilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex paſſione, ſed ex electione agat, paſſionibus refrænatis. Tertium, ut *aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quandam continet, quæ videtur ad juſtitiam pertinere: aliud, ſcilicet *firmitas & immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum eſt generalis ad omnes virtutes. Ergo non diſtinguuntur ab invicem.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in lib. * de moribus Eccleſiæ (cap. 16.) quod *quadripartita dicitur virtus ex ipſius amoris vario quodam affectu*, & ſubjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes ſunt ab invicem diſtinctæ.

* lib. 1. cap. 15. tom. 1.

CONCLUSIO.

Quatuor virtutes Cardinales, ſecundum quod earum unaquæque ad ſpecialem materiam determinatur, ab invicem ſunt diſtinctæ.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (art. 3.) prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diverſis accipiuntur: quidam enim accipiunt eas prout ſignificant quaſdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita ſcilicet quod *prudentia* nihil aliud ſit, quam quædam rectitudo diſcretionis in quibuſque actibus, vel materiis: *juſtitia* verò ſit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacunque materia: *temperantia* verò ſit quædam diſpoſitio animi, quæ modum quibuſcunque paſſionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur: *fortitudo* verò ſit quædam diſpoſitio animæ, per quam firmetur in eo, quod eſt ſecundum rationem contra quoſcunque impetus paſſionum, vel operationum labores. Hæc autem quatuor ſic diſtincta non important diverſitatem habituum virtuoſorum quantum ad juſtitiam, temperantiam, & fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod eſt habitus convenit quædam firmitas ut à contrario non moveatur, quod dictum eſt ad fortitudinem pertinere: ex hoc verò, quod eſt virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio *recti* vel *debiti*; quod dicebatur ad juſtitiam pertinere: in hoc verò, quòd eſt virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus ſervet, & ultra ſe non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam: ſolum autem hoc quod eſt diſcretionem habere (quod attribuebatur prudentiæ) videtur diſtingui ab aliis tribus, inquantum hoc eſt ipſius rationis per eſſentiam: alia verò tria important quandam participationem rationis per modum applicationis cujuſdam ad paſſiones vel operationes. Sic igitur ſecundum prædicta, prudentia quidem eſſet virtus diſtincta ab aliis tribus: ſed aliæ tres non eſſent virtutes diſtinctæ ab invicem. Manifeſtum eſt enim quod una & eadem virtus, & eſt habitus & virtus, & eſt moralis. Alii verò & melius accipiunt has quatuor virtutes ſecundum quod determinantur ad materias ſpeciales: unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut ſuprà dictum eſt (art. 3.) * & ſecundum hoc manifeſtum eſt, quòd prædictæ virtutes ſunt diverſi habitus ſecundum diverſitatem objectorum diſtincti.

* a. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Greg. † loquitur de prædictis quatuor virtutibus ſecundum primam acceptionem. Vel poteſt dici, quod iſtæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam, id enim quod eſt prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum à prudentia diriguntur; unaquæque verò aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui poteſt quod difficilius eſt, poteſt & quod minus eſt difficile, unde qui poteſt refrænare concupiſcentias delectabilium ſecundum tactum, ne modum excedant, quod eſt difficillimum; ex hoc ipſo redditur habilior ut refrænet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod eſt longè facilius, & ſecundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum ſcilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod eſt difficillimum; eſt habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum, quia, ut dicit Tullius * in 1. de offic. (cap. 13.) *Non eſt conſentaneum, ut qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec, qui invictum ſe à labore præſtiterit, vinci à voluptate.* Et per hoc etiam patet reſponſio

AD SECUNDUM. Sic enim temperantia in omnibus modum ſervat, & fortitudo contra illecebras voluptatum animum ſervat inflexum, vel inquantum eſſe virtutes denominant quaſdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam †.

AD TERTIUM dicendum, quòd illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philoſophus *, non ſunt propriæ prædictis virtutibus, ſed poſſunt eis appropriari ſecundum modum iam † dictum.

† loco cit. in arg. 2. * lib. 1. c. cujus titulus eſt: Vera magnanimitas in duobus potiſſimum ſita. † ſuprà ſolut. * lib. 2. Ethic. c. 4. tom. 5. † In corp. art. 3. d. 33. q. 1. a. 4. ad 2. & d. 34. q. 1. a. 1. arg. 9. & ad ejus ſol. & verit. q. 26. a. 8. ad 2. & ver. q. 5. a. 1. ad 7. * lib. 1. in cap. 8. poſt med. † lib. 10. Eth. c. 8.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes Cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi & exemplares.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter hujuſmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares, purgati animi, purgatorias & politicas.* Ut enim Macrobius * dicit in 1. ſuper ſomnium Scipionis (c. 8.) *virtutes exemplares ſunt quæ in ipſa divina mente conſiſtunt*: ſed Philoſ. in 10. † Ethic. dicit quod *ridiculum eſt Deo juſtitiam, fortitudinem, temperantiam, &*

Digitized by Google

prudentiam attribuere. Ergo virtutes hujuſmodi non poſſunt eſſe exemplares.

¶ 2. Præterea, Virtutes purgati animi dicuntur, quæ ſunt abſque paſſionibus. Dicit enim ibid. * Macrobius, quod *temperantiæ purgati animi eſt terrenas cupiditates non reprimere, ſed penitus oblivisci: fortitudinis autem paſſiones ignorare, non vincere.* Dictum eſt autem † ſupra quod hujuſmodi virtutes ſine paſſionibus eſſe non poſſunt. Ergo hujuſmodi virtutes *purgati animi* eſſe non poſſunt.

¶ 3. Præterea, Virtutes *purgatorias* dicit * eſſe eorum, *qui quadam humanorum fuga ſolis ſe inſerunt divinis*, ſed hoc videtur eſſe vitioſum. Dicit enim Tullius in 1. † de offic. (ut ſup.) quod *qui deſpicere ſe dicunt ea quæ plerique mirantur* (ſcilicet imperia & magiſtratus,) *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto.* Ergo non ſunt aliquæ virtutes *purgatoriæ.*

¶ 4. Præterea, Virtutes *politicas* eſſe * dicit, *quibus boni viri reipublicæ conſulunt, urbeſque tuentur: ſed ad bonum commune ſola juſtitia legalis ordinatur*, ut Philoſophus dicit in 5. Ethic. (cap. 1.) † Ergo aliæ virtutes non debent dici *politicæ.*

Sed contra eſt, quòd Macrobius ibidem dicit; *Plotinus inter Philoſophiæ profeſſores cum Platone Princeps. Quatuor ſunt* (inquit) * *quaternarum genera virtutum: ex his primæ* politicæ *vocantur, ſecundæ* purgatoriæ, *tertiæ* animi jam purgati, *quartæ* exemplares.

Conclusio.

Cardinalium virtutum aliquæ politicæ; *aliæ* purgatoriæ, *aliquæ* purgati jam animi, *& aliæ* exemplares *dicuntur.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in lib. † de moribus Eccleſiæ. (cap. 6.) *Oportet quod anima aliquid ſequatur ad hoc, ut ei poſſit virtus innaſci: & hoc, Deus eſt, quem ſi ſequimur bene vivimus.* Oportet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexiſtat, ſicut etiam in eo præexiſtunt omnium rerum rationes. * Sic igitur virtus poteſt conſiderari, vel prout eſt exemplariter in Deo, & ſic dicuntur *virtutes exemplares*: ita ſcilicet quod ipſa divina mens in Deo dicatur prudentia: temperantia verò converſio divinæ intenſionis ad ſeipſum, ſicut in nobis temperantia dicitur per hoc, quod concupiſcibilis conformatur rationi: fortitudo autem Dei eſt ejus immutabilitas: juſtitia verò Dei eſt obſervatio legis æternæ in ſuis operibus, ſicut Plotinus † dixit. Et quia homo ſecundum ſuam naturam (ſicut dicitur. lib. 1. Polit. cap. 2.) eſt *animal politicum*: virtutes hujuſmodi prout in homine exiſtunt ſecundum conditionem ſuæ naturæ, *politicæ* vocantur: prout ſcilicet homo ſecundum has virtutes rectè ſe habet in rebus humanis gerendis: ſecundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti ſumus. Sed quia ad hominem pertinet, ut etiam ad divina ſe trahat quantum poteſt, ut etiam Philoſoph. dicit in 10. * Ethic. (cap. 7. vol. 11.) & hoc nobis in ſacra Scriptura commendatur multipliciter (ſecundum illud Math. 5. *Eſtote perfecti ſicut pater veſter cæleſtis perfectus eſt*) neceſſe eſt ponere quaſdam virtutes medias inter *politicas*, quæ ſunt virtutes humanæ; & *exemplares*, quæ ſunt virtutes divinæ, quæ quidem virtutes diſtinguuntur ſecundum diverſitatem motus & termini; ita ſcilicet quod quædam ſunt virtutes tranſcendentium, & in divinam ſimilitudinem tendentium: & hæ vocantur *virtutes purgatoriæ*, ita ſcilicet quod prudentia *omnia mundana divinorum contemplatione deſpiciat, omnemque animæ cogitationem in divina ſola dirigat*, temperantia vero *relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis uſus requirit*: fortitudinis autem eſt, *ut anima non terreatur propter exceſſum à corpore & acceſſum ad ſuperna*: juſtitia verò eſt, *ut tota anima conſentiat ad hujuſmodi propoſiti viam.* Quædam verò ſunt virtutes jam aſſequentium divinam ſimilitudinem, quæ vocantur virtutes jam *purgati animi*, ita ſcilicet quod prudentia, *ſola divina intueatur*, temperantia *terrenas cupiditates neſciat*, fortitudo *paſſiones ignoret*, juſtitia *cum divina mente perpetuo fœdere ſocietur*, eam ſcilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectiſſimorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de his virtutibus ſecundum quod ſunt circa res humanas, putà juſtitia circa emptiones, vel venditiones. fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiſcentias: ſic enim ridiculum eſt eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes humanæ ſunt circa paſſiones, ſcilicet virtutes hominum in hoc mundo converſantium: ſed virtutes eorum qui plenam beatitudinem aſſequuntur, ſunt abſque paſſionibus. Unde Plotinus * dicit, quod *paſſiones politicæ virtutes molliunt*, id eſt, ad medium reducunt. Secundæ (ſcilicet purgatoriæ) auferunt: tertiæ (quæ ſunt purgati animi) obliviſcuntur: in quartis (ſcilicet exemplaribus) nefas eſt nominari: quamvis dici poſſit quod loquitur hic de paſſionibus ſecundum quod ſignificant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quòd deſerere res humanas ubi neceſſitas imponitur, vitioſum eſt, alias eſt virtuoſum. Unde parum ſuprà Tullius * præmittit: *His forſitan concedendum eſt rempublicam non capeſſentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ ſe dediderunt: & iis qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviore cauſa impediti à republica receſſerunt, cùm ejus adminiſtrandæ poteſtatem aliis laudemque concederent.* Quod conſonat ei, quod Aug. dicit † 19. de civ. Dei. (cap. 19.) *Otium ſanctum quærit charitas veritatis: negotium juſtum ſuſcipit neceſſitas charitatis: quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum eſt veritati: ſi autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter charitatis neceſſitatem.*

* lib. 1. c. 8. poſt med. † qu. 56. a. 2. & 5. * paulo ante verbo citata † in loco cit. art. præced. 1. arg. * Macrobius loco cit. in arg. 2. † lib. 5. Eth. c. 1. * lib. 1. comment. in Somnium Scipionis c. 8. ante med. eſt ante me. l. 2. Plotinus in l. de virtutibus. † cap. 6. a medio, tom. 1. * Conferatur locum cum Macrob. lib. 1. in Somnio Scip. c. 8. poſt med. † vide in Macrob. loco citato in arg. Sed contra. * lib. 10. Eth. c. 7. non longè à fin. * vide in Macrob loco citato in arg. Sed contra. * loco cit. in arg. 4. † lib. 19. de civit. Dei. c. 19 non procul à fine, tom. 5.

Ad quartum dicendum, quòd ſola juſtitia legalis directè reſpicit bonum commune: ſed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in 5. * Eth. dicit Philoſ. Eſt enim conſiderandum quòd ad politicas virtutes ſecundum quod hic dicuntur, pertinet non ſolum bene operari ad commune, ſed etiam bene operari ad partes communis, ſcilicet ad domum, vel aliquam ſingularem perſonam.

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus Theologicis, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de virtutibus Theologicis. Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum ſint aliquæ virtutes Theologicæ,
¶ Secundò, utrum virtutes Tgeologicæ diſtinguantur ab intellectualibus & moralibus.
¶ Tertiò, quot & quæ ſint.
¶ Quartò, de ordine earum.

Articulus primus.

Utrum ſint aliquæ virtutes Theologicæ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non ſint aliquæ virtutes Theologicæ: ut enim dicitur in 6. * Eth. (text. 17.) *virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum.* Dico autem *perfectum* quod eſt *diſpoſitum ſecundum naturam*: ſed id quod eſt divinum, eſt ſupra naturam hominis. Ergo virtutes Theologicæ non ſunt virtutes hominis.

¶ 2. Præterea, Virtutes Theologicæ dicuntur, quaſi virtutes divinæ, ſed virtutes divinæ ſunt exemplares, ut dictum † eſt (qu. 61. art. 5. & art. 12. in corp.) quæ quidem non ſunt in nobis, ſed in Deo. Ergo virtutes Theologicæ non ſunt virtutes hominis.

¶ 3. Præterea, Virtutes Theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui eſt primum principium & ultimus finis: ſed homo ex ipſa natura rationis & voluntatis habet ordinem ad primum principium & ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio & voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra eſt, quod præcepta legis ſunt de actibus virtutum: ſed de actibus fidei, ſpei, & charitatis dantur præcepta in lege divina: Dicitur enim Eccl. 2. *Qui timetis Deum, credite illi.* Item, *Sperate in illum.* Item, *Diligite illum.* Ergo fides, ſpes, & charitas ſunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo Theologicæ (ſicut dicitur lib. 1. Polit. cap. 2.)

Conclusio.

Præter morales virtutes, quibus homo juvari poteſt ad naturalem finem conſequendum, ſunt aliæ virtutes homini neceſſario infuſæ, ad ſupernaturalem finem conſequendum, quæ Theologicæ ſunt appellatæ.

Respondeo dicendum, quòd per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatudinem ordinatur, ut ex ſupradictis, * patet (qu. 3. art. 5. & qu. 4. art. 7. & qu. 55. art. 3.) Eſt autem duplex hominis beatitudo ſive felicitas, ut ſuprà dictum † eſt. (qu. 3. art. 2. art. 4. & qu. 5. art. 5.) Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam ſcilicet homo pervenire poteſt per principia ſuæ naturæ. Alia autem eſt beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo ſola divina virtute pervenire poteſt ſecundum quandam divinitatis participationem, ſecundum quod dicitur 2. Pet. 1. quod *per Chriſtum facti ſumus conſortes divinæ naturæ.* Et quia hujuſmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum ſecundum ſuam proportionem, non ſufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam. Unde oportet quod ſuperaddantur homini divinitus aliqua principia, per quæ ita ordinetur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem: non tamen abſque adjutorio divino: & hujuſmodi principia virtutes dicuntur *theologicæ*; tum quia habent Deum pro objecto inquantum per eas rectè ordinamur in Deum; tum quia à ſolo Deo in nobis infunduntur; tum quia ſola divina revelatione in ſacra Scriptura hujuſmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua natura poteſt attribui alicui rei dupliciter. Uno modo eſſentialiter, & ſic hujuſmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam. Alio modo participativè; ſicut lignum ignitum participat naturam ignis, & ſic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum * eſt: & ſic iſtæ virtutes conveniunt homini ſecundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quòd iſtæ virtutes non dicuntur divinæ, ſicut quibus Deus ſit virtuoſus: ſed ſicut quibus nos efficimur virtuoſi à Deo, & in ordine ad Deum. Unde non ſunt *exemplares*, ſed *exemplatæ.*

Ad tertium dicendum, quòd ad Deum naturaliter ratio & voluntas ordinatur prout eſt naturæ principium & finis, ſecundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipſum ſecundum quod eſt objectum beatitudinis ſupernaturalis, ratio & voluntas ſecundum ſuam naturam non ordinantur ſufficienter.

Articulus II.

Utrum virtutes Theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus & moralibus.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes theologicæ non diſtinguuntur à moralibus & intellectualibus. Virtutes enim theologicæ ſi ſunt in anima humana, oportet quod perficiant ipſam vel ſecundum partem intellectivam, vel ſecundum partem appetitivam: ſed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur *intellectuales*; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, ſunt *morales.* Ergo virtutes theologicæ non diſtinguuntur à virtutibus moralibus & intellectualibus.

¶ 2. Præterea,

* lib. 5. Eth. c. 1. poſt med. * lib. 6. Eth. c. 2. [illegible] * lib. 9. Phyſic. * Ibid. * q. 3. a. 5. … † q. 3. a. 2. … * hoc art. Sup. q. 58. a. 2. & 3. [illegible]

¶ 2. Præterea, Virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum: ſed inter intellectuales virtutes eſt aliqua, quæ ordinat nos ad Deum, ſcilicet ſapientia quæ eſt de divinis, utpote cauſam altiſſimam conſiderans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus non diſtinguuntur.

* lib. 1. c. 15. & 16. ¶ 3. Præterea, Aug.* in lib. de moribus Eccleſiæ manifeſtat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod ſunt *ordo amoris*: ſed amor eſt charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non diſtinguuntur à theologicis.

SED CONTRA, Id quòd eſt ſupra naturam hominis, diſtinguitur ab eo quod eſt ſecundum naturam hominis: ſed virtutes theologicæ ſunt ſuper naturam hominis, quia ſecundum naturam conveniunt virtutes intellectuales & morales, ut ex ſupradictis patet (q. 58. a. 4. & 5.)* ergo diſtinguuntur ab invicem. * q. 58. a. 4. & 5.

CONCLUSIO.

Virtutes theologicæ diſtinguuntur ſpecie à virtutibus moralibus & intellectualibus, quod harum objectum humanam non excedit rationem.

* q. 54. art. 2. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum* eſt (qu. 54. art. 2.) habitus ſpecie diſtinguuntur ſecundum formalem differentiam objectorum: objectum autem theologicarum virtutum eſt ipſe Deus (qui eſt ultimus rerum finis) prout noſtræ rationis cognitionem excedit: objectum autem virtutum intellectualium & moralium eſt aliquid quod humana ratione comprehendi poteſt. Unde virtutes theologicæ ſpecie diſtinguuntur à moralibus & intellectualibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtutes intellectuales & morales perficiunt intellectum & appetitum hominis ſecundum proportionem naturæ humanæ; ſed theologicæ ſupernaturaliter.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſapientia, quæ à Philoſopho ponitur *intellectualis virtus*, conſiderat divina ſecundum quod ſunt inveſtigabilia ratione humana, ſed theologica virtus eſt circa ea, ſecundum quod rationem humanam excedunt.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet charitas ſit amor, non tamen omnis amor eſt charitas. Cum ergo dicitur, quod *omnis virtus eſt ordo amoris*, poteſt intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, ſic dicitur quælibet virtus eſſe *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix & principium eſt amor, ut ſupra dictum *eſt (qu. 25. art. 1. & 2.) Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi, quòd quælibet alia virtus eſſentialiter ſit charitas: ſed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter à charitate dependeant, ut infrà * patebit (qu. 63. art. 2. 2. & 2. 2. qu. 23. art. 7.) * q. 25. a. 1. & 2. * q. 65. a. 1. & clarius.

ARTICULUS III.

Vtrum convenienter fides, ſpes, & charitas ponantur virtutes Theologicæ.

2. 2. q. 23. a. 1. 2. prol. q. 17. a. 5. & 5. & 17. q. 1. 1. 1. & 4. 16. q. 1. a. 5. q. 1. Et 3. q. 1. 4. 5. art. 1. & ar. 11. c. 6. 10. Et 1. Cor. 13. lect. 1. fin. & ult. 4. fin.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, ſpes, & charitas. Virtutes enim theologicæ ſe habent in ordine ad beatitudinem divinam, ſicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem: ſed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una virtus naturalis, ſcilicet *intellectus principiorum*, ergo debet poni una ſola virtus theologica.

¶ 2. Præterea, Theologicæ virtutes ſunt perfectiores virtutibus intellectualibus & moralibus: ſed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, ſed eſt aliquid minus virtute, cùm ſit cognitio imperfecta; ſimiliter etiam inter virtutes morales non ponitur *ſpes*: ſed eſt aliquid minus virtute, cum ſit paſſio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

¶ 3. Præterea, Virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum, ſed ad Deum non poteſt anima hominis ordinari niſi per intellectivam partem, in qua eſt intellectus & voluntas. Ergo non debent eſſe niſi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc.*

CONCLUSIO.

Tres ſunt Theologicæ virtutes, quibus homo ſecundum intellectum & voluntatem, ſequi ſuam ſupernaturalem beatitudinem poteſt, fides videlicet, ſpes, & charitas.

Art. 1. huj. qu. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem ſupernaturalem, ſicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem ſibi connaturalem, hoc autem contingit ſecundum duo. Primò quidem, ſecundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia univerſalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in ſpeculandis, quàm in agendis. Secundò, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis ſupernaturalis, ſecundum illud 1. ad Cor. 2. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non aſcendit quæ præparavit Deus diligentibus ſe*, unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini ſupernaturaliter adderetur ad ordinandum ipſum in finem ſupernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum, adduntur homini quædam principia ſupernaturalia quæ divino lumine capiuntur: & hæc ſunt credibilia de quibus eſt fides. Secundò verò eſt voluntas, quæ ordinatur in illum finem: & quantum ad motum intentionis in ipſum tendentem, ſicut in id quod eſt poſſibile conſequi, quod pertinet ad ſpem: & quantum ad unionem quandam ſpiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem: appetitus enim uniuſcujuſque rei naturaliter movetur & tendit in finem ſibi connaturalem: & iſte motus provenit ex quadam conformitate rei ad ſuum finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd intellectus indiget ſpeciebus intelligibilibus per quas intelligat, & ideo oportet, quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis ſuperadditus potentiæ. Sed ipſa natura voluntatis ſufficit ad naturalem ordinem in finem, ſive quantum ad intentionem finis, ſive quantum ad conformitatem ad ipſum: ſed in ordine ad ea quæ ſupra naturam ſunt ad nihil horum ſufficit natura potentiæ, & ideo oportet fieri ſuperadditionem habitus ſupernaturalis quantum ad utrumque.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fides & ſpes imperfectionem quandam importans: quia fides eſt de his quæ non videntur, & ſpes de his quæ non habentur, unde habere fidem & ſpem de his quæ ſubduntur humanæ poteſtati, deficit à ratione virtutis: ſed habere fidem & ſpem de his, quæ ſunt ſuper facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, ſecundum illud 1. Cor. 1. *Quod infirmum eſt Dei: fortius eſt hominibus.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ad appetitum duo pertinent; ſcilicet motus in finem, & conformatio ad finem per amorem & ſic oportet, quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, ſcilicet ſpes & charitas.

ARTICULUS IV.

Vtrum fides ſit prior ſpe, & ſpes charitate.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides ſit prior ſpe, & ſpes prior charitate. Radix enim eſt prior eo quod eſt ex radice: ſed charitas eſt radix omnium virtutum: ſecundum illud ad Eph. 3. *in charitate radicati & fundati*: ergo charitas eſt prior aliis. 2. 2. q. 4. a. 7. & q. 17. a. 7. & 8. Et 3. d. 23. q. 2. a. 3. q. 1. & art. 3. Et verit. qu. 2. a. 5.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in 1. de doct. Chriſt. (c. 37.)* *Non poteſt aliquis diligere quod eſſe non crediderit: porrò ſi credit & diligit bene agendo, efficit ut etiam ſperet*: ergo videtur quod fides præcedat charitatem, & charitas ſpem. * lib. 1. cap. 37. à medio illius. to. 3.

¶ 3. Præterea, Amor eſt principium omnis affectionis: ut ſuprà dictum * eſt (qu. 25. art. 2.) Sed ſpes nominat quandam affectionem: eſt enim quædam paſſio, ut ſuprà dictum (qu. 40. art. 1.) Ergo charitas quæ eſt amor, eſt prior ſpe. * q. 25. a. 2. q. 40.

SED CONTRA eſt ordo quo Apoſtolus iſta enumerat dicens, *Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas.*

CONCLUSIO.

Tametſi ordine perfectionis, charitas quæ omnium virtutum forma eſt ac radix, prior ſit ſpe & fide: attamen ordine generationis fides ſpem, & ſpes charitatem antecedit.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex eſt ordo, ſcilicet generationis & perfectionis. Ordine quidem generationis quo materia eſt prior forma, & imperfectum perfecto, in uno & eodem fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundum actus: nam habitus ſimul infunduntur. Non enim poteſt in aliquid motus appetitivus tendere vel ſperando, vel amando, niſi quod eſt apprehenſum ſenſu aut intellectu: per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ ſperat & amat. Unde oportet, quod ordine generationis fides præcedat ſpem & charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum ſuum: per hoc autem quod homo ab aliquo ſperat ſe bonum conſequi poſſe, reputat ipſum in quo ſpem habet quoddam bonum ſuum: unde ex hoc ipſo quod homo ſperat de aliquo, procedit ad amandum ipſum: Et ſic ordine generationis ſecundum actum ſpes præcedit charitatem. Ordine verò perfectionis charitas præcedit fidem & ſpem: eo quod tam fides quam ſpes per charitatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit: ſic enim charitas eſt mater omnium virtutum, & radix, inquantum eſt omnium virtutum forma, ut infra dicetur (quæſt. 65. art. 4. & 2. 2. qu. 23. art. 8.) * Et per hoc patet reſponſio * q. 65. a. 4. & 2. 2. q. 23. a. 8.

AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Aug. loquitur de ſpe, qua quis ſperat ex meritis iam habitis ſe ad beatitudinem perventurum, quod eſt ſpei formatæ, quæ ſequitur charitatem, poteſt autem aliquis ſperare antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ iam habet, ſed quæ ſperat ſe habiturum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt * eſt (qu. 40. art. 7.) cùm de paſſionibus ageretur, ſpes reſpicit duo: unum quidem ſicut principale objectum, ſcilicet bonum quod ſperatur: & reſpectu hujus ſemper amor præcedit ſpem: nunquam enim ſperatur aliquod bonum niſi deſideratum & amatum. Reſpicit etiam ſpes illum à quo ſe ſperat conſequi bonum: & reſpectu hujus primò quidem ſpes præcedit amorem, quamvis poſtea ex ipſo amore ſpes augeatur: per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem ſe poſſe conſequi aliquod bonum, incipit amare ipſum, & ex hoc ipſo quod ipſum amat, poſtea fortius de eo ſperat. * qu. 40. art. 7.

QUÆSTIO LXIII.

De cauſa virtutum, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa virtutum.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum virtus ſit in nobis à natura.

¶ Secundò, utrum aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum.

Digitized by Google

¶ Tertiò, utrum aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem.

¶ Quartò, utrum virtus, quam acquirimus ex aſſuetudine operum, ſit ejuſdem ſpeciei cum virtute infuſa.

Articulus Primus.

Utrum virtus inſit nobis à natura.

Sup. q. 51. a. 1. Et 2. 2. q. 47. a. 15. Et 3. d. 33. q. 1. ar. 2. q. 1. & ver. q. 1. a. 8. & Gal. 5. co. 3. Et 2. Eth lect. 1. co. 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus ſit in nobis à natura. Dicit enim Damaſc. in 3. lib. (cap. 4.) * *Naturales ſunt virtutes, & æqualiter inſunt omnibus.* Et Antonius dicit in ſerm. ad Monachos: *Si naturam voluntas mutaverit, perverſitas eſt. Conditio ſervetur, & virtus eſt.* Matth. 4. ſuper illud. *Circuibat Ieſus*, &c. dicit gloſſ. † *Docet naturales virtutes, ſcilicet iuſtitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

** lib. 3. orth. fid. c. 14. non procul à fin.*

† Gloſſ. ordin. ibid.

¶ 2. Præterea, Bonum virtutis eſt ſecundum rationem eſſe: ut ex dictis patet (qu. 55. art. 4. ad 2.) * ſed id quod eſt ſecundum rationem, eſt homini naturale, cùm ratio ſit hominis natura: ergo virtus inſit homini à natura.

** qu. 55. a. 4. ad 2.*

¶ 3. Præterea, Illud dicitur eſſe nobis naturale quod nobis à nativitate ineſt: ſed virtutes quibuſdam à nativitate inſunt. Dicitur enim Iob. 31. *Ab infantia crevit mecum miſeratio, & de utero egreſſa eſt mecum:* ergo virtus ineſt homini à natura.

† cap. 4. paulo à medio.

SED CONTRA, Id quòd ineſt homini à natura, eſt omnibus hominibus commune, & non tollitur per peccatum: quia etiam *in dæmonibus bona naturalia manent:* ut Dionyſ. dicit in 4. c. de div. nom. † ſed virtus non ineſt omnibus hominibus, ſed abiicitur per peccatum: ergo non ineſt homini à natura.

CONCLUSIO.

Virtutes in nobis ſunt à natura ſecundum aptitudinem & inchoationem: non autem ſecundum perfectionem: præter virtutes theologicas, quæ ſunt totaliter ab extrinſeco.

RESPONDEO dicendum, quòd circa formas corporales aliqui dixerunt quod ſunt totaliter ab intrinſeco: ſicut ponentes latitationem formarum; aliqui verò quod totaliter ſint ab extrinſeco, ſicut ponentes formas corporales eſſe ab aliqua cauſa ſeparata: aliqui verò quòd partim ſint ab intrinſeco, inquantum ſcilicet præexiſtunt in materia in potentia: & partim ab extrinſeco, inquantum ſcilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa ſcientias & virtutes aliqui quidem poſuerunt eas totaliter eſſe ab intrinſeco: ita ſcilicet quod omnes virtutes & ſcientiæ naturaliter præexiſtunt in anima: ſed per diſciplinam & exercitium impedimenta ſcientiæ & virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate: ſicut cum ferrum clarificatur per limationem & hæc fuit opinio Platonicorum. Alii verò dixerunt, quod ſunt totaliter ab extrinſeco, id eſt, *ex influentia intelligentiæ agentis*, ut ponit. Avic. Alii verò dixerunt quòd ſecundum aptitudinem, ſcientiæ & virtutes ſunt in nobis à natura: non autem ſecundum perfectionem: ut Philoſophus dicit in 2. * Ethic. (cap. 1.) & hoc verius eſt. Ad cuius manifeſtationem oportet conſiderare, quòd aliquid dicitur alicui homini *naturale* dupliciter. Uno modo ex natura ſpeciei. Alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet ſpeciem ſecundum ſuam formam, individuatur verò ſecundum materiam, forma verò hominis eſt anima rationalis, materia verò corpus; ideo id quod convenit homini ſecundum animam rationalem, eſt ei naturale ſecundum rationem ſpeciei; id verò quod eſt ei naturale ſecundum determinatam corporis complexionem eſt ei naturale ſecundum naturam individui. Quod enim eſt naturale homini ex parte corporis ſecundum ſpeciem, quodammodo refertur ad animam; inquantum ſcilicet tale corpus eſt tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus eſt homini naturalis ſecundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam ſpeciei, inquantum in ratione hominis inſunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita, tam ſcibilium quam agendorum, quæ ſunt quædam ſeminaria intellectualium virtutum & moralium, inquantum in voluntate ineſt quidem naturalis appetitus boni quod eſt ſecundum rationem. Secundum verò naturam individui, inquantum ex corporis diſpoſitione aliqui ſunt diſpoſiti, vel melius, vel peius ad quaſdam virtutes: prout ſcilicet vires quædam ſenſitivæ actus ſunt quarundam partium corporis: ex quarum diſpoſitione adiuvantur vel impediuntur hujuſmodi vires in ſuis actibus & per conſequens vires rationales, quibus hujuſmodi ſenſitivæ vires deſerviunt: & ſecundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad ſcientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales ſecundum quandam aptitudinis inchoationem ſunt in nobis à natura, non autem conſummatio earum: quia natura determinatur ad unum, conſummatio autem hujuſmodi virtutum non eſt ſecundum unum modum actionis ſed diverſimodè ſecundum diverſas materias, in quibus virtutes operantur, & ſecundum diverſas circunſtantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis ſunt à natura ſecundum aptitudinem & inchoationem; non autem ſecundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ ſunt totaliter ab extrinſeco.

** lib. 2. Eth. circa princ. tom. 5.*

Et per hoc patet reſponſio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, ſecundum quod ſeminaria virtutum inſunt nobis à natura inquantum rationales ſumus. Tertia verò ratio procedit ſecundum quod ex naturali diſpoſitione corporis quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miſerendum, alius ad temperatè vivendum: alius ad aliam virtutem.

Articulus II.

Utrum aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum.

Sup. q. 51. a. 1. & 3. & inf. q. 65. art. 2. cor. & q. 92. art. 1. ad 1. & 2. d. 44. q. 1. a. 1. ad 6. & 3. diſt. 33. q. 1. ar. 2. q. 3. Et verit. q. 1. ar. 6.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd virtutes in nobis cauſari non poſſint ex aſſuetudine operum, quia ſuper illud Rom. 14. *Omne quod non eſt ex fide peccatum eſt*, dicit gloſſ. Aug. * *Omnis infidelium vita peccatum eſt, & nihil eſt bonum ſine ſummo bono: ubi deeſt cognitio veritatis, falſa eſt virtus etiam in optimis moribus:* ſed fides non poteſt acquiri ex operibus: ſed cauſatur in nobis à Deo, ſecundum illud Epheſ. 2. *Gratia eſtis ſalvati per fidem:* ergo nulla virtus poteſt in nobis acquiri ex aſſuetudine operum.

** In lib. ſententiarum quæ ſunt ex Aug. decerp. ſ. c. 106. to. 1.*

¶ 2. Præterea, Peccatum cùm contrarietur virtuti, non compatitur ſecum virtutem, ſed homo non poteſt vitare peccatum niſi per gratiam Dei: ſecundum illud Sapient. 8. *Didici quod non poſſum eſſe aliter continens niſi Deus dederit:* ergo nec virtutes aliquæ poſſunt in nobis cauſari ex aſſuetudine operum, ſed ſolum dono Dei.

¶ 3. Præterea, Actus qui ſunt ſine virtute, deficiunt à perfectione virtutis, ſed *effectus non poteſt eſſe perfectior cauſa:* ergo virtus non poteſt cauſari ex actibus præcedentibus virtutem.

† Cap. 4. part. 4.

SED CONTRA eſt, quòd Dion. dicit in 4. cap. † de div. nom. quod *bonum eſt virtuoſius quam malum*, ſed ex malis actibus cauſantur habitus vitiorum: ergo multò magis ex bonis actibus poſſunt cauſari habitus virtutum.

** qu. 51. a. 1. & 3. & qu. 55. art. 4.*

CONCLUSIO.

Cùm ex malis actibus habitus vitiorum cauſentur, multo magis ex bonis actibus habitus virtutum cauſari poſſunt.

*† lib. de natura boni c. 3. & 4. ſ. * q. 19. art. 4.*

RESPONDEO dicendum, quòd de generatione habituum ex actibus in generali ſupra dictum eſt (qu. 51. art. 2. & 3.) nunc autem ſpecialiter quantum ad virtutem conſiderandum eſt, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (qu. 55. art. 4.) virtus hominis perficit ipſum ad bonum: cùm autem ratio boni conſiſtit *in modo, ſpecie & ordine* (ut † Aug. dicit in lib. de natura boni cap. 3. & 4.) ſive *in numero, pondere, & menſura* (ut dicitur Sap. 11.) oportet quod bonum hominis ſecundum aliquam regulam conſideretur: quæ quidem eſt duplex ut ſupra dictum * eſt (qu. 19. art. 4.) ſcilicet ratio humana & lex divina. Et quia lex divina eſt ſuperior regula, ideo ad plura ſe extendit, ita quòd quicquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, ſed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur ſecundum regulam rationis humanæ, poteſt ex actibus humanis cauſari, inquantum hujuſmodi actus procedunt à ratione, ſub cuius poteſtate & regula tale bonum conſiſtit: virtus verò ordinans hominem ad bonum, ſecundum quod modificatur per legem divinam & non per rationem humanam, non poteſt cauſari per actus humanos, quorum principium eſt ratio, ſed cauſatur ſolum in nobis per operationem divinam, & ideo hujuſmodi virtutem diffiniens Aug. * poſuit in diffinitione virtutis, *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* Et de hujuſmodi etiam virtute prima ratio procedit. Ad PRIMUM.

** lib. 2. de liber. arbit. c. 18. & 19. to. 1. & retr. 3. in Eſ. 118. to. 8.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd virtus divinitus infuſa maximè ſi in ſua perfectione conſideretur, non compatitur ſecum aliquod peccatum mortale: ſed virtus humanitus acquiſita poteſt ſecum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis: quia uſus habitus in nobis eſt noſtræ voluntati ſubjectus, ut ſuprà dictum † eſt (qu. 44. art. 3.) Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquiſitæ: habitui enim non contrariatur directè actus, ſed habitus, & ideo licet ſine gratia homo non poſſit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin poſſit habitum virtutis acquirere, per quam à malis operibus abſtineat, ut in pluribus & præcipuè ab his quæ ſunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo ſine gratia nullo modo poteſt vitare, quæ ſcilicet directè opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ ſunt in nobis: hoc tamen infrà manifeſtius fiet (art. 3.)

† qu. 44. art. 1. in arg. Sed contra.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dictum * eſt, (a. 1.) virtutum acquiſitarum præexiſtunt in nobis quædam ſemina ſive principia ſecundum naturam, quæ quidem principia ſunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquiſitis, ſicut intellectus principiorum ſpeculabilium eſt nobilior ſcientia concluſionum: & naturalis rectitudo rationis eſt nobilior rectificatione appetitus quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani inquantum procedunt ex altioribus principiis, poſſunt cauſare virtutes acquiſitas humanas.

** Art. 1. huius q. & q. 51. art. 1.*

Articulus III.

Utrum aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem.

*Sup. q. 51. a. 2. & q. 55. ar. 4. ad 6. & inf. q. 65. a. 2. Et 3. d. 33. q. 1. a. 2. qu. 1. & 4. diſ. ſen. 17. q. 1. ar. 1. q. 1. ver. Et verit. q. 1. a. 10. * ar. præ.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd præter virtutes theologicas non ſint aliæ virtutes nobis infuſæ à Deo. Ea enim quæ poſſunt fieri à cauſis ſecundis, non fiunt immediatè à Deo, niſi fortè aliquando miraculosè: quia ut Dionyſ. dicit. *Lex divinitatis eſt, ultima per media adducere*, ſed virtutes intellectuales & morales poſſunt in nobis cauſari per noſtros actus, ut dictum * eſt (art. 2.) non ergo convenienter cauſantur in nobis per infuſionem.

¶ 2. Præterea, In operibus Dei multò minus eſt aliquid ſuperfluum quam in operibus naturæ: ſed ad ordinandum nos in bonum ſupernaturale ſufficiunt virtutes theologicæ: ergo non ſunt aliæ virtutes ſupernaturales, quas oporteat in nobis cauſari à Deo.

¶ 3. Præterea, *Natura non facit per duo quod poteſt facere per unum*, & multò minus Deus: ſed *Deus inſeruit animæ noſtræ ſe*mina

mina virtutum, ut dicit Gloſſ. Heb. 1. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infuſionem cauſet.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Sapient. 8. *Sobrietatem & juſtitiam docet, prudentiam & virtutem.*

CONCLUSIO

Non tantum Theologicæ virtutes ſunt homini divinitus infuſæ, ſed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum ſuum ſupernaturalem finem ſpeciali quadam ratione fertur.

RESPONDEO dicendum, quòd oportet effectus eſſe ſuis cauſis & principiis proportionatos: omnes autẽ virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex noſtris actibus acquiruntur procedũt ex quibuſdam naturalibus principiis in nobis præexiſtentibus (ut † ſupra dictum eſt art. 1.) loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis à Deo virtutes Theologicæ, quibus ordinamur ad finem ſupernaturalem, ſicut * ſupra dictum eſt (qu. 62. art. 3.) Unde oportet, quòd his etiam virtutibus Theologicis proportionaliter reſpondeant alii habitus divinitus cauſati in nobis, qui ſic ſe habeant ad virtutes Theologicas, ſicut ſe habent virtutes morales & intellectuales ad principia naturalia virtutum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliquæ quidem virtutes morales & intellectuales poſſunt cauſari in nobis ex noſtris actibus, tamen illæ non ſunt proportionatæ virtutibus Theologicis; & ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo cauſari.

AD SECUNDUM dicendum, quod virtutes Theologicæ ſufficienter nos ordinant in finem ſupernaturalem, ſecundum quandam inchoationem quantum ſcilicet ad ipſum Deum immediatè: ideo oportet quod per alias virtutes infuſas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

AD TERTIUM dicendum, quòd virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non ſe extendit ultra proportionem naturæ; & ideo in ordine ad finem ſupernaturalem indiget homo perfici per alia principia ſuperaddita.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus, quam acquirimus ex operum aſſuetudine, ſit ejuſdem ſpeciei cum virtute infuſa.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd virtutes infuſæ non ſint alterius ſpeciei à virtutibus acquiſitis. Virtus enim acquiſita, & virtus infuſa ſecundum prædicta non videntur differre niſi ſecundum ordinem ad ultimum finem: ſed habitus & actus humani non recipiunt ſpeciem ab ultimo fine, ſed à proximo: non ergo virtutes morales vel intellectuales infuſæ differunt ſpecie ab acquiſitis.

§. 2. Præterea, *Habitus per actus cognoſcuntur*: ſed idem eſt actus temperantiæ infuſæ & acquiſitæ, ſcilicet moderari concupiſcentias tactus: ergo non differunt ſpecie.

§ 3. Præterea, Virtus acquiſita & virtus infuſa differunt ſecundum illud quod eſt immediatè à Deo factum, & à creatura: ſed idem eſt ſpecie homo, quem Deus formavit, & quem generat natura: & oculus, quem cæco nato dedit, & quem virtus formativa cauſat: ergo videtur quod eſt eadem ſpecie virtus acquiſita & infuſa.

SED CONTRA Quælibet differentia in diffinitione poſita mutata diverſificat ſpeciem: ſed in diffinitione virtutis infuſæ ponitur, *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 55. art. 4.) ergo virtus acquiſita, cui hoc non convenit; non eſt ejuſdem ſpeciei cum infuſa.

CONCLUSIO.

Cùm de virtutibus infuſis rectè dicatur, Deum eas in nobis ſine nobis operari, quod de acquiſitis dici non poteſt, virtutes morales infuſas ab acquiſitis ſpecie diſtinctas eſſe oportet.

RESPONDEO dicendum, quòd dupliciter habitus diſtinguuntur ſpecie. Uno modo, ſicut † prædictum eſt, ſecundum ſpeciales & formales rationes objectorum: objectum autem virtutis cuiuſlibet eſt bonum conſideratum in materia propria, ſicut temperantiæ objectum eſt bonum delectabilium in concupiſcentiis tactus, cuius quidem objecti formalis ratio eſt à ratione, quæ inſtituit modum in his concupiſcentiis: materiale autem eſt id quod eſt ex parte concupiſcentiarum. Manifeſtum eſt autem, quod alterius rationis eſt modus, qui imponitur in hujuſmodi concupiſcentiis ſecundum regulam rationis humanæ & ſecundum regulam divinam, puta in ſumptione ciborum ratione humana modus ſtatuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, ſecundum autem regulam legis divinæ requiritur, quod homo *caſtiget corpus ſuum & in ſervitutem redigat* per abſtinentiam cibi & potus, & aliorum hujuſmodi. Unde manifeſtum eſt quod temperantia infuſa & acquiſita differunt ſpecie: & eadẽ ratio eſt de aliis virtutibus. Alio modo habitus diſtinguuntur ſpecie ſecundum ea, ad quæ ordinantur. Non enim eſt eadem ſpecie ſanitas hominis & equi, propter diverſas naturas ad quas ordinantur, & eodem modo dicit † Philoſophus in 3. Polit. (cap. 4.) quod *diverſæ ſunt virtutes civium, ſecundum quod bene ſe habent ad diverſas politias.* Et per hunc etiam modum differunt ſpecie virtutes morales infuſæ, per quas homines bene ſe habent in ordine ad hoc, quòd ſint *cives ſanctorum & domeſtici Dei*: & aliæ virtutes acquiſitæ ſecundum quas homo ſe bene habet in ordine ad res humanas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus infuſa & acquiſita non ſolum differunt ſecundum ordinem ad ultimum finem, ſed etiam ſecundum ordinem ad propria objecta, ut * dictum eſt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd alia ratione modificat concupiſcentias delectabiliũ tactus temperantia acquiſita & temperantia infuſa, ut * dictum eſt. Unde non habent eundem actum. * *In corp. art.*

AD TERTIUM dicendum, quòd oculum cæci nati Deus fecit ad eundem actum, ad quem formantur alii oculi ſecundum naturam, & ideo fuit ejuſdem ſpeciei, & eadem ratio eſſet ſi Deus vellet miraculosè cauſare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus; ſed ita non eſt in propoſito, ut † dictum eſt. † *Ibid.*

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de proprietatibus virtutum. Et primò quidem de medio virtutum. Secundò, de connexione virtutum. Tertiò, de qualitate earum. Quartò, de ipſarum duratione.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

- Primò, utrum virtutes morales ſint in medio.
- Secundò, utrum medium virtutis ſit medium rei, vel rationis.
- Tertiò, utrum intellectuales virtutes conſiſtant in medio.
- Quartò, utrum virtutes Theologicæ conſiſtant in medio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales ſint in medio.

*Inf. a. 4. ad 1. & 4. & 2. 2. qu. 17. art. 5. ad 2. & qu. 92. art. 1. cor. & 3. d. 33. qu. 1. a. 2. & ver. q. 1. a. 13. & 2. Eth. l. 7. & l. 6. * lib. 1. text. 116. tom. 2. † lib. 4. Eth. c. 2. & 3. tom. 5. * lib. 2. Eth. c. 6. poſt med. tom. 5. † q. 55. art. 3.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus moralis non conſiſtat in medio. *Ultimum* enim repugnat medii rationi, ſed de ratione virtutis eſt *ultimum*. Dicitur enim in 1. de * cœlo (text. 16.) quod *virtus eſt ultimum potentiæ*: ergo virtus moralis non conſiſtit in medio.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt maximum, non eſt medium, ſed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, ſicut magnanimitas eſt circa maximos honores, & magnificentia circa maximos ſumptus, ut dicitur 4. † Ethic. Ergo non omnis virtus moralis eſt in medio.

¶ 3. Præterea, Si de ratione virtutis moralis ſit in medio eſſe, oportet quod virtus moralis non perficiatur, ſed magis corrumpatur per hoc quòd tendit ad extremum: ſed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremũ, ſicut virginitas, quæ abſtinet ab omni delectabili venereo, & ſic tenet extremum, & eſt perfectiſſima caſtitas. & dare omnia pauperibus eſt perfectiſſima miſericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non ſit de ratione virtutis moralis eſſe in medio.

SED CONTRA eſt, quòd *. Philoſophus dicit in 2. Eth. quod *virtus moralis eſt habitus electivus in medietate exiſtens.*

CONCLUSIO.

Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis æſtimari debet, à qua recedere non contingit niſi vel per exceſſum vel per defectum; rectè dicitur quævis moralis virtus in medio ſeu mediocritate conſiſtere.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex * ſupradictis patet, (q. 55. art. 3.) virtus de ſui ratione ordinat hominem ad bonum: moralis autem virtus propriè eſt perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Menſura autem & regula appetitivi motus circa appetibilia eſt ipſa ratio: bonum autem cuiuſlibet menſurati & regulati conſiſtit in hoc, quod conformetur ſuæ regulæ: ſic bonum in artificiatis eſt, ut ſequatur regulam artis, malum autem per conſequens in hujuſmodi eſt per hoc, quod aliquis diſcordat à ſua regula vel menſura. Quod quidem contingit vel per hoc quod ſuperexcedit menſuram, vel per hoc quod deficit ab ea ſicut manifeſtè apparet in omnibus regulatis & menſuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis conſiſtit in adæquatione ad menſuram rationis. Manifeſtum eſt autem, quod inter exceſſum & defectum medium eſt æqualitas ſive conformitas. Unde manifeſtè apparet, quod virtus moralis in medio conſiſtit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet paſſiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, ſic ſecundum id quod rationis eſt, habet rationem extremi unius, quod eſt conformitas: exceſſus verò & defectus habet rationem alterius extremi, quod eſt deformitas. Si verò conſideretur virtus moralis ſecundum ſuam materiam: ſic habet rationem medii inquantum paſſionem reducit ad regulam rationis, unde Philoſophus dicit in 2. † Ethic. (ubi ſup.) quòd *virtus ſecundum ſubſtantiam medietas eſt*, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; ſecundum *optimum* autem & *bene*, eſt extremitas, ſcilicet ſecundum conformitatem rationis. † *lib. 2. Eth. c. 6. poſt med. tom. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd medium & extrema conſiderantur in actionibus & paſſionibus ſecundum diverſas circumſtantias, unde nihil prohibet in aliqua virtute eſſe extremum ſecundum unam circumſtantiam, quod tamen eſt medium ſecundum alias circumſtantias per conformitatem ad rationem. Et ſic eſt in magnificentia & magnanimitate; nã ſi conſideretur quantitas abſoluta ejus in quod tendit magnificus & magnanimus, dicetur *extremum & maximum*: ſed ſi conſideretur hoc ipſum per comparationem ad alias circumſtantias, ſic habet rationem *medii*, quia in hoc maximum tendunt hujuſmodi virtutes ſecundùm regulam rationis, id eſt, ubi oportet, & quando oportet, & propter quod oportet. Exceſſus autem ſi in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet: defectus autem eſt ſi non tendatur in hoc maximum ubi oportet, & quando oportet: & hoc eſt quod † Philoſophus dicit in 4. † Eth. (ut ſup.) quod *magnanimus eſt quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet medius.* † *lib. 5. Eth. c. 3. paulò à princip. tom. 5.*

Digitized by Google

AD TERTIUM dicendum, quòd eadem ratio eſt de virginitate & paupertate, quæ eſt de magnanimitate; abſtinet enim virginitas ab omnibus venereis, & paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, & ſecundum quod oportet, id eſt ſecundum mandatum Dei, & propter vitam æternam. Si autem hoc fiat ſecundum quod non oportet, id eſt, ſecundum aliquam ſuperſtitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam; erit ſuperfluum: ſi autem non fiat quando oportet, vel ſecundum quod oportet, eſt vitium per defectum, ut patet; in tranſgredientibus votum virginitatis, vel paupertatis.

ARTICULUS II.

Utrum medium virtutis moralis ſit medium rei, vel rationis.

2.2.q.58. a.10. & 3.di.33. q.1.a.2. qu.2. & 4.di.15. qu.1.a.1. qu.2. & mal.qu.13.ar.2. cor. & ver.q.1. a.13.ad 11.12.13. & 17. & quodl. 16 a.10.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd medium virtutis moralis non ſit *medium rationis*, ſed *medium* rei. Bonum enim virtutis moralis conſiſtit in hoc; quod eſt in medio: bonum autem, ut dicitur in 6. * Metaphyſ. (text.8.) eſt in rebus ipſis. Ergo medium virtutis moralis eſt *medium rei.*

¶ 2. Præterea, *Ratio* eſt vis apprehenſiva: ſed virtus moralis non conſiſtit in medio apprehenſionum, ſed magis in medio operationum & paſſionum: Ergo medium virtutis moralis non eſt *medium rationis*, ſed *medium rei.*

¶ 3. Præterea, Medium, quod accipitur, ſecundum proportionem arithmeticam vel geometricam, eſt *medium rei:* ſed tale eſt medium iuſtitiæ, ut dicitur in 5. † Ethic. Ergo medium virtutis moralis non eſt, *medium rationis*, ſed rei.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 2. Ethicor. (ut ſup.) * quod *virtus moralis in medio conſiſtit quoad nos determinata ratione.*

* text.8. tom.3. † Cap 3. & 4. * lib 2. Eth.c.6. tom.3.

CONCLUSIO.

Medium, in quo moralis virtus conſiſtere dicitur, non eſt medium rationis quaſi in actu rationis conſiſtens ipſúmque perficiens, ſed eſt in re ſecundum quandam conformitatem ad rationem rectam.

RESPONDEO dicendum, quòd *medium rationis* dupliciter poteſt intelligi. Uno modo ſecundum quod medium in ipſo actu rationis exiſtit, quaſi ipſe actus rationis ad medium reducatur. Et ſic quia virtus moralis non perficit actum rationis, ſed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non eſt *medium rationis.* Alio modo poteſt dici *medium rationis* id quod à ratione ponitur in aliqua materia; & ſic omne medium virtutis moralis eſt *medium rationis*, quia, ſicut † dictum eſt (art. 1.) virtus moralis dicitur conſiſtere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit, quòd *medium rationis* eſt etiam *medium rei*; & tunc oportet quod virtutis moralis medium ſit *medium rei*; ſicut eſt in iuſtitia. Quandoque autem *medium rationis* non eſt *medium rei*, ſed accipitur per comparationem ad nos: & ſic eſt medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio eſt, quia iuſtitia eſt circa operationes quæ conſiſtunt in rebus exterioribus, in quibus rectum inſtitui debet ſimpliciter & ſecundum ſe, ut † ſuprà dictum eſt: & ideo *medium rationis* in iuſtitia eſt idem cum medio rei, inquantum ſcilicet iuſtitia dat unicuique quod debet, & non plus nec minus. Aliæ verò virtutes morales conſiſtunt circa paſſiones interiores, in quibus non poteſt rectum conſtitui eodem modo, propter hoc quod homines diverſimodè ſe habent ad paſſiones: & ideo oportet, quod rectitudo rationis in paſſionibus inſtituatur per reſpectum ad nos, qui afficimur ſecundum paſſiones. Et per hoc patet reſponſio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de medio rationis, quod ſcilicet invenitur in ipſo actu rationis: tertia verò ratio procedit de medio iuſtitiæ.

† A pra. † q.60. art.2.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes intellectuales conſiſtant in medio.

Inf.a 4. a 1. & 2. & 4. d.33.q.1. a.1.q.3. & ver. q.1.a 12. 10 & ad 5. & 19. & qu.4. a.2.ad 7.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd virtutes intellectuales non conſiſtant in medio. Virtutes enim morales conſiſtunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis: ſed virtutes intellectuales ſunt in ipſa ratione, & ſic non videntur habere ſuperiorem regulam: Ergo virtutes intellectuales non conſiſtunt in medio.

¶ 2. Præterea, Medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali. Dicitur enim in 2. * Ethic. (ut ſup.) quod *virtus conſiſtit in medietate determinata ratione, prout ſapiens determinabit:* ſi igitur virtus intellectualis iterum conſiſtat in medio, oportet, quod determinetur ſibi medium per aliquam aliam virtutem: & ſic proceditur in infinitum in virtutibus.

¶ 3. Præterea, Medium propriè eſt inter contraria, ut patet per Philoſophum in 10. † Metaphyſ. (text. 22. & 23.) ſed in intellectu non videtur eſſe aliqua contrarietas, cùm etiam ipſa contraria ſecundum quod ſunt in intellectu, non ſint contraria, ſed ſimul intelligantur, ut album & nigrum, ſanum & ægrum: Ergo in intellectualibus virtutibus non eſt medium.

* Cap.6. tom.5 † lib.10. Met text. 21 & 23.10.3.

SED CONTRA eſt, quòd *ars eſt virtus intellectualis*, ut dicitur in 6. * Eth. & tamen *artis eſt aliquod medium*, ut dicitur in 2. Ethic. † Ergo virtus intellectualis conſiſtit in medio.

* lib.6. Eth.c.3. & 4.c.5. † 2. Eth. cap.9.

CONCLUSIO.

Non ſolum virtus moralis, ſed & intellectualis ſuam habet menſuram, & ita per conformitatem ad ipſam accipitur in ipſa medium: unde in medio conſiſtere dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd bonum alicuius rei conſiſtit in medio, ſecundum quod conformatur regulæ vel menſuræ, quam contingit tranſcendere, & ab ea deficere; ſicut † dictum eſt (art. 1.) Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum ſicut & moralis, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 56. art. 3.) unde ſecundum quod bonum virtutis intellectualis ſe habet ad menſuram: ſic ſe habet ad rationem medii, bonum autem virtutis intellectualis eſt *verum*, ſpeculativæ quidem virtutis *verum* abſolutè, ut in 6.* Ethic. dicitur: practicæ autem virtutis *verum* ſecundum conformitatem ad appetitum rectum: *verum* autem intellectus noſtri abſolutè conſideratum eſt ſicut menſuratum à re: res enim eſt menſura intellectus noſtri; ut dicitur in 10. † Metaph. (t. 5.) *ex eo enim quod res eſt, vel non eſt, veritas eſt in opinione & in oratione.* Sic igitur bonum virtutis intellectualis ſpeculativæ conſiſtit in quodam medio per conformitatem ad ipſam rem, ſecundum quod dicit eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt, in quo ratio *veri* conſiſtit. Exceſſus autem eſt ſecundum affirmationem falſam, per quam dicitur eſſe quod non eſt. Defectus autem accipitur ſecundum negationem falſam, per quam dicitur non eſſe quod eſt. *Verum* autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem menſurati, & ſic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, ſicut in ſpeculativis; ſed reſpectu appetitus habet rationem regulæ & menſuræ. Unde idem medium, quod eſt virtutis moralis, etiam eſt ipſius prudentiæ, ſcilicet rectitudo rationis: ſed prudentiæ quidem eſt iſtud medium ut regulantis & menſurantis; virtutis autem moralis ut menſuratæ & regulatæ. Similiter exceſſus & defectus accipitur diverſimodè utrobique.

† Art.1. hujus q. * qu.56. art.3. * lib. 6. Eth. c. 2. tom. 5. † lib 10. Metaph. text. 5. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etiam virtus intellectualis habet ſuam menſuram, ut † dictum eſt, & per conformitatem ad ipſam accipitur in ipſa medium.

† In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non eſt neceſſe in infinitum procedere in virtutibus: quia menſura & regula intellectualis virtutis non eſt aliquod aliud genus virtutis, ſed ipſa res.

AD TERTIUM dicendum, quòd ipſæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima: quia unum eſt ratio cognoſcendi alterum: & tamen in intellectu eſt contrarietas affirmationis & negationis, quæ ſunt contraria, ut dicitur in fine † Perihermenias, quamvis enim *eſſe* & *non eſſe* non ſint contraria, ſed contradictoriè oppoſita, ſi conſiderentur ipſa ſignificata prout ſunt in rebus, quia alterum eſt ens, & alterum eſt purè non ens, tamen ſi referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid *eſſe*. Unde *eſſe* & *non eſſe* ſunt contradictoria: ſed opinio qua opinamur quod *bonum eſt bonum*, eſt contraria opinioni, qua opinamur quod *bonum non eſt bonum*: & inter hujuſmodi contraria *medium* eſt virtus intellectualis.

† lib.2. Perihe. cap.ult. tom.1.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes Theologicæ conſiſtant in medio.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd virtus Theologica conſiſtat in medio. Bonum enim aliarum virtutum cõſiſtit in medio: ſed virtus Theologica excedit in bonitate alias virtutes: ergo virtus Theologica multo magis eſt in medio.

2.2.qu. 17.ar.5. ad 2 & 3.di.33. q.1.a.1. qu.4 & ver.q.1. a.12.10. & ad 5. 16.ar.2. & qu.1. a.10. & 11. & Rom. 9.le.1. cor.4.

¶ 2. Præterea, Medium virtutis moralis accipitur quidem ſecundum quod appetitus regulatur per rationem, intellectualis verò ſecundum quod intellectus noſter menſuratur à re: ſed virtus Theologica & perficit intellectum & appetitum, ut * ſupra dictum eſt (qu. 62. ar. 3.) Ergo etiam virtus Theologica conſiſtit in medio.

¶ 3. Præterea, Spes, quæ eſt virtus Theologica, medium eſt inter deſperationem & præſumptionem: ſimiliter etiam fides incedit media inter contrarias hæreſes, ut Boëtius dicit in lib. de duabus naturis: quòd enim confitemur in Chriſto unam perſonam, & duas naturas, medium eſt inter hæreſim Neſtorii, qui dicit duas perſonas & duas naturas; & hæreſim Eutychetis, qui dicit unam perſonam & unam naturam: Ergo virtus Theologica conſiſtit in medio.

* qu.62. art 3. † Non remotè à princip. ſed eleganter à medio lib.

SED CONTRA, In omnibus, in quibus conſiſtit virtus in medio contingit peccare per exceſſum; ſicut & per defectum: ſed circa Deum, qui eſt objectum virtutis Theologicæ, non contingit peccare per exceſſum; dicitur enim Eccleſ. 43. *Benedicentes Dominum exaltate illum quantum poteſtis: maior enim eſt omni laude.* Ergo virtus Theologica non conſiſtit in medio.

CONCLUSIO.

Non per ſe, ſed quaſi per accidens, ex parte noſtra videlicet, virtutes Theologicæ in medio conſiſtere dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * dictum eſt (a. 1.) medium virtutis accipitur per conformitatem ad ſuam regulam, vel menſuram, ſecundum quod contingit ipſam tranſcendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem Theologicæ duplex poteſt accipi menſura. Una quidem, ſecundum ipſam rationem virtutis, & ſic menſura & regula virtutis Theologicæ eſt ipſe Deus: fides enim noſtra regulatur ſecundum veritatem divinam, charitas autem ſecundum bonitatem ejus, ſpes autem ſecundum magnitudinem omnipotentiæ & pietatis ejus. Et iſta eſt menſura excedens omnem humanam facultatem: unde nunquam poteſt homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut ſperare in ipſum quantum debet: unde multo minus poteſt ibi eſſe exceſſus, & ſic bonum talis virtutis non conſiſtit in medio, ſed tanto eſt melius, quanto magis acceditur ad ſummum. Alia verò regula vel menſura virtutis Theologicæ eſt ex parte noſtra: quia etſi non poſſumus ferri in Deum quantum debemus: debemus tamen ferri in ipſum credendo, ſperando, & amando ſecundum menſuram noſtræ conditionis. Unde per accidens poteſt in virtute Theologica conſiderari medium & extrema, ex parte noſtra.

* Art.1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum virtutum intellectualium & moralium conſiſtit in medio per conformitatem ad regulam

Digitized by Google

regulam vel menſuram, quam tranſcendere contingit, quod non eſt in virtutibus Theologicis, per ſe loquendo, ut † dictum eſt.

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes morales & intellectuales perficiunt intellectum & appetitum noſtrum in ordine ad menſuram & regulam creatam, virtutes autem Theologicæ in ordine ad menſuram increatam, unde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd ſpes eſt media inter præſumptionem & deſperationem ex parte noſtra, inquantum ſcilicet aliquis præſumere dicitur ex eo quod ſperat à Deo bonum, quod excedit ſuam conditionem, vel non ſperat quod ſecundum ſuam conditionem ſperare poſſet: non autem poteſt eſſe ſuperabundantia ſpei ex parte Dei, cuius bonitas eſt infinita. Similiter etiam fides eſt media inter contrarias hæreſes, non per comparationem ad obiectum, quod eſt Deus, cui non poteſt aliquis nimis credere, ſed inquantum ipſa opinio humana eſt media inter contrarias opiniones, ut ex † ſuprà dictis patet (art. 2. & 3.)

† Art. 2. & 3. ad 3.

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum, in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de connexione virtutum. Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum virtutes morales ſint adinvicem connexæ.
¶ Secundò, utrum virtutes morales poſſint eſſe ſine charitate.
¶ Tertiò, utrum charitas poſſit eſſe ſine eis.
¶ Quartò, utrum fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate.
¶ Quintò, utrum charitas poſſit eſſe ſine eis.

Articulus Primus.

Utrum virtutes morales ſint ad invicem connexæ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales non ſint ex neceſſitate connexæ: virtutes enim morales quandoque cauſantur ex exercitio actuum, ut probatur in 2. Eth. (cap. 1. & 2.) ſed homo poteſt exercitari in actibus alicuius virtutis ſine hoc, quòd exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis poteſt haberi ſine altera.

¶ 2. Præterea, Magnificentia & magnanimitas ſunt quædam virtutes morales: ſed aliquis poteſt habere alias virtutes morales ſine hoc quod habeat magnificentiam & magnanimitatem. Dicit enim Philoſophus in 4. Ethicor. quod *inops non poteſt eſſe magnificus*, qui tamen poteſt habere alias quaſdam virtutes, & quod *ille qui parvis eſt dignus, & his ſe dignificat, temperatus eſt, magnanimus autem non eſt*. Ergo virtutes morales non ſunt connexæ.

¶ 3. Præterea, Sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam: ſed virtutes intellectuales non ſunt connexæ: poteſt enim aliquis habere unam ſcientiam ſine hoc, quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales ſunt connexæ.

¶ 4. Præterea, Si virtutes morales ſint connexæ, hoc non eſt niſi quia connectuntur in prudentia: ſed hoc non ſufficit ad connexionem virtutum moralium, videtur enim quod aliquis poſſit eſſe prudens circa agibilia, quæ pertinent ad unam virtutem, ſine hoc quod ſit prudens in his quæ pertinent ad aliam: ſicut etiam aliquis poteſt habere artem circa aliqua factibilia, ſine hoc quod habeat artem circa alia: prudentia autem eſt *recta ratio agibilium*. Ergo non eſt neceſſarium virtutes morales eſſe connexas.

Sed contra eſt, quòd * Ambroſ. dicit ſuper Lucam: *connexæ ſibi ſunt côcatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* † Auguſt. etiam dicit in 6. de Trinit. (cap. 7.) quod *virtutes, quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab invicem*. Et * Gregor. dicit 22. Moralium (cap. 1.) quod *una virtus ſine aliis aut omnino nulla eſt, aut imperfecta*, & Tullius dicit 2. de Tuſcul. quæſt. *Si unam virtutem confeſſus es te non habere, nullam neceſſe eſt te habiturum.*

Conclusio.

Virtutes morales perfectas neceſſe eſt ad invicem connexas eſſe, ut altera ſine altera eſſe non valeat.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis poteſt accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud eſt quam aliqua inclinatio in nobis exiſtens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, ſive talis inclinatio ſit in nobis à natura, ſive ex aſſuetudine: & hoc modo accipiendo virtutes morales, non ſunt connexæ. Videmus enim aliquem ex naturali complexione vel ex aliqua conſuetudine eſſe promptum ad opera liberalitatis: qui tamen non eſt promptus ad opera caſtitatis. Perfecta autem virtus moralis eſt habitus inclinans in bonum opus bene agendum: & ſic accipiendo virtutes morales, dicendum eſt eas connexas eſſe, ut ferè ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex aſſignatur, ſecundum quod diverſimodè aliqui virtutes Cardinales diſtinguunt, ut enim * dictum eſt (qu. 61. art. 3. & 4.) quidam diſtinguunt eas ſecundum quaſdam generales conditiones virtutum: utpote quod diſcretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iuſtitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacunque materia iſta conſiderentur, & ſecundum hoc manifeſtè apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis ſi ſit ſine moderatione, vel rectitudine, aut diſcretione: & eadem ratio eſt de aliis: & hanc rationem connexionis aſſignat Greg. 22. † Moralium (ut ſup.) dicens, quod *virtutes ſi ſint disiunctæ, non poſſunt eſſe perfectæ ſecundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera eſt, quæ iuſta, temperans, & fortis non eſt*: & idem ſubdit de aliis virtutibus. Et ſimilem rationem aſſignat * Auguſt. in 6. de Trinit. (ubi ſup.) Alii vero diſtinguunt prædictas virtutes ſecundum materias: & ſecundum hoc aſſignatur ratio connexionis ab Ariſt. in 6. Eth. † quia ſicut * ſuprà dictum eſt (qu. 58. art. 4.) nulla virtus moralis poteſt ſine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis eſt facere electionem rectam, cum ſit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non ſolum ſufficit inclinatio in debitum finem, quod eſt directè per habitum virtutis moralis, ſed etiam quod aliquis directè eligat ea quæ ſunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ eſt conſiliativa, & iudicativa, & præceptiva eorum quæ ſunt ad finem. Similiter etiam prudentia non poteſt haberi niſi habeantur virtutes morales, cum prudentia ſit *recta ratio agibilium*, quæ ſicut ex principiis procedit ex finibus agibilium ad quos aliquis rectè ſe habet per virtutes morales. Unde ſicut ſcientia ſpeculativa non poteſt haberi ſine intellectu principiorum, ita nec prudentia ſine virtutibus moralibus, ex quo manifeſtè ſequitur virtutes morales eſſe connexas.

* In 2. Tri. c. 4. circ. p. in. tom. 3. † lib. 6. Eth. ult. cap. 10 ſ. * qu. 58. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam perficiunt hominem ſecundum communem ſtatum, ſcilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda, unde oportet quod homo ſimul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium, & ſi quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium: ſi autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene ſe habendo circa iras, non autem circa concupiſcentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrænandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiſcentias corrumpitur: ſicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, ſi prudentia deſit. Quædam verò virtutes morales ſunt, quæ perficiunt hominem ſecundum aliquem eminentem ſtatum; ſicut magnificentia & magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, poteſt aliquis habere alias virtutes morales ſine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquiſitis: ſed tamen acquiſitis aliis virtutibus habet iſtas virtutes in potentia propinqua: cum enim aliquis per exercitium adeptus eſt liberalitatem circa mediocres donationes & ſumptus, ſi ſupervenìat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum. Sicut Geometer modico ſtudio acquirit ſcientiam alicuius concluſionis, quam nunquam conſideravit: illud autem habere dicimur quod in promptu eſt ut habeamus, ſecundum illud * Philoſophi in 2. Phyſ. (text. 58.) *Quod parum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur.* Et per hoc patet reſponſio. Ad secundum.

* lib. 2. Phyſic. text. 56. com. 2.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes intellectuales ſunt circa diverſas materias adinvicem non ordinatas. Sicut patet in diverſis ſcientiis & artibus; & ideo non invenitur in eis connexio, quæ invenitur in virtutibus moralibus exiſtentibus circa paſſiones & operationes, quæ manifeſte habent ad invicem ordinem: nam omnes paſſiones, à quibuſdam primis procedentes, ſcilicet amore & odio, ad quaſdam alias terminantur, ſcilicet delectationem & triſtitiam, & ſimiliter omnes operationes, quæ ſunt virtutis moralis materia, habent ordinem adinvicem & etiam ad paſſiones, & ideo tota materia moralium virtutum ſub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia, & ſecundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, ſicut prudentia à virtutibus moralibus, ut * dictum eſt, principia autem univerſalia quorum eſt intellectus principiorum, non dependent à concluſionibus de quibus ſunt reliquæ intellectuales virtutes: ſicut morales dependent à prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, & ratio appetitum, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 9. art. 1. & qu. 58. art. 5.)

* In cor. art. † qu. 9. ar. 1. & queſt. 58. a. 5. ad 1.

Ad quartum dicendum, quod ea ad quæ inclinant virtutes morales, ſe habent ad prudentiam ſicut principia, non autem factibilia ſe habent ad artem ſicut principia, ſed ſolum ſicut materia, manifeſtum eſt autem quod etſi ratio poſſit eſſe recta in una parte materiæ, & non in alia, nullo tamen modo poteſt dici ratio recta, ſi ſit defectus cuiuſcunque principii: ſicut ſi quis erraret circa hoc principium: *Omne totum eſt maius ſua parte*, non poſſet habere ſcientiam geometricam, quia oporteret multum recedere à veritate in ſequentib. Et præterea agibilia ſunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut † dictum eſt, & ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum circa alia agibilia: quod in factibilibus non contingit.

† Ad 3. arg. pr. Infra q. 71. ar. 4. cor. & 2. 2. qu. 23. art. 7. & q. 51. art. 2. cor. qu. 108. art. 2. ad 2. & ver. q. 14. art. 6. & ver. qu. 1. art. 3. ad 2. & quod. 12. art. 2. 13. fin.

Articulus II.

Utrum virtutes morales poſſint eſſe ſine charitate.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales poſſint eſſe ſine charitate. Dicitur enim in lib. ſententiarum Proſperi (ſentent. 7.) quod *omnis virtus præter charitatem poteſt eſſe communis bonis & malis*: ſed charitas non poteſt eſſe niſi in bonis, ut dicitur ibidem. Ergo aliæ virtutes poſſunt haberi ſine charitate.

¶ 2. Præterea, Virtutes morales poſſunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in 2. * Ethic. (cap. 1. & 2.) ſed charitas non habetur niſi ex infuſione, ſecundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis*: ergo aliæ virtutes poſſunt haberi ſine charitate.

¶ 3. Præterea, Virtutes morales connectuntur adinvicem, inquantum dependent à prudentia: ſed charitas non dependet à prudentia, imò prudentiam excedit, ſecundum illud Epheſ. 3.

Digitized by Google

Supereminentem ſcientiæ charitatem Chriſti. Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, ſed ſine ea eſſe poſſunt.

Sed contra eſt, quòd dicitur 1. Ioan. 3. *Qui non diligit, manet in morte:* ſed per virtutes perficitur vita ſpiritualis, ipſæ enim ſunt *quibus rectè vivitur*, ut Auguſt. dicit in 2. † de liber. arb. (cap. 18. & 19.) ergo non poſſunt eſſe ſine dilectione charitatis.

† *l. 2. de lib. arb. c. 18. & 19. tom. 6.*

Conclusio.

Virtutes illæ morales ſine charitate eſſe poſſunt, quæ per humanam induſtriam acquiruntur: non autem eæ, quæ humanis actibus acquiri nequeunt, ſed à Deo infunduntur.

* *qu. 63. a. 2. & 3.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut * ſuprà dictum eſt (q. 63. a. 2. & 3.) virtutes morales prout ſunt operativæ boni in ordine ad finē qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri: & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt: ſicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod ſunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem ſupernaturalem, ſic perfectè & verè habent rationem virtutis: & non poſſunt humanis actibus acquiri, ſed infunduntur à Deo. & hujuſmodi virtutes morales ſine charitate eſſe non poſſunt: dictum eſt enim ſuprà (qu. 58. a. 4.) † quod aliæ virtutes morales non poſſunt eſſe ſine prudentia: prudentia autem non poteſt eſſe ſine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene ſe habere ad quoſdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene ſe habeat circa ultimum finem, quod fit per virtutes morales: ſicut ratio recta, in ſpeculativis, maximè indiget primo principio indemonſtrabili, quod eſt; *contradictoria non ſimul eſſe vera.* Unde manifeſtum fit, quod nec prudentia infuſa poteſt eſſe ſine charitate, nec aliæ virtutes morales, conſequenter, quæ ſine prudentia eſſe non poſſunt. Patet igitur ex dictis, quod ſolæ virtutes infuſæ ſunt perfectæ, & ſimpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum ſimpliciter: aliæ verò virtutes, ſcilicet acquiſitæ ſunt ſecundum quid virtutes, non autem ſimpliciter. Ordinant enim hominem bene reſpectu finis ultimi in aliquo genere, non autem reſpectu finis ultimi ſimpliciter. Unde Roman. 14. ſuper illud, *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, dicit * Gloſſ. Auguſt. *Ubi deeſt agnitio veritatis, falſa eſt virtus etiam in bonis moribus.*

† *Art. 1. hujus q. & qu. 58. art. 4.*

* *Habetur ad Rom. 14. gloſ. ord. Sumitur ex l. Sen. quæ ſunt ex Aug. decerptæ, cap. 106. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes ibi accipiuntur ſecundum imperfectam rationem virtutis: alioquin ſi virtus moralis ſecundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem, & per conſequens in malis eſſe non poteſt.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquiſitis.

Ad tertium dicendum, quòd etſi charitas excedat ſcientiam & prudentiam: tamen prudentia dependet à charitate, ut dictum eſt †: & per conſequens omnes virtutes morales infuſæ.

† *In cor. art.*

Articulus III.

Utrum charitas poſſit eſſe ſine aliis virtutibus moralibus.

Ver. qu. 1. ar. 10. ad 4. & q. 2. a. 1. ad 8. & q. 5. a. 1. cor. & quodl. 12. art. 21. f.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd charitas ſine aliis virtutibus moralibus haberi poſſit. Ad id enim ad quod ſufficit unum, indebitum eſt quod plura ordinentur: ſed ſola charitas ſufficit ad omnia opera virtutis implenda: ut patet per id quod dicitur 1. ad Corinth. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt*, &c. Ergo videtur quod habita charitate, aliæ virtutes ſuperfluerent.

* *l. 2. eth. cap. 3. in princip. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ ſunt virtutis, & ei ſecundum ſe placent. Unde & *ſignum habitus eſt delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur in 2. Eth. * ſed multi habent charitatē abſque peccato mortali exiſtētes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur: neque eis ſecundum ſe placent, ſed ſolum ſecundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem, qui non habent alias virtutes.

¶ 3. Præterea, Charitas in omnibus ſanctis invenitur: ſed quidam ſunt ſancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. Dicit enim Beda, quod *ſancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, glorientur.* Ergo non eſt neceſſarium, quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra eſt, quòd per charitatem tota lex impletur. Dicitur enim Rom. 13. quòd *qui diligit proximum, legem implevit:* ſed tota lex impleri non poteſt, niſi per omnes virtutes morales: quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum: ut dicitur in 5. Ethic. (cap. 2. vel 3.) † Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Aug. * etiam dicit in quadam epiſtola, quòd *charitas includit in ſe omnes virtutes Cardinales.*

† *lib. 5. Eth. c. 1. & 2. poſt med. tom. 5.*

* *Id habet Aug. ſerm. 1. Dominica 4. poſt oct. epiph. qui eſt ſerm. 47. de tempore. to. 10. & in tra. de 4. virtutibus charitatis. to. 9.*

Conclusio.

Cùm charitas ſit principium omnium bonorum operum, quæ hominem in finem ultimum dirigunt, neceſſariò ſimul cum ipſa omnes morales virtutes, quibus homo ſingula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.

Respondeo dicendum, quòd cum charitate ſimul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio eſt: quia Deus non minus perfectè operatur in operibus gratiæ, quam in operibus naturæ: ſic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniātur in ea quæ ſunt neceſſaria ad hujuſmodi opera perficienda, ſicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici poſſunt opera, ad quæ peragenda anima habet poteſtatem. Manifeſtum eſt autem, quod charitas inquantum ordinat hominem ad finem ultimum eſt principium omnium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari poſſunt. Unde oportet quod cum charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorum operum, & ſic patet, quod virtutes morales infuſæ non ſolum habent connexionem propter prudentiam, ſed etiam propter charitatem: & quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infuſas.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad hoc, quòd actus inferioris potentiæ ſit perfectus, requiritur, quod non ſolum adſit perfectio in ſuperiori potentia, ſed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo ſe haberet, non ſequeretur actio perfecta, ſi inſtrumentum non eſſet bene diſpoſitum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ ſunt ad finem, quod non ſolum habeat virtutem, qua bene ſe habeat circa finem, ſed etiam virtutes, quibus bene ſe habeat circa ea, quæ ſunt ad finem. Nam virtus quæ eſt circa finem, ſe habet ut principalis & motiva reſpectu earum quæ ſunt ad finem: & ideo cum charitate neceſſe eſt etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quòd quandoque contingit, quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, & per conſequens non ſentit delectationem & complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinſecus ſuperveniens: ſicut ille, qui habet habitum ſcientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter ſomnolentiam, vel aliquam infirmitatem. Et ſimiliter habitus moralium virtutum infuſarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas diſpoſitiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas, quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquiſitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ diſpoſitiones.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui ſancti dicuntur aliquas virtutes non habere inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta: * quamvis habitus omnium virtutum habeant.

* *In cor. art.*

Articulus IV.

Utrum fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd fides & ſpes nunquam ſunt ſine charitate. Cum enim ſint virtutes Theologicæ digniores eſſe videntur virtutibus moralibus etiam infuſis: ſed virtutes morales infuſæ non poſſunt eſſe ſine charitate, ergo neque fides & ſpes.

¶ 2. Præterea, *Nullus credit niſi volens:* Auguſt. dicit ſuper Ioan. 2. (Tract. 26.) * ſed charitas eſt in voluntate, ſicut perfectio ejus, ut ſuprà dictum eſt (qu. 62. art. 3.) † Ergo *fides* non poteſt eſſe ſine charitate.

* *tract. 26. in Ioan. ali. qua. ultim. à princ. tom. 9.*

† *qu. 62. art. 3.*

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in Enchiridio, (cap. 6.) * quod *ſpes ſine amore eſſe non poteſt.* Amor autem eſt charitas. De hoc enim amore ibi loquitur. Ergo ſpes non poteſt eſſe ſine charitate.

* *Ench. ca. 8. in princ. à ſin. to. 3.*

Sed contra eſt, quòd Matth. 1. dicitur in gloſſ. † quod *fides generat ſpem, ſpes verò charitatem:* ſed generans eſt prius generato, & poteſt eſſe ſine eo. Ergo fides poteſt eſſe ſine ſpe, & ſpes ſine charitate.

† *Gloſ. In. ibid.*

Inf. q. 17. ar. 4.

Conclusio.

Quamvis fides & ſpes, ſine charitate, in hominibus aliquo modo eſſe poſſint, virtutes, tamen perfectè ſine illa eſſe non poſſunt.

Respondeo dicendum, quod fides & ſpes, ſicut & virtutes morales, dupliciter conſiderari poſſunt. Uno modo ſecundum inchoationem quandam. Alio modo ſecundum perfectum *eſſe* virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc, quod poteſt in opus perfectè bonum: quod quidem eſt, dum non ſolum bonum eſt quod fit, ſed etiam bene fit: alioquin ſi bonum ſit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfectè bonum. Unde nec habitus, qui eſt talis operis principium, habebit perfectè rationem virtutis. Sicut ſi aliquis operetur iuſta, bonum quidem facit, ſed non erit opus perfectæ virtutis, niſi hoc bene faciat, id eſt, ſecundum electionem rectam, quod eſt per prudentiam, & ideo iuſtitia ſine prudentia non poteſt eſſe virtus perfecta. Sic igitur fides & ſpes ſine charitate poſſunt quidem aliqualiter eſſe: perfectæ autem virtutis rationem ſine charitate non habent. Cùm enim fidei opus ſit, credere Deo, credere autem ſit alicui propria voluntate aſſentire: ſi non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quod autem debito modo velit, hoc eſt per charitatem, quæ perficit voluntatem. *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Auguſt. dicit in 14. de civit. Dei (cap. 9.) † Sic igitur fides eſt quidem ſine charitate, ſed non perfecta virtus: ſicut temperantia vel fortitudo ſine prudentia. Et ſimiliter dicendum eſt de ſpe: nam actus ſpei eſt expectare futuram beatitudinem à Deo, qui quidem actus perfectus eſt, ſi fiat ex meritis quæ quis habet, quod nō poteſt eſſe ſine charitate: ſi autē hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, ſed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, & hoc poteſt eſſe ſine charitate. Et ideo fides & ſpes poſſunt eſſe ſine charitate, ſed ſine charitate, propriè loquendo, virtutes non ſunt: *nam ad rationem virtutis pertinet, ut non ſolum ſecundum ipſam aliquod bonum operemur*, ſed etiam bene: ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 5. ſive 6.) *

† *l. 14. de civ. Dei c. 9. to. 5.*

* *lib. 2. Eth. c. 6. in princ. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes morales dependent à prudentia: prudentia autem infuſa nec rationem prudentiæ habere poteſt abſque charitate, utpotè, deficiēte debita habitudine ad primum principium, quod eſt ultimus finis: fides autem & ſpes ſecundum proprias rationes, nec à prudentia nec à charitate

dependent,

Digitized by Google

dependent, & ideo ſine charitate eſſe poſſunt: licet non ſint virtutes ſine charitate, ut dictum eſt *. *In cor. art.

AD SECVNDVM dicendum, quòd ratio illa procedit de fide, quæ habet perfectam rationem virtutis.

AD TERTIVM dicendum, quòd Aug. loquitur ibi de ſpe ſecundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita, quæ iam habet, quod non eſt ſine charitate.

ARTICVLVS V.

Vtrum Charitas poſſit eſſe ſine fide & ſpe.

AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur quòd charitas poſſit eſſe ſine fide & ſpe. Charitas enim eſt amor Dei, ſed Deus poteſt à nobis amari naturaliter, etiam non præſuppoſita fide vel ſpe futuræ beatitudinis: ergo charitas poteſt eſſe ſine fide & ſpe.

¶ 2. Præterea, Charitas eſt radix omnium virtutum: ſecundum illud Epheſ. 3. *In charitate radicati & fundati*: ſed radix aliquando eſt ſine ramis. Ergo charitas poteſt eſſe aliquando ſine fide & ſpe & aliis virtutibus.

¶ 3. Præterea, In Chriſto fuit perfecta charitas: & ipſe tamen non habuit fidem & ſpem, quia fuit perfectus comprehenſor, ut infra dicetur (3. part. qu. 7. art. 3. & 3. & q. 15. art. 10.) * Ergo charitas poteſt eſſe ſine fide & ſpe. *p.3. q.7. art.3. & 4. & q.9. art. 3. & qu. 15. a. 10.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit Heb. 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*, quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet ſecundum illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*, ſpes etiam eſt quæ introducit ad charitatem: ut ſuprà dictum eſt (qu. 62. a. 4.) † Ergo charitas non poteſt haberi ſine fide & ſpe. †q. 62. art. 4.

CONCLVSIO.

Quia nulli cum Deo amicitia, quæ charitas dicitur, intercedere poteſt, niſi fidem habeat, per quam credat aliquam eſſe ſocietatem & converſationem hominis cum Deo, & ſe ad hanc ſocietatem pertinere ſperet; fieri nullo modo poteſt, ut ſine fide & ſpe charitas exiſtat.

RESPONDEO dicendum, quòd charitas non ſolum ſignificat amorem Dei, ſed etiam amicitiam quandam ad ipſum: quæ quidem ſuper amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur in 8. Ethic. (c. 2.) * Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1. Ioan. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*, & primæ ad Corinth. 1. dicitur, *Fidelis Deus per quem vocati eſtis in ſocietatem filii eius*. Hæc autem ſocietas hominis ad Deum, quæ eſt quædam familiaris converſatio cum ipſo, inchoatur quidem hic in præſenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum utrumque fide & ſpe tenetur. Unde ſicut aliquis non poſſet cum aliquo amicitiam habere, ſi diſcrederet vel deſperaret ſe poſſe habere aliquam ſocietatem, vel familiarem converſationem cum ipſo: ita aliquis non poteſt habere amicitiam ad Deum, quæ eſt charitas, niſi fidem habeat per quam credat hujuſmodi ſocietatem & converſationem hominis cum Deo, & ſperet ſe ad hanc ſocietatem pertinere, & ſic charitas ſine fide & ſpe nullo modo eſſe poteſt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd charitas non eſt qualiſcunque amor Dei: ſed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem & ſpem.

AD SECVNDVM dicendum, quòd charitas eſt radix fidei & ſpei, inquantum dat eis perfectionem virtutis: ſed fides & ſpes ſecundum rationem propriam præſupponuntur ad charitatem, ut ſupra dictum eſt (qu. 62. art. 4.) * & ſic charitas ſine eis eſſe non poteſt. *q. 61. art. 4.

AD TERTIVM dicendum, quòd Chriſto defuit fides & ſpes propter id quod eſt imperfectionis in eis: ſed loco fidei habuit apertam viſionem, & loco ſpei, plenam comprehenſionem: & ſic fuit perfecta charitas in eo.

QVÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de æqualitate virtutum.

Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum virtus poſſit eſſe maior vel minor.

¶ Secundò, utrum omnes virtutes ſimul in eodem exiſtentes ſint æquales.

¶ Tertiò, de comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

¶ Quartò, de comparatione virtutum moralium ad invicem.

¶ Quintò, de comparatione virtutũ intellectualium ad invicẽ.

¶ Sextò, de comparatione virtutum Theologicarum ad invicem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum virtus poſſit eſſe maior vel minor.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur quòd virtus non poſſit eſſe maior vel minor. Dicitur enim Apoc. 21. quod *latera civitatis Ieruſalem ſunt æqualia*: per hæc autem ſignificantur virtutes: ut gloſſa dicit ibidem *. Ergo omnes virtutes ſunt æquales. Non ergo poteſt eſſe virtus maior virtute.

¶ 2. Præterea, Omne illud, cuius ratio conſiſtit in maximo, non poteſt eſſe maius vel minus: ſed ratio virtutis conſiſtit in maximo: eſt enim virtus *ultimum potentiæ*, ut Philoſophus dicit in 1. de cœlo (text. c. 116.) † & Aug. in 2. de lib. arbit. (c. 19.) ait, quod *virtutes ſunt maxima bona, quibus nullus poteſt male uti*. Ergo videtur quod virtus non poſſit eſſe maior neque minor.

¶ 3. Præterea, Quantitas effectus penſatur ſecundum virtutem agentis: ſed virtutes perfectæ, quæ ſunt virtutes infuſæ, ſunt à Deo: cuius virtus eſt uniformis & infinita. Ergo videtur quod virtus non poſſit eſſe maior virtute.

SED CONTRA, Ubicunque poteſt eſſe augmentum & ſuperabundantia, poteſt eſſe inæqualitas; ſed in virtutibus invenitur ſuperabundantia & augmentum. Dicitur enim Matth. *Niſi abundaverit iuſtitia veſtra plus quam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum.* Et Proverb. 16. dicitur. *In abundanti iuſtitia virtus maxima eſt.* Ergo videtur quod virtus poſſit eſſe maior vel minor.

CONCLVSIO.

In virtutibus ſpecie diverſis una maior excellentiorque eſt alia: ejuſdem autem ſpeciei virtus, maior vel minor ſecundum ſeipſam dici non poteſt, ex parte vero ſubiecti conſiderata maior & minor dicitur ſive ſecundum diverſa tempora in eodem, ſive ſecundum diverſos homines, quorum unus alio melius eſt diſpoſitus.

RESPONDEO dicendum, quòd cum quæritur utrum virtus una poſſit eſſe maior alia, dupliciter intelligi poteſt quæſtio. Uno modo in virtutibus ſpecie differentibus, & ſic manifeſtum eſt quod una virtus eſt alia maior: ſemper enim eſt potior cauſa ſuo effectu, & in effectibus tanto aliquid eſt potius, quanto eſt cauſæ propinquius. Manifeſtum eſt autem ex dictis, quod cauſa & radix humani boni eſt ratio: & ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem, & in his etiam tanto eſt uña altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde & iuſtitia quæ eſt in volantate, præfertur aliis virtutibus moralibus, & fortitudo quæ eſt in iraſcibili, præfertur temperantiæ, quæ eſt in concupiſcibili, quæ minus participat rationem: ut patet in 7. Ethicor. (& ſic de ſimilibus) * Alio modo poteſt intelligi quæſtio in virtute ejuſdem ſpeciei, & ſic ſecũdum ea quæ dicta ſunt ſupra (qu. 54. art. 4.) † cum de intenſionibus habituum ageretur: virtus poteſt dupliciter dici maior & minor, uno modo ſecundum ſeipſam: alio modo ex parte participantis ſubjecti. Si igitur ſecundum ſeipſam conſideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur ſecundum ea ad quæ ſe extendit: quicunque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipſam quantum ad omnia ad quæ ſe temperantia extendit, quod de ſcientia & arte non contingit: non enim quicunque eſt Grammaticus, ſcit omnia quæ ad Grammaticam pertinent; & ſecundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit * in commento Prædicamentorum, quod virtus non recipit *magis* neque *minus*, ſicut ſcientia vel ars, eo quod ratio virtutis conſiſtit in maximo. Si vero conſideretur virtus ex parte ſubjecti participantis, ſic contingit virtutem eſſe maiorem vel minorem: ſive ſecundum diverſa tempora in eodem, ſive in diverſis hominibus, quia ad attingendum medium virtutis, quod eſt ſecundum rationem rectam, unus eſt melius diſpoſitus, quam alius, vel propter maiorem aſſuetudinem, vel propter meliorem diſpoſitionem naturæ, vel propter perſpicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiæ donum*; quod unicuique donatur *ſecundum menſuram donationis Chriſti*, ut dicitur ad Epheſ. 4. Et in hoc deficiebant Stoici, æſtimantes nullum eſſe *virtuoſum* dicendum, niſi qui ſummè fuerit diſpoſitus ad virtutem: non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectæ rationis medium in indiviſibili, ſicut Stoici putabant, ſed ſufficit prope medium eſſe, ut in ſecundo Eth. † dicitur. Idem etiam indiviſibile ſignum unus propinquius & promptius attingit, quam alius: ſicut etiam patet in ſagittatoribus trahentibus ad certum ſignum.

* l. 7. eth. c. 6. to. 5. † qu. 52. art. 1. * In prædic. qualitat. † l. 2. eth. c. 6. to. 5.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd æqualitas illa non eſt ſecundum quantitatem abſolutam, ſed eſt ſecundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter creſcunt in homine, ut infrà dicetur * (art. 2.) * Art. ſeq.

AD SECVNDVM dicendum, quòd illud *ultimum* quod pertinet ad virtutem, poteſt habere rationem *magis* vel *minus* boni ſecundum prædictum modum, cum non ſit ultimum indiviſibile: ut dictum eſt † (in cor. art. 2.) † In cor. art.

AD TERTIVM dicendum, quòd Deus non operatur ſecundum neceſſitatem naturæ, ſed ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ, ſecundum quam diverſam menſuram virtutis, hominibus largitur, ſecundum illud ad Epheſ. 4. *Vnicuique noſtrum data eſt gratia, ſecundum menſuram donationis Chriſti.*

ARTICVLVS II.

Vtrum omnes virtutes ſimul in eodem exiſtentes ſint æquales.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd non omnes virtutes in uno & eodem ſint æqualiter intenſæ. Dicit enim Apoſtolus 1. Corinth. 7. *Vnuſquiſque enim habet proprium donum à Deo, alius quidem ſic, alius autem ſic*: non eſſet autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, ſi omnes virtutes dono Dei infuſas quilibet æqualiter haberet: ergo videtur quod non omnes virtutes ſint æquales in uno & eodem. Sup art. 1. ad 2. & inf. q. 73. art. 2. ad 3. & 3. di. 42. q. 2. ar. 5. ad 6. Et 3. di. 36. ar. 4. Et mal. q. 1. art. 9. ad 8. Et de ver. q. 5. ar 3.

¶ 2. Præterea, Si omnes virtutes eſſent æquè intenſæ in uno & eodem; ſequeretur quod quicunque excederet aliquem in una virtute, excederet ipſum in omnibus aliis virtutibus: ſed hoc patet eſſe falſum, quia diverſi ſancti de diverſis virtutibus præcipuè laudantur, ſicut Abraham de fide, Moyſes de manſuetudine, Iob de patientia: unde de quolibet confeſſore cantatur in Eccleſia. *Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervaret legem excelſi*: eo quod quilibet habuit prærogativam [illegible] iciuis virtutis. Non ergo omnes virtutes ſunt æquales in un[illegible] eodem.

¶ 3. Præterea, Quanto habitus eſt [illegible]ſior, tanto homo ſecundum ipſum delectabilius & promptius operatur: ſed experimento patet quod unus homo delectabilius & promptius operatur actum unius virtutis, quam actum alterius: non ergo omnes virtutes ſunt æquales in uno & eodem.

SED

Digitized by Google

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in 6. de Trinit. (c. 4.) * quod *quicunque ſunt æquales in fortitudine, æquales ſunt in prudentia & temperantia*, & ſic de aliis: hoc autem non eſſet niſi omnes virtutes unius hominis eſſent æquales: ergo omnes virtutes unius hominis ſunt æquales.

* lib. 6. de Trin. c. 4. to. 3.

CONCLUSIO.

Virtutes omnes in eodem ſimul exiſtentes, quoad ſubjecti participationem æquales dicendæ ſunt quadam proportionis æqualitate, quatenus ſcilicet omnes æqualiter in homine creſcunt, quoad verò ſpeciei rationem, unam alia maiorem eſſe dubium non eſt.

Respondeo dicendum, quòd quantitas virtutum, ſicut ex dictis patet (art. 1.) * poteſt attendi dupliciter. Uno modo ſecundum rationem ſpeciei: & ſic non eſt dubium, quod una virtus unius hominis ſit maior quam alia, ſicut charitas fide & ſpe. Alio modo poteſt attendi ſecundum participationem ſubjecti, prout ſcilicet intenditur vel remittitur in ſubjecto: & ſecundum hoc omnes virtutes unius hominis ſunt æquales quadam æqualitate proportionis inquantum æqualiter creſcunt in homine: ſicut digiti manus ſunt inæquales ſecundum quantitatem, ſed ſunt æquales ſecundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. Hujuſmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere ſicut & connexionis, æqualitas enim eſt quædam connexio virtutum ſecundum quantitatem. Dictum eſt autem ſuprà (quæſt. 65. a. 5.) † quòd ratio connexionis virtutum dupliciter aſſignari poteſt. Uno modo ſecundum intellectum eorum, qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum: quarum una ſimul invenitur cum aliis in qualibet materia, & ſic virtus in qualibet materia non poteſt æqualis dici, niſi habeat omnes iſtas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum aſſignat Auguſtinus in 6. de Trinit. * dicens: (cap. 4.) *Si dixeris æquales eſſe iſtos fortitudine, ſed illum præſtare prudentia, ſequitur quod hujus fortitudo minus prudens ſit, ac per hoc, nec fortitudine æquales ſint, quando eſt illius fortitudo prudentior: atque ita de cæteris virtutibus invenies, ſi omnes eadem conſideratione percurras.* Alio modo aſſignata † eſt ratio connexionis virtutum ſecundum eos, qui intelligunt hujuſmodi virtutes habere materias determinatas, & ſecundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ, & ex parte charitatis quantum ad virtutes infuſas; non autẽ ex parte inclinationis quæ eſt ex parte ſubjecti, ut ſuprà dictum eſt (qu. 65. a. 1. & 2.) * Sic igitur & ratio æqualitatis virtutum poteſt accipi ex parte prudentiæ, quantum ad id quod eſt formale in omnibus virtutibus moralibus, exiſtente enim ratione æqualiter perfecta in uno & eodem, oportet quod proportionaliter ſecundum rationem rectam medium conſtituatur in qualibet materia virtutum. Quantum verò ad id quod eſt materiale in virtutibus moralibus, ſcilicet inclinationem ipſam ad actum virtutis, poteſt eſſe unus homo magis promptus ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius; vel ex natura, vel conſuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

* ar. præced.
† qu. 56. art. 1.
* l. 6. de Trin. c. 4. circa princip. tom. 3.
† 9. præt. art. 4.
* qu. 65. a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apoſtoli poteſt intelligi de donis gratiæ gratis datæ: quæ non ſunt communia omnibus: nec omnia æqualia in uno & eodem. Vel poteſt dici quod refertur ad menſuram gratiæ gratũm facientis, ſecundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius propter maiorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutẽs infuſæ.

Ad secundum dicendum, quòd unus ſanctus laudatur præcipuè de una virtute, & alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius. Et ſecundum hoc patet etiam reſponſio Ad tertium.

ARTICULUS III.

Vtrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Supra q. 1. ar. 1. ad 1. & infra q. 68. ar. 7. & 8. cor. Et 1. 2. q. 23. a. 6. ad 1. & qu. 161. ar. 5 cor. Et 4. di. 33 qu. 3. ar. 3 cor. Et ver. q. 1. ar. 12. cor.
* l. 6. eth. ca. 12. in med. 15.
† l. 1. eth. c ult. 5.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis eſt neceſſarium & permanentius, eſt melius. Sed virtutes morales ſunt permanentiores etiam diſciplinis, quæ ſunt virtutes intellectuales, & ſunt etiam magis neceſſariæ ad vitam humanam. Ergo ſunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

¶ 2. Præterea, De ratione virtutis eſt, quod bonum faciat habentem: ſed ſecundum virtutes morales dicitur homo *bonus*: non autem ſecundum virtutes intellectuales: niſi fortè ſecundum ſolam prudentiãm. Ergo virtus moralis eſt melior quam virtus intellectualis.

¶ 3. Præterea, *Finis eſt nobilior his quæ ſunt ad finem*: ſed ſicut dicitur in 6. Ethic. * *virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ ſunt ad finem.* Ergo virtus moralis eſt nobilior prudentia, quæ eſt virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra, Virtus moralis eſt in *rationali per participationem*: virtus autem intellectualis in *rationali per eſſentiam*, ſicut dicitur in 1. Ethicor. † ſed *rationale per eſſentiam* eſt nobilius, *quam rationale per participationem*. Ergo virtus intellectualis eſt nobilior virtute morali.

CONCLUSIO.

Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quam habitibus intellectualibus: tamen virtutes intellectuales quæ perficiunt rationem, ſunt habitus ſimpliciter nobiliores, quàm morales virtutes quæ appetitum perficiunt: quòd rationis quàm appetitûs objectum ſit nobilius.

Respondeo dicendum, quòd aliquid poteſt dici maius vel minus dupliciter, Uno modo, ſimpliciter, alio modo, ſecundum quid. Nihil enim prohibet aliquid eſſe melius ſimpliciter, ut philoſophari, quam ditari: quod tamen non eſt melius ſecundum quid, id eſt, neceſſitatem patienti. Simpliciter autem conſideratur unumquodque, quando conſideratur ſecundum propriam rationem ſuæ ſpeciei: habet autem virtus ſpeciem ex objecto, ut ex dictis (qu. 60. art. 1.) * Unde ſimpliciter loquendo, illa virtus nobilior eſt, quæ habet nobilius objectum. Manifeſtum eſt autem quod objectum rationis eſt nobilius quam objectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in univerſali, ſed appetitus tendit in res quæ habent *eſſe* particulare. Unde ſimpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, ſunt nobiliores, quàm morales quæ perficiunt appetitum. Sed ſi conſideretur virtus in ordine ad actum, ſic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cuius eſt movere alias potentias ad actum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 9. art. 1.) † nobilior eſt. Et quia virtus dicitur ex eo quod eſt principium alicuius actus, cum ſit perfectio potentiæ: ſequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus, quam virtutibus intellectualibus, quamvis virtutes intellectuales ſint nobiliores habitus ſimpliciter.

* q. 6. art. 1.
* q. 9. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes morales ſunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem; ſed manifeſtum eſt quod objecta diſciplinarum quæ ſunt neceſſaria & ſemper eodem modo ſe habentia, ſunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ ſunt quædam particularia agibilia: quod autem virtutes morales ſunt magis neceſſariæ ad vitam humanam, non oſtendit eas eſſe nobiliores ſimpliciter, ſed quoad hoc, quinimo virtutes intellectuales ſpeculativæ, ex hoc ipſo quod non ordinantur ad aliud, ſicut utile ordinatur ad finem, ſunt digniores: hoc enim contingit quia ſecundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ conſiſtit in cognitione veritatis: ſicut ſuprà dictum eſt *.

* qu. 3. art. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ſecundum virtutes morales dicitur homo *bonus* ſimpliciter, & non ſecundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad ſuum actum: ut ſuprà dictum eſt (qu. 56. ar. 3.) * unde per hoc etiam non probatur, niſi quod virtus moralis ſit melior ſecundum quid.

* q. 9. 1. & q. 56. a.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia non ſolum dirigit virtutes morales, in eligendo ea quæ ſunt ad finem, ſed etiam in præſtituendo finem. Eſt autem finis uniuſcuinſque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur ſecundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in 2. & 6. Ethic. †

† lib. 2. c. 6. & eth. 5. n. tom. 5.

ARTICULUS IV.

Vtrum iuſtitia ſit præcipua inter virtutes morales.

Sup. q. 1. cor. & infra q. 68. ar. cor. & 1. 2. qu. 5. ar. 12. q. 112. 12. & q. 141. ar. Et 3. di. 33. qu. ar. 3. q. 3. cor. & 4. 15 q. ar. 3. & Et ver. q. 5. art. 1. cor. 2.
* l. 4. e.
† l. 5. et. c. 1 paul. ante fin. tom. 5.
* Art. 1. hujus q.
† 1. p. q. 80.
* l. 5. eth. c. 1 paul. ante fin. tom. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd iuſtitia non ſit præcipua inter virtutes morales. Maius enim eſt dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur, ſed primum pertinet ad liberalitatem, ſecundum autem ad iuſtitiam: ergo videtur quod liberalitas ſit maior virtus quam iuſtitia.

¶ 2. Præterea, Illud videtur eſſe maximum in unoquoque, quod eſt perfectiſſimum in ipſo, ſed ſicut dicitur Iacob. 1. *Patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod patientia ſit maior quam iuſtitia.

¶ 3. Præterea, Magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in Ethic. * Ergo magnificat etiam ipſam iuſtitiam: eſt igitur maior quam iuſtitia.

Sed contra eſt, quod Philoſoph. dicit in 5. Eth. † quod *iuſtitia eſt præclariſſima virtutum.*

CONCLUSIO.

Iuſtitia, cum inter omnes virtutes morales ſit rationi propinquior; quia in voluntate conſiſtens, ordinat hominem non ſolum in ſeipſo, ſed etiam ad alterum: inter morales præſtantiſſima eſt, quam in nobilitate fortitudo, & poſtea temperantia ſequitur.

Respondeo dicendum, quòd virtus aliqua ſecundum ſuam ſpeciem poteſt dici maior, vel minor, vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Simpliciter quidem dicitur maior, ſecundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut ſupra dictum eſt (a. 1.) * & ſecundum hoc iuſtitia inter omnes virtutes morales præcellit tanquam propinquior rationi, quod patet & ex ſubjecto, & ex objecto. Ex ſubjecto quidem, quia eſt in voluntate ſicut in ſubjecto: voluntas autem eſt appetitus rationalis, ut ex dictis patet (1. part. qu. 180.) † Secundum autem objectum ſive materiam, quia eſt circa operationes, quibus homo ordinatur non ſolum in ſeipſo, ſed etiam ad alterum: unde iuſtitia eſt *præclariſſima virtutum*, ut dicitur in 5. Eth. (ubi ſup.) * Inter alias autem virtutes morales; quæ ſunt circa paſſiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus ſubditur rationi: maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, eſt vita, à qua omnia alia depẽdent; & ideo fortitudo, quæ appetitivum motum ſubdit rationi in his quæ ad mortem & vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones, tamẽ ordinatur infrà iuſtitiam. Unde Philoſophus dicit in 1. Rhet. (c. 9.) * quod *neceſſe eſt maximas eſſe virtutes quæ ſunt aliis honoratiſſimæ: ſi quidem eſt virtus potentia benefactiva: propter hoc fortes & iuſtos maximè honorant: hæc quidem in bello*, ſcilicet fortitudo: *hæc autem*, ſcilicet iuſtitia *& in bello & in pace utilis eſt* Poſt fortitudinem autem ordinatur temperantia: quæ ſubiicit rationi appetitum, circa ea quæ immediatè ordinantur ad vitã, vel in eodem ſecundum numerum, vel in eo-

* lib. 1. Rhe. c. 9. tom. 6.

dem

dem ſecundum ſpeciem, ſcilicet in cibis & venereis: & ſic iſtæ tres virtutes ſimul cum prudentia dicuntur eſſe principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus eſſe major, ſecundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti: ſicut ſubſtantia eſt ſimpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens eſt ſecundum quid dignius ſubſtantia, inquantum perficit ſubſtantiam in aliquo *eſſe* accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus liberalitatis oportet quod fundetur ſuper actum juſtitiæ: non enim eſſet liberalis datio, ſi non de proprio daret, ut in 2. Politic. dicitur. Unde liberalitas ſine juſtitia eſſe non poſſet, quæ ſecernit ſuum à non ſuo, juſtitia autem poteſt eſt ſine liberalitate. Unde juſtitia ſimpliciter eſt major liberalitate tanquam communior & fundamentum ipſius, liberalitas autem eſt, ſecundum quid major, cùm ſit quidam ornatus juſtitiæ, & ſupplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quòd patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non ſolum excludit injuſtam vindictam, quam etiam excludit juſtitia, neque ſolum odium, quod facit charitas, neque ſolum iram, quod facit manſuetudo, ſed etiam excludit triſtitiam inordinatam, quæ eſt radix omnium prædictorum: & ideo in hoc eſt perfectior & major, quia in hac materia extirpat radicem, non autem eſt ſimpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus: quia fortitudo non ſolum ſuſtinet moleſtias abſque perturbatione, quod eſt patientiæ: ſed etiam ingerit ſe eis cum opus fuerit. Unde quicunque eſt fortis, eſt patiens: ſed non convertitur. Eſt autem patientia quædam fortitudinis pars.

* L. 4. Eth. c. 3. ſ. lect. 8.

Ad tertium dicendum, quòd magnanimitas non poteſt eſſe niſi aliis virtutibus præexiſtentibus: ut dicitur in 4. Ethic. * Unde comparatur ad alias ſicut ornatus earum, & ſic ſecundum quid eſt major omnibus aliis, non tamen ſimpliciter.

Articulus V.

Utrum ſapientia ſit maxima inter virtutes intellectuales.

Supra q. 57. art. 2. ad 2. & inf. q. 68. art. 7. cor. & 1. Eth. pr. & lib. 6. l. 6. & 7.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd ſapientia non ſit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus eſt eo cui imperatur: ſed prudentia videtur imperare ſapientiæ: Dicitur enim 1. Ethic. * quod *quale diſciplinarum debitum eſt eſſe in civitatibus, & quale unumquodque addiſcere, & uſquequo, hæc præordinat*: ſcilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in 6. Ethic. † cum igitur inter diſciplinas etiam ſapientia contineatur, videtur quod prudentia ſit major quam ſapientia.

* lib. 1. Eth. c. 2.
† l. 6. eth. c. 8. lect. 7.
* lib. 7. Phyſ. text. 17. & inde
† Lib. 12. de Trin. cap. 14. & 15.

¶ 2. Præterea, De ratione virtutis eſt, quòd ordinet hominem ad felicitatem, eſt enim *virtus diſpoſitio perfecti ad optimum*: ut dicitur in 7. Phyſic. (text. 17.) * ſed prudentia eſt *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur: ſapientia autem non conſiderat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia eſt major virtus quam ſapientia.

¶ 3. Præterea, Quanto cognitio eſt perfectior, tanto videtur eſſe major: ſed perfectiorem cognitionem habere poſſumus de rebus humanis, de quibus eſt ſcientia, quam de rebus divinis, de quibus eſt ſapientia, ut diſtinguit Auguſt. in 12. de Trinit. (cap. 4.) † Quia divina incomprehenſibilia ſunt, ſecundum illud Job. 36. *Ecce Deus magnus vincens ſcientiam noſtram.* Ergo ſcientia eſt major virtus quam ſapientia.

¶ 4. Præterea, Cognitio principiorum eſt dignior quam cognitio concluſionum: ſed ſapientia concludit ex principiis indemonſtrabilibus quorum eſt intellectus, ſicut & aliæ ſcientiæ. Ergo intellectus eſt major virtus quam ſapientia.

* lib. 6. Ethic. c. 7. & 8. lect. 5.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus dicit in 6. Ethicor. * *ſapientia eſt ſicut caput inter virtutes intellectuales.*

Concluſio.

Sapientia, cum altiſſimam cauſam quæ Deus eſt, conſideret, utque cauſa ſuperior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, eaſque omnes ordinet, inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.

* Art. 3. hujus qu.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.) *, magnitudo virtutis ſecundum ſuam ſpeciem conſideratur ex objecto; objectum autem ſapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium: conſiderat enim cauſam altiſſimam, quæ Deus eſt, ut dicitur in principio Metaph. (ſive cap. 1.) * Et quia per cauſam judicatur de affectu, & per cauſam ſuperiorem de cauſis inferioribus, inde eſt quod ſapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus eſt ordinare omnes, & ipſa eſt quaſi architectonica reſpectu omnium.

* lib. 1. Metaph. c. 1. & 2. lect. 1. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum prudentia ſit circa res humanas, ſapientia vero circa cauſam altiſſimam, *impoſſibile eſt quod prudentia ſit major virtus quam ſapientia, niſi*, (ut dicitur in 6. Ethic. *) *maximum eorum quæ ſunt in mundo, eſſet homo.* Unde dicendum eſt, ſicut in eodem lib. dicitur †, quod *prudentia non imperat ipſi ſapientiæ, ſed potius è converſo*: quia *ſpiritualis judicat omnia, & ipſe à nemine judicatur*, ut dicitur 1. ad Corinth. 2. Non enim prudentia habet ſe intromittere de altiſſimis quæ conſiderat ſapientia: ſed imperat de his quæ ordinantur ad ſapientiam, ſcilicet quomodo homines debeant ad ſapientiam pervenire: unde in hoc eſt prudentia ſeu politica miniſtra ſapientiæ; introducit enim ad eam præparans ei viam, ſicut oſtiarius ad regem.

* lib. 6. Ethic. c. 7. & ult. lect. 6.
† c. ult. l. 7.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia conſiderat ea quibus pervenitur ad felicitatem, ſed ſapientia conſiderat ipſum objectum felicitatis, quod eſt altiſſimum intelligibile. Et ſi quidem eſſet perfecta conſideratio ſapientiæ reſpectu ſui objecti, eſſet perfecta felicitas in actu ſapientiæ: ſed quia actus ſapientiæ in hac vita eſt imperfectus reſpectu principalis objecti, quod eſt Deus: ideo actus ſapientiæ eſt quædam inchoatio ſeu participatio futuræ felicitatis; & ſic propinquius ſe habet ad felicitatem, quam prudentia.

* lib. 1. de anima in princ. illius t. 2.
† lib. 2. text. 60. tom. 2.
* l. 1. c. 5. parum à princip. tom. 4.
† lib. 1. Metaph. c. 2. poſt med. t. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Philoſoph. dicit in 1. de anima (text. 1.) *, *una notitia præfertur alteri, aut ex eo, quod eſt nobiliorum, aut propter certitudinem.* Si igitur ſubjecta ſint æqualia in bonitate & nobilitate, illa quæ eſt certior, erit major virtus: ſed illa quæ eſt minus certa de altioribus & majoribus, præfertur ei quæ eſt magis certa de inferioribus rebus, unde Philoſophus dicit in 2. de cœlo (text. 60.) †, quod *magnum eſt de rebus cœleſtibus aliquid poſſe cognoſcere, etiam debili & topica ratione.* Et in 1. de partibus animalium: (cap. 5.) dicit, *quod amabile eſt magis parvum aliquid cognoſcere de rebus nobilioribus, quàm multa cognoſcere de rebus ignobilioribus.* Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maximè in ſtatu hujus vitæ, non poteſt perfectè advenire, ut ſit quaſi ejus poſſeſſio: ſed hoc ſolius Dei eſt: ut in 1. Metaph. (cap. 2.) † ſed tamen illa modica cognitio, quæ per ſapientiam de Deo haberi poteſt, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quòd veritas & cognitio principiorum indemonſtrabilium dependet ex ratione terminorum: cognito enim quid eſt totum, & quid eſt pars, ſtatim cognoſcitur quod *omne totum eſt majus ſua parte.* Cognoſcere autem rationem entis & non entis, & totius & partis, & aliorum quæ conſequuntur ad ens, ex quibus, ſicut ex terminis, conſtituuntur principia indemonſtrabilia, pertinet ad ſapientiam: quia ens commune eſt proprius effectus cauſæ altiſſimæ, ſcilicet Dei. Et ideo ſapientia non ſolum utitur principiis indemonſtrabilibus, quorum eſt *intellectus*, concludendo ex eis, ſicut etiam aliæ ſcientiæ: ſed etiam judicando de eis, & diſputando contra negantes. Unde ſequitur quod ſapientia ſit major virtus, quam intellectus.

Articulus VI.

Utrum charitas ſit maxima inter virtutes theologicas.

2. 2. q. 23. a. 6. & q. 30. ar. 4. Et 3. diſt. 23. q. 3. a. 4. q. 2. ad 1. & 4. contra g. 55. ad 13. Et ver. q. 1. a. 2. cor. fi. & ad 17. & ar. 5. cor. & ad 4. Et co. 1. l. 3. co. 1. fin.
* qu. 62. art. 3.
† Cap. 8.
* gloſſ. interlin. ſuper illud, Abraham genuit Iſaac.
* Art. 3.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd charitas non ſit maxima inter virtutes theologicas. Cùm enim fides ſit in intellectu, ſpes autem & charitas in vi appetitiva, ut ſuprà dictum eſt (qu. 62. art. 3.) * videtur quod fides comparetur ad ſpem & charitatem ſicut virtus intellectualis ad moralem: ſed virtus intellectualis eſt major morali, ut ex dictis † patet (text. 3.) ergo fides eſt major ſpe & charitate.

¶ 2. Præterea, Quod ſe habet ex additione ad aliud, videtur eſſe majus eo: ſed ſpes, ut videtur, ſe habet ex additione ad charitatem: præſupponit enim ſpes amorem, ut Aug. dicit in Ench. * Addit enim quendam motum protenſionis in rem amatam. Ergo ſpes eſt major charitate.

¶ 3. Præterea, *Cauſa eſt potior effectu*: ſed fides & ſpes ſunt cauſa charitatis. Dicitur enim Matth. 1. in gloſſ. † quod *fides generat ſpem & ſpes charitatem.* Ergo fides & ſpes ſunt majores charitate.

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit in 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent, ſpes, fides, charitas, tria hæc, major autem horum eſt charitas.*

Concluſio.

Inter omnes theologicas virtutes, charitas, quæ propinquius Deum reſpicit quam cæteræ, excellentiſſima eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt *, magnitudo virtutis ſecundum ſuam ſpeciem conſideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ reſpiciant Deum ſicut proprium objectum, non poteſt una earum dici major altera ex hoc quod ſit circa majus objectum: ſed ex eo quod una ſe habeat propinquius ad objectum, quam alia; & hoc modo charitas eſt major aliis, nam aliæ important in ſui ratione quandam diſtantiam ab objecto. Eſt enim fides de non viſis, ſpes autem de non habitis, ſed amor charitatis eſt de eo quod jam habetur, eſt enim amatum quodammodo in amante: & etiam amans per effectum trahitur ad unionem amati: propter quod dicitur 1. Ioan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.*

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo non ſe habent fides & ſpes ad charitatem, ſicut prudentia ad virtutem moralem: & hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologiæ habent objectum quod eſt ſupra animam humanam, ſed prudentia & virtutes morales ſunt circa ea quæ ſunt infra hominem, in his autem quæ ſunt ſupra hominem, nobilior eſt dilectio, quam cognitio: perficitur enim cognitio, ſecundum quod cognita ſunt in cognoſcente, dilectio vero ſecundum quod diligens trahitur ad rem dilectam: id autem quod eſt ſuprà hominem nobilius eſt in ſeipſo, quam ſit in homine, quia unumquodque eſt in altero per modum ejus in quo eſt: è converſo autem eſt in his quæ ſunt infrà hominem. Secundò, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes: ſed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, ſed ſolum oſtendit objectum: motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, ſecundum illud ad Epheſ. 3. *Supereminentem ſcientiæ charitatem Chriſti.*

* qu. 62. art. 4.

Ad secundum dicendum, quòd ſpes præſupponit amorem ejus quod quis adipiſci ſe ſperat, qui eſt amor concupiſcentiæ: quo quidem amore magis ſe amat qui concupiſcit bonum, quam aliquid aliud, charitas autem importat amorem amicitiæ, ad quam pervenitur ſpe, ut ſupra dictum eſt *. (qu. 62. art. 4.)

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quòd cauſa perficiens eſt potior ſuo effectu, non autem cauſa diſponens: ſic enim calor ignis eſſet potior quàm anima ad quam diſponit materiam: quod patet eſſe falſum. Sic autem fides generat ſpem, & ſpes charitatem ſecundum ſcilicet quod una diſponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

De virtutum duratione poſt hanc vitam, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de duratione virtutum poſt hanc vitam.

Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum virtutes morales maneant poſt hanc vitam.
¶ Secundò, utrum virtutes intellectuales.
¶ Tertiò, utrum fides.
¶ Quartò, utrum remaneat ſpes.
¶ Quintò, utrum remaneat aliquid fidei, vel ſpei.
¶ Sextò, utrum maneat charitas.

Articulus Primus.

Utrum virtutes morales maneant poſt hanc vitam.

Infra a. 2 8 cor. & ad prim. & 3. & qu. 78. ar. 4. cor. Et 1. 2 q. 52. a. 3. ad 2. Et 3. diſt. 33. q. 1. a. 4. Et 4. d. 14. q. 1 a. 3 q. 1. & ver. q. 5. art. 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd virtutes morales non maneant poſt hanc vitam. Homines enim in ſtatu futuræ gloriæ erunt ſimiles Angelis, ut dicitur Matth. 22. ſed ridiculum eſt, in Angelis ponere virtutes morales: ut dicitur in 10. Ethic. * Ergo neque in hominibus poſt hanc vitam erunt virtutes morales.

¶. 2. Præterea, Virtutes morales perficiunt hominem in vita activa: ſed vita activa non manet poſt hanc vitam: dicit enim Gregor. in 6. Moral. † *Activa vita opera cum corpore tranſeunt.* Ergo virtutes morales non manent poſt hanc vitam.

¶ 3. Præterea, Temperantia & fortitudo, quæ ſunt virtutes morales ſunt irrationalium partium: ut Philoſophus dicit in 3. Ethic * ſed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quòd ſunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant poſt hanc vitam.

* lib. 10. c. 8. t. 9. † lib. 6. moral. c. 28. non procul. à fine.

Sed contra eſt, quòd dicitur Sapient. 1. quod *juſtitia perpetua eſt & immortalis.*

Conclusio.

Quamvis non remaneant morales virtutes poſt hanc vitam quoad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiſcentiæ aut rebus venereis, aut periculis, &c. locus) manebunt tamen in beatis quoad illud quod in ipſis rationis eſt.

* cap. 10. in princ. tom. 5. † l. 14. de trin. c. 9. circa pr. tom. 3. * eo. lib. & c. circa med.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in 14. * de Trin. (cap. 9.) * Tull. poſuit poſt hanc vitam quatuor virtutes cardinales non eſſe; ſed in alia vita homines eſſe beatos *ſola cognitione naturæ, in qua nihil eſt melius aut amabilius* (ut Aug. dicit ibid. *) *ea ſcilicet natura, quæ creavit omnes naturas.* Ipſe autem poſtea determinat hujuſmodi quatuor virtutes in futura vita exiſtere, tamen alio modo. Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quod in hujuſmodi virtutibus, aliquid eſt formale, & aliquid quaſi materiale. Materiale quidem eſt inclinatio quædam partis appetitivæ ad paſſiones vel operationes ſecundum modum aliquem: ſed quia iſte modus determinatur à ratione, ideo formale in omnibus virtutibus eſt ipſe ordo rationis. Sic igitur dicendum eſt, quod hujuſmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod eſt materiale in eis: non enim habebunt in futura vita locum concupiſcentiæ & delectationes ciborum & venereorum, neque etiam timores & audaciæ circa pericula mortis, neque etiam diſtributiones & communicationes rerum quæ veniunt in uſum præſentis vitæ. Sed quantum ad id quod eſt formale, remanebunt in beatis perfectiſſimæ poſt hanc vitam: in quantum ratio uniuſcujuſque rectiſſima erit circa ea quæ ad ipſum pertinent ſecundum ſtatum illum, & vis appetitiva omnium movebitur ſecundum ordinem rationis in his quæ ad ſtatum illum pertinent. Unde Auguſtin. * ibidem dicit, quòd *prudentia ibi erit ſine ullo periculo erroris, fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum, temperantia ſine repugnatione libidinum: ut prudentiæ ſit, nullum bonum Deo præponere, vel æquare; fortitudinis ei firmiſſimè inhærere; temperantiæ nullo defectu noxio delectari.* De juſtitia verò manifeſtum eſt quem actum ibi habebit, ſcilicet *eſſe ſubditum Deo:* quia etiam in hac vita ad juſtitiam pertinet eſſe ſubditum ſuperiori.

* eod. lib. 14. ca. 9. à medio tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſoph. loquitur ibi de hujuſmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale eſt in eis, ſicut de juſtitia quantum ad commutationes & diſtributiones, de fortitudine quantum ad terribilia & pericula, de temperantia quantum ad concupiſcentias pravas.

Et ſimiliter dicendum eſt. Ad secundum: ea enim quæ ſunt activæ vitæ, materialiter ſe habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quòd ſtatus poſt hanc vitam eſt duplex. Unus quidem ante reſurrectionem, quando animæ erunt à corporibus ſeparatæ. Alius autem poſt reſurrectionem, quando animæ iteratò corporibus ſuis unientur. In illo ergo reſurrectionis ſtatu erunt vires irrationales in organis corporis, ſicut & nunc ſunt, unde & poterit in iraſcibili eſſe fortitudo & in concupiſcibili temperantia, in quantum utraque vis perfectè erit diſpoſita ad obediendum rationi. Sed in ſtatu ante reſurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, ſed ſolum radicaliter in eſſentia ipſius: ut in primo dictum eſt †. Unde nec hujuſmodi virtutes erunt in actu niſi in radice, ſcilicet in ratione & voluntate, in quibus ſunt ſeminaria quædam harum virtutum, ut in 1. dictum eſt (qu. 63. art. 1.) *. Sed juſtitia quæ eſt in voluntate, etiam actu remanebit, unde ſpecialiter de ea dictum eſt *, quod eſt *perpetua & immortalis:* tum ratione ſubjecti, quia voluntas incorruptibilis eſt: tum etiam propter ſimilitudinem actus: ut prius dictum eſt.

† 1 p. qu. 77. art. 8. * qu. 63. art. 1. * In cor. art.

Articulus II.

Utrum virtutes intellectuales maneant poſt hanc vitam.

Inf. q. 6. 6. a. Et 1. art. 4 verum 3. & 1. contra. & ma. q. 2. a. Et ep. t. 11

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant poſt hanc vitam. Dicit enim Apoſt. 1. ad Cor. 13. quod *ſcientia deſtruetur* & ratio eſt: quia *ex parte cognoſcimus*, ſed ſicut cognitio ſcientiæ eſt *ex parte*, id eſt, imperfecta: ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales poſt hanc vitam ceſſabunt.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in prædicamentis † (cap. 4.) †, quod ſcientia cum ſit habitus, eſt qualitas difficilè mobilis, non enim de facili amittitur, niſi ex aliqua forti tranſmutatione vel ægritudine: ſed nulla eſt tanta tranſmutatio corporis humani ſicut per mortem. Ergo ſcientia & aliæ virtutes intellectuales non manent poſt hanc vitam.

† In ſ qualit. non lo a prin. tom. 1 * lib. de an. text. tom. 1

¶ 3. Præterea, Virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum: ſed actus intellectus non videtur eſſe poſt hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima ſine phantaſmate,* ut dicitur in 3. de anima (text. 30.) * Phantaſmata autem poſt hanc vitam non manent, cum non ſint niſi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent poſt hanc vitam.

Sed contra eſt, quòd firmior eſt cognitio univerſalium & neceſſariorum, quam particularium & contingentium: ſed in homine remanet poſt hanc vitam cognitio particularium & contingentium, putà eorum quæ quis fecit, vel paſſus eſt: ſecundum illud Luc. 16. *Recordare quia recepiſti bona in vita tua, & Lazarus ſimiliter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio univerſalium & neceſſariorum, quæ pertinet ad ſcientiam & ad alias virtutes intellectuales.

Conclusio.

Virtutes intellectuales poſt hanc vitam in hominibus manent ſecundum id quod eſt in ipſis formale, videlicet intelligibiles ſpecies in intellectu ſervatæ, non manent autem quoad materiale, ſcilicet ipſa phantaſmata.

Respondeo dicendum, quòd ſicut in primo dictum eſt (qu. 79. art. 6.) † quidam poſuerunt quod ſpecies intelligibiles non permanent in intellectu poſſibili niſi quamdiu actu intelligit, nec eſt aliqua conſervatio ſpecierum ceſſante conſideratione actuali, niſi in viribus ſenſitivis, quæ ſunt actus corporalium organorum, ſcilicet imaginativa & memorativa: hujuſmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore: & ideo ſecundum hoc, ſcientia nullo modo poſt hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio eſt contra ſententiam Ariſt. qui in 3. de anima (text. 8.) * dicit quod *intellectus poſſibilis eſt in actu, cum fit ſingula ſicut ſciens, cum tamen ſit in potentia ad conſiderandum in actu.* Eſt etiam contra rationem, quia ſpecies intelligibiles recipiuntur in intellectu poſſibili immobiliter ſecundum modum recipientis: unde & intellectus poſſibilis dicitur *locus ſpecierum*, quaſi ſpecies intelligibiles conſervans. Sed phantaſmata, ad quæ reſpiciendo homo intelligit in hac vita applicando ad ipſa ſpecies intelligibiles (ut in primo dictum eſt) † corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipſa phantaſmata, quæ ſunt quaſi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales deſtruuntur deſtructo corpore. Sed quantum ad ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in intellectu poſſibili virtutes intellectuales manent, ſpecies autem ſe habent in virtutibus intellectualibus ſicut formales. Unde intellectuales virtutes manent poſt hanc vitam, quantum ad id quod eſt formale in eis, non autem quantum ad id quod eſt materiale: ſicut & de moralibus dictum eſt (art. 1.) *

† 1 p. 79. art. * lib. de anim. text. tom. 1 † 1 p. 85. art. & 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apoſtoli eſt intelligendum, quantum ad id quod eſt materiale in ſcientia, & quantum ad modum intelligendi: quia ſcilicet neque phantaſmata remanebunt deſtructo corpore, neque erit uſus ſcientiæ per converſionem ad phantaſmata.

Ad secundum dicendum, quòd per ægritudinem corrumpitur habitus ſcientiæ quantum ad id quod eſt materiale in eo, ſcilicet quantum ad phantaſmata non autem quantum ad ſpecies intelligibiles quæ ſunt in intellectu poſſibili.

Ad tertium dicendum, quòd anima ſeparata poſt mortem habet alium modum intelligendi quam per converſionem ad phantaſmata ut in primo dictum eſt †, & ſic ſcientia manet: non tamen ſecundum eundem modum operandi, ſicut & de virtutibus moralibus dictum eſt (art. 1.) *

Articulus III.

Utrum fides maneat poſt hanc vitam.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd fides maneat poſt hanc vitam. Nobilior enim eſt fides, quam ſcientia. Sed ſcientia manet poſt hanc vitam: ut dictum eſt †. Ergo & fides.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Cor. 3. dicitur, *Fundamentum aliud nemo poteſt ponere, præter id quod poſitum eſt, quod eſt Chriſtus Ieſus,* id eſt, *fides Chriſti Ieſu.* Sed ſublato fundamento non remanet id quod ſuperædificatur. Ergo ſi fides non remanet poſt hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

¶ 3. Præterea, Cognitio fidei & cognitio gloriæ differunt ſecundum *perfectum & imperfectum*, ſed cognitio imperfecta poteſt eſſe

eſſe ſimul cum cognitione perfecta: ſicut in Angelo ſimul poteſt eſſe cognitio veſpertina cum cognitione matutina, & aliquis homo poteſt ſimul habere de eadem concluſione ſcientiam per ſyllogiſmum demonſtrativum, & opinionem per ſyllogiſmum dialecticum. Ergo etiam fides ſimul eſſe poteſt poſt hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit 2. ad Cor. 5. *Quamdiu ſumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus & non per ſpeciem*: ſed illi qui ſunt in gloria, non peregrinantur à Domino: ſed ſunt ei præſentes. Ergo fides non manet poſt hanc vitam in gloria.

Concluſio.

Cùm fides ſit qua quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impoſſibile ſimpliciter eſt illam ſimul cum beatitudine in eodem permanere ſubjecto.

Reſpondeo dicendum, quòd oppoſitio eſt per ſe & propria cauſa, quòd unum oppoſitum excludatur ab alio: inquantum ſcilicet in omnibus oppoſitis includitur oppoſitio affirmationis & negationis. Invenitur autem in quibuſdam oppoſitio ſecundum contrarias formas, ſicut in coloribus *album* & *nigrum*: in quibuſdam autem ſecundum *perfectum* & *imperfectum*, unde in alterationibus *magis* & *minus* accipiuntur ut contraria: ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in 5. Phyſic. (text. 19.) * Et quia *perfectum* & *imperfectum* opponuntur, impoſſibile eſt quod ſimul ſecundum idem ſit perfectio & imperfectio. Eſt autem conſiderandum, quod imperfectio quidem quandoque eſt de ratione rei, & pertinet ad ſpeciem ipſius, ſicut defectus rationis pertinet ad rationem ſpeciei equi vel bovis. Et quia unum & idem numero manens non poteſt transferri de una ſpecie in aliam: inde eſt quòd tali imperfectione ſublata, tollitur ſpecies rei: ſicut jam non eſſet bos vel equus, ſi eſſet rationalis. Quandoque verò imperfectio non pertinet ad rationem ſpeciei, ſed accidit individuo ſecundum aliquid aliud, ſicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis uſus propter ſomnum vel ebrietatem, vel aliquid hujuſmodi. Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus ſubſtantia rei remanet. Manifeſtum eſt autem, quod imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei, ponitur enim in ejus diffinitione, fides enim eſt *ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium*; ut dicitur ad Hebr. 11. Et Aug. dicit (tractatu 40. in Ioannem) † *Quid eſt fides? credere quod non vides.* Quod autem cognitio ſit ſine apparitione vel viſione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet: & ſic imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei: Unde manifeſtum eſt, quod fides non poteſt eſſe perfecta cognitio eadem numero manens. Sed ulterius conſiderandum eſt, utrum ſimul poſſit eſſe cum cognitione perfecta, nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam ſimul eſſe aliquando cum cognitione perfecta. Eſt igitur conſiderandum, quod cognitio poteſt eſſe imperfecta tripliciter. Uno modo ex parte objecti cognoſcibilis: alio modo ex parte medij, tertio modo ex parte ſubjecti. Ex parte quidem objecti cognoſcibilis differunt ſecundum *perfectum* & *imperfectum* cognitio matutina & veſpertina in Angelis, nam cognitio matutina eſt de rebus ſecundum quod habent *eſſe* in verbo: cognitio autem veſpertina eſt de eis ſecundum quod habent eſſe in propria natura, quod eſt imperfectum reſpectu primi *eſſe*. Ex parte verò medij, differunt ſecundum *perfectum* & *imperfectum* cognitio quæ eſt de aliqua concluſione per medium demonſtrativum & per medium probabile. Ex parte verò ſubjecti differunt ſecundum perfectum & imperfectum opinio, fides & ſcientia: nam de ratione opinionis eſt quod accipiatur unum cum formidine alterius oppoſiti, unde non habet firmam inhæſionem. De ratione verò ſcientiæ eſt quod habeat firmam inhæſionem cum viſione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum, fides autem medio modo ſe habet, excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhæſionem: deficit verò à ſcientia, in eo quod non habet viſionem. Manifeſtum eſt autem, quod perfectum & imperfectum non poſſunt ſimul eſſe ſecundum idem, ſed ea quæ differunt ſecundum *perfectum* & *imperfectum* ſecundum aliquid idem poſſunt ſimul eſſe in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta & imperfecta ex parte objecti nullo modo poſſunt eſſe de eodem objecto, poſſunt tamen convenire in eodem medio & in eodem ſubjecto, nihil enim prohibet quod unus homo ſimul & ſemel per unum & idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum eſt *perfectum* & aliud *imperfectum*, ſicut de ſanitate & ægritudine, & bono & malo. Similiter etiam impoſſibile eſt, quod cognitio perfecta & imperfecta ex parte medij conveniant in uno medio, ſed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto, & in uno ſubjecto: poteſt enim unus homo cognoſcere eandem concluſionem per medium probabile & demonſtrativum. Et ſimiliter eſt impoſſibile quod cognitio perfecta & imperfecta ex parte ſubjecti ſint ſimul in eodem ſubjecto, fides autem in ſui ratione habet imperfectionem, quæ eſt ex parte ſubjecti, ut ſcilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem de ſui ratione habet perfectionem ex parte ſubjecti, ut ſcilicet beatus videat id quo beatificatur, ut ſuprà dictum eſt (quæſt. 3. art. 4.) * Unde manifeſtum eſt, quod impoſſibile eſt, quod fides maneat ſimul cum beatitudine in eodem ſubjecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides eſt nobilior quam ſcientia ex parte objecti; quia ejus objectum eſt veritas prima: ſed ſcientia habet perfectiorem modum cognoſcendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, ſcilicet viſionis, ſicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quòd fides eſt fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet ſolutio ex his, quæ † ſuprà dicta ſunt (in corp.) [† *In cor. art.*]

Articulus IV.

Utrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum, quam virtutes morales: ſed virtutes morales manent poſt hanc vitam: ut patet per Aug. in 14. de Trin. (cap. 9.) * Ergo multo magis ſpes. [*2. 2. qu. 18. ar. 2. Et 3 di. 31. q. 2 a. 1. q. 2. Et ver. q. 4. art 4.* — ** l. 14 de Trin. c. 9. tom. 3.*]

¶ 2. Præterea, Spei opponitur timor: ſed timor manet poſt hanc vitam, & in beatis quidem timor filialis, qui manet in ſæculum, & in damnatis timor pœnarum. Ergo ſpes pari ratione poteſt permanere.

¶ 3. Præterea, Sicut ſpes eſt futuri boni, ita & deſiderium: ſed in beatis eſt deſiderium futuri boni, & quantum ad gloriam corporis quam animæ beatorum deſiderant, ut dicit Aug. 12. ſuper Gen. † ad literam (cap. 35.) & etiam quantum ad gloriam animæ, ſecundum illud Eccleſ. 24. *Qui edunt me adhuc eſurient: & qui bibunt me, adhuc ſitient.* Et 1. Petr. 1. dicitur, in quem deſiderant Angeli proſpicere. Ergo videtur quod poſſit eſſe ſpes poſt hanc vitam in beatis. [† *lib. 12. 35. ad medium tom. 3.*]

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit Rom. 8. *Quod videt quis, quid ſperat?* ſed beati vident id quod eſt objectum ſpei, ſcilicet Deum. Ergo non ſperant.

Concluſio.

Cùm ſpes ſit qua id ſperamus quod non habemus, in patria verò omne quod ſperavimus, jam habeamus, impoſſibile eſt poſt hanc vitam in ſtatu gloriæ ſpem permanere.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.) * id quod de ratione ſui importat imperfectionem ſubjecti, non poteſt ſimul ſtare cum ſubjecto oppoſita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione ſui importat imperfectionem ſubjecti, eſt enim *actus exiſtentis in potentia inquantum hujuſmodi*: unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam ceſſat motus, non enim adhuc albatur poſtquam jam aliquid factum eſt album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ ſuprà de paſſione ſpei diximus (text. 40. art. 1. & 2.) † & ideo quando habetur id quod ſperatur, ſcilicet divina fruitio, jam ſpes eſſe non poterit. [* *a. præc.* — † *qu. 40. a. 1. & 2.*]

Ad primum ergo dicendum, quòd ſpes eſt nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod eſt Deus: ſed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, ſicut actus ſpei: niſi forte ratione materiæ, ſecundum quam non manent: non enim virtus moralis perficit appetitum ſolum in id quod nondum habetur, ſed etiam circa id quod præſentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quòd timor eſt duplex, ſervilis & filialis, ut infrà dicetur (in 2. 2. qu. 19. art. 2.) * Servilis quidem eſt timor pœnæ, qui non poterit eſſe in gloria, nulla poſſibilitate ad pœnam remanente. Timor verò filialis habet duos actus, ſcilicet revereri Deum, & quantum ad hunc actum manet: & timere ſeparationem ab ipſo, & quantum ad hunc actum non manet: ſeparari enim à Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timetur: ſecundum illud Proverb. 1. *Abundantia perfruetur, malorum timore ſublato.* Timor autem opponitur ſpei per oppoſitionem boni & mali, ut ſuprà dictum eſt [qu. 40. art. 1.] † Et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur ſpei, in damnatis autem magis poteſt eſſe timor pœnæ, quam in beatis ſpes gloriæ, quia in damnatis erit ſucceſſio pœnarum, & ſic remanet ibi ratio futuri, quòd eſt objectum timoris: ſed gloria ſanctorum eſt abſque ſucceſſione, ſecundum quandam æternitatis participationem, in qua non eſt præteritum & futurum, ſed ſolùm præſens. Et tamen nec etiam in damnatis eſt propriè timor: nam ſicut ſuprà * dictum eſt (qu. 13. art. 1.) timor nunquam eſt ſine aliqua ſpe evaſionis, quæ omnino in damnatis non erit, unde nec timor, niſi cõmuniter loquendo, ſecũdum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur *timor*. [* *2. 2. q. 19. art. 2.* — † *qu. 40. art. 1.* — * *qu. 13. a. 1.*]

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad gloriam animæ non poteſt eſſe in beatis deſiderium, ſecundum quod reſpicit futurum, ratione jam dicta (in corp. vel qu. 33. art. 2.) † dicitur autem ibi eſſe eſuries & ſitis per remotionem faſtidij, & eadem ratione dicitur eſſe deſiderium in Angelis. Reſpectu autem gloriæ corporis in animabus ſanctorum poteſt quidem eſſe deſiderium, non tamen ſpes propriè loquendo neque ſecundum quod ſpes eſt virtus Theologica, ſic enim ejus objectum eſt Deus, non autem aliquod bonum creatum: neque ſecundum quod communiter ſumitur, quia objectum ſpei eſt arduum: ut ſupra dictum eſt (qu. 40. art. 1. * bonum autem cujus jam inevitabilem cauſam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum ſperare ſe habiturum aliquid quod ſtatim in poteſtate ejus eſt ut emat: & ſimiliter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur ſperare gloriam corporis, ſed ſolùm deſiderare. [† *qu. 33. art. 2.* — * *qu. 40. art. 1.* — *3. d. 31. q. 2. a. 1. q. 1 & 3. Et ver. q. 27. ar. 5. ad 6. Et ver. q. 5. art. 4. ad 10.*]

Articulus V.

Utrum aliquid fidei vel ſpei remaneat in gloria.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd aliquid fidei, vel ſpei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod eſt proprium remanet id quod eſt commune: ſicut dicitur in libro de cauſis (Propoſit. 1.) † quod *remoto rationali, remanet vivum, & remoto vivo, remanet ens*: ſed in fide eſt aliquid quod habet com- [† *lib. de cauſis, propoſ. 1. habetur inter opera Ariſt. tom. 3.*]

mune cum beatitudine, ſcilicet ipſa cognitio; aliquid autem quod eſt ſibi proprium, ſcilicet ænigma, eſt enim fides cognitio ænigmatica. Ergo remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipſa cognitio fidei.

§ 2. Præterea, Fides eſt quoddam ſpirituale lumen animæ, ſecundum illud Epheſ. 1. *Illuminatos oculos cordis veſtri in agnitionem Dei.* Sed hoc lumen eſt imperfectum reſpectu luminis gloriæ: de quo dicitur in Pſal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*: lumen autem imperfectum remanet ſuperveniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur claritate ſolis ſuperveniente. Ergo videtur quòd ipſum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

§ 3. Præterea, Subſtantia habitus non tollitur per hoc quod ſubtrahitur materia; poteſt enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amiſſa pecunia, ſed actum habere non poteſt: objectum autem fidei eſt veritas prima non viſa. Ergo hoc remoto per quod videtur veritas prima, adhuc poteſt remanere ipſe habitus fidei.

Sed contra eſt, quod fides eſt quidam habitus ſimplex, ſimplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet: cum igitur fides non totaliter maneat, ſed evacuetur (ut dictum eſt) * videtur quòd totaliter tollatur.

† Art. 3. huj. q.

Conclusio.

Nihil omnino ſpei remanere in gloria poteſt, fidei verò aliquid remanet, non quidem numero vel ſpecie idem, ſed idem genere, ipſa videlicet cognitio.

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd ſpes totaliter tollitur: fides autem partim tollitur, ſcilicet quantum ad ænigma: & partim remanet, ſcilicet quantum ad ſubſtantiam cognitionis: quod quidem ſi ſic intelligatur, quod maneat non idem numero, ſed idem genere, veriſſime dictum eſt, fides enim cum viſione patriæ convenit in genere, quod eſt cognitio: ſpes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim ſpes ad beatitudinis fruitionem, ſicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur, quòd eadem numero cognitio, quæ eſt fidei, maneat in patria, hoc eſt omnino impoſſibile: non enim remota differentia alicujus ſpeciei, remanet ſubſtantia generis eadem numero: ſicut remota differentia conſtitutiva albedinis, non remanet eadem ſubſtantia coloris numero, ut ſic idem color numero ſit quandoque albedo, quandoque verò nigredo: non enim comparatur genus ad differentiam ſicut materia ad formam, ut remaneat ſubſtantia generis eadem numero, differentiâ remotâ, ſicut remanet eadem numero ſubſtantia materiæ, remota forma. Genus enim & differentia non ſunt partes ſpeciei: alioquin non prædicarentur de ſpecie: ſed, ſicut ſpecies ſignificat totum, id eſt, compoſitum ex materia & forma, in rebus materialibus: ita differentia ſignificat totum, & ſimiliter genus: ſed genus denominat totum ab eo quod eſt ſicut materia, differentia verò ab eo quod eſt ſicut forma, ſpecies verò ab utroque. Sicut in homine ſenſitiva natura materialiter ſe habet ad intellectivam, animal autem dicitur quod habet naturam ſenſitivam, rationale quod habet intellectivam, homo verò quod habet utrumque: & ſic idem totum ſignificatur per hæc tria, ſed non ab eodem. Unde patet quòd cum differentia non ſit niſi deſignativa generis, remota differentia non poteſt ſubſtantia generis eadem remanere, non enim remanet eadem animalitas, ſi ſit alia anima conſtituens animal. Unde non poteſt eſſe, quod eadem numero cognitio, quæ prius fuit ænigmatica poſtea fiat viſio aperta. Et ſic patet, quòd nihil idem numero vel ſpecie, quod eſt in fide remanet in patria, ſed ſolum idem genere.

† In corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quòd remoto rationali, non remanet vivum idem numero, ſed idem genere. Ut ex dictis patet. †

Ad secundum dicendum, quòd imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni ſolaris luminis, quia non reſpiciunt idem ſubjectum: ſed imperfectio fidei & perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, & reſpiciunt idem ſubjectum: unde non poſſunt eſſe ſimul, ſicut nec claritas aëris cum obſcuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui amittit pecuniam, non amittit poſſibilitatem habendi pecuniam, & ideo convenienter remanet habitus liberalitatis; ſed in ſtatu gloriæ non ſolum actu tollitur objectum fidei, quod eſt non viſum; ſed etiam ſecundum poſſibilitatem propter beatitudinis ſtabilitatem, & ideo fruſtra talis habitus remaneret.

Articulus VI.

Vtrum remaneat charitas poſt hanc vitam in gloria.

Suprà q. 114. a. 3. ad 2. & 3. di. 31. q. 1. ar. 2. Et ver. q. 27. art. 5. ad 6 & ver. q. 2. art. 12. ad 20. & 3. cor. 1. d. 3. cor. 1.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd charitas non maneat poſt hanc vitam in gloria: quia, ut dicitur 1. ad Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt*, id eſt, quod eſt imperfectum: ſed charitas viæ eſt imperfecta. Ergo evacuabitur adveniente perfectione gloriæ.

§ 2. Præterea, Habitus & actus diſtinguuntur ſecundum objecta: ſed objectum amoris eſt bonum apprehenſum: cùm ergo alia ſit apprehenſio præſentis vitæ, & alia apprehenſio futuræ vitæ, videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

§ 3. Præterea, Eorum quæ ſunt unius rationis, imperfectum poteſt venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum: ſed charitas viæ nunquam poteſt pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcunque augeatur. Ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.*

Conclusio.

Cùm charitas ſit virtus perfecta, nullam in ſui ratione imperfectionem continens, eam in gloria permanere haud dubium eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 3.) * quando imperfectio alicujus rei non eſt de ratione ſpeciei ipſius, nihil prohibet, idem numero quod prius fuit imperfectum, poſtea perfectum eſſe, ſicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intenſionem. Charitas autem eſt amor, de cujus ratione non eſt aliqua imperfectio: poteſt enim eſſe & habiti & non habiti, & viſi & non viſi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, ſed eadem numero manet. * Art. 3. huj. q.

Ad primum ergo dicendum, quòd imperfectio charitatis per accidens ſe habet ad ipſam: quia non eſt de ratione amoris imperfectio, remoto autem eo, quod eſt per accidens, nihilominus remanet ſubſtantia rei. Unde evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipſa charitas.

Ad secundum dicendum, quòd charitas non habet pro objecto ipſam cognitionem, ſic enim non eſſet eadem in via & in patria ſed habet pro objecto ipſam rem cognitam, quæ eſt eadem, ſcilicet ipſum Deum.

Ad tertium dicendum, quòd charitas viæ per augmentum non poteſt pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ eſt ex parte cauſæ: viſio enim eſt quædam cauſa amoris: ut dicitur in 9. Ethicor. (cap. 5.) * Deus autem quantò perfectius cognoſcitur, tantò perfectius amatur. * L. 6. c. 5. & 5. 3. 5.

QUÆSTIO LXVIII.

De donis, in octo articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de donis.
Circa hoc quæruntur octo:

- Primò, utrum dona differant à virtutibus.
- Secundò, de neceſſitate donorum.
- Tertiò, utrum dona ſint habitus.
- Quartò, quæ & quot ſint.
- Quintò utrum dona ſint connexa.
- Sextò, utrum maneant in patria.
- Septimò, de comparatione eorum ad invicem.
- Octavò, de comparatione eorum ad virtutes.

Articulus Primus.

Vtrum dona differant à virtutibus.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd dona non diſtinguantur à virtutibus. Dicit enim Greg. in moral. (cap. 12. ſive 28.) * exponens illud Job. *Nati ſunt ei ſeptem filij* (ut habetur cap. 1.) *ſeptem nobis naſcuntur filij, cùm per conceptionem bonæ cogitationis, ſancti Spiritus ſeptem in nobis virtutes oriuntur.* Et inducit illud quod habetur Iſai. 11. *Requieſcet ſuper eum ſpiritus intellectus*, &c. Ubi enumerantur ſeptem Spiritus ſancti dona. Ergo ſeptem dona Spiritus ſancti ſunt virtutes. * Lib. 1. moral. c. 15. circa princip.

§ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. † de quæſt. Evangelij, exponens illud, quod habetur Matth. 12. *Tunc vadit, & aſſumit ſeptem alios ſpiritus, &c.* (lib. 1. cap. 8.) dicit *Septem vitia ſunt contraria ſeptem virtutibus Spiritus ſancti*, id eſt, ſeptem donis; ſunt autem ſeptem vitia contraria virtutibus communiter dictis; ergo dona non diſtinguuntur à virtutibus communiter dictis. † Lib. 1. c. 8. circa medium tom. 4.

§ 3. Præterea, Quorum eſt diffinitio eadem, ipſa quoque ſunt eadem, ſed diffinitio virtutis convenit donis, unumquodque enim donum eſt *bona qualitas mentis, qua rectè vivitur*, &c. Similiter diffinitio doni convenit virtutibus infuſis, eſt enim donum *datio irreddibilis* ſecundum Philoſophum. Ergo virtutes & dona non diſtinguuntur.

§ 4. Præterea, Plures eorum quæ numerantur inter dona, ſunt virtutes. Nam, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 57. art. 2. & 1.) * ſapientia & intellectus & ſcientia, ſunt virtutes intellectuales, conſilium autem ad prudentiam pertinet: pietas autem ſpecies eſt juſtitiæ: fortitudo autem quædam virtus eſt moralis: ergo videtur quòd dona & virtutes non diſtinguantur. * qu. 57. a. 2. & 5.

Sed contra eſt, quòd Greg. in 1. Moral. † diſtinguit ſeptem dona quæ dicit ſignificari per ſeptem filios Job, à tribus virtutibus theologicis, quas dicit ſignificari per tres filias Job. Et in 2. Moral. * diſtinguit eadem ſeptem dona à quatuor virtutibus cardinalibus, quæ dicit ſignificari per quatuor angulos domus. † Lib. 1. moral. c. 18. * Lib. 2. moral. c. 36.

Conclusio.

Virtutes à donis ſic diſtinguuntur, quod dona ſunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut inſtinctum atque motionem Spiritus ſancti promptè ſequatur: virtutes autem ſunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis promptè ſequatur.

Respondeo dicendum, quòd ſi loquamur de dono & virtute ſecundum nominis rationem, ſic nullam oppoſitionem habent ad invicem: nam ratio virtutis ſumitur ſecundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 55. art. 3. ad 4.) † Ratio autem doni ſumitur ſecundum comparationem ad cauſam, a qua eſt: nihil autem prohibet, illud quod eſt ab alio, ut donum, eſſe perfectivum alicujus ad bene operandũ, præſertim cùm ſupra diximus (qu. 63. art. 3.) * quod virtutes quædam nobis ſunt infuſæ à Deo. Unde ſecundum hoc donum à virtute diſtingui non poteſt. Et ideo quidam poſuerunt, quòd dona non eſſent a virtutibus diſtinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut ſcilicet rationem aſſignent, quare virtutes quædam dicantur dona, & non omnes, & quare aliquæ computentur inter dona, quæ non cõputantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde † Lib. 55. a. 3. & 4. * qu. 63. art. 3.

de alij dixerunt dona à virtutibus eſſe diſtinguenda, ſed non aſſignaverunt convenientem diſtinctionis cauſam, quæ ſcilicet ita communis eſſet virtutibus, quod nullo modo donis; aut è converſo. Conſiderantes enim aliqui, quod inter ſeptem dona quatuor pertinent ad rationem, ſcilicet ſapientia, ſcientia, intellectus & conſilium, & tria ad vim appetitivam, ſcilicet fortitudo, pietas, & timor, poſuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, ſecundum quod eſt facultas rationis: virtutes verò ſecundum quod eſt facultas voluntatis, quia invenerunt duas ſolas virtutes in ratione vel intellectu, ſcilicet fidem & prudentiam: alias verò in vi appetitiva vel effectiva. Oporteret autem, ſi hæc diſtinctio eſſet conveniens, quòd omnes virtutes eſſent in vi appetitiva, & omnia dona in ratione. Quidam verò conſiderantes quod Greg. dicit in 2. Moral. * quòd *donum Spiritus ſancti, quod in mente ſibi ſubjecta format prudentiam, temperantiam, juſtitiam, & fortitudinem eandem mentem munit contra ſingula tentamenta per ſeptem dona*; dixerunt quod *virtutes* ordinantur ad bene operandum, *dona* verò ad reſiſtendum tentationibus. Sed nec iſta diſtinctio ſufficit, quia etiam virtutes tentationibus reſiſtunt inducentibus ad peccata quæ contrariantur virtutibus: unumquodque enim reſiſtit naturaliter ſuo contrario, quod præcipuè patet de charitate, de qua dicitur Cant. 8. *Aquæ multæ non poterunt extinguere charitatem.* Alij verò conſiderantes, quòd dona traduntur in Scriptura, ſecundum quod fuerunt in Chriſto, ut patet Iſa. 11. dixerunt, quod *virtutes* ordinantur ſimpliciter ad bene operandum, ſed *dona* ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Chriſto, præcipuè quantum ad ea quæ paſſus eſt: quia in paſſione ejus præcipuè hujuſmodi dona reſplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur eſſe ſufficiens: quia ipſe Dominus præcipuè nos inducit ad ſui conformitatem, ſecundum humilitatem & manſuetudinem. Matth. 11. *Diſcite à me, quia mitis ſum & humilis corde.* Et ſecundum charitatem, Joan. 15. *Diligatis invicem ſicut dilexi vos.* Et hæ etiam virtutes præcipuè in paſſione Chriſti reſplenduerunt. Et ideo ad diſtinguendum dona à virtutibus debemus ſequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem ſub nomine donorum, ſed magis ſub nomine ſpirituum. Sic enim dicitur Iſa. 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus ſapientiæ & intellectus*, &c. Ex quibus verbis manifeſtè datur intelligi, quòd illa ſeptem enumerantur ibi ſecundum quod ſunt in nobis ab inſpiratione divina: inſpiratio autem ſignificat quandam motionem ab exteriori. Eſt enim conſiderandum, quòd in homine eſt duplex principium movens: unum quidem interius, quod eſt ratio: aliud autem exterius, quod eſt Deus, ut ſupra dictum eſt (qu. 9. art. 4. & 6.) † & etiam Philoſoph. dicit hoc in cap. * de bona fortuna (ut infra referetur) Manifeſtum eſt autem quòd omne quod movetur, neceſſe eſt proportionatum eſſe motori: & hæc eſt perfectio mobilis inquantum eſt mobile, diſpoſitio qua diſponitur ad hoc quod bene moveatur à ſuo motore. Quanto igitur movens eſt altior tanto neceſſe eſt, quòd mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur: ſicut videmus quòd perfectius oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc quòd altiorem Doctrinam capiat à doctore. Manifeſtum eſt autem, quòd virtutes humanæ perficiunt hominem ſecundum quod homo natus eſt moveri per rationem in his quæ interius, vel exterius agit: oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundum quas ſit diſpoſitus ad hoc quòd divinitus moveatur. & illæ perfectiones vocantur dona, non ſolum quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundum ea homo diſponitur ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina ſicut dicitur Iſa. 50. cap. *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abij.* Et Philoſ. etiam dicit in cap. † de bona fortuna, quòd *his qui moventur per inſtinctum divinum, non expedit conſiliari ſecundum rationem humanam, ſed quòd ſequantur interiorem inſtinctum, quia moventur à meliori principio, quam ſit ratio humana*: & hoc eſt quod quidam dicunt, quòd dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam ſint actus virtutum.

* lib. 2. moral. c. 16. ante medium.

† 1. 2. q. 9. art. 4. & 6. * lib. 7. moral. Eudemiorum cap. ult.

ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujuſmodi dona nominantur quandoque *virtutes* ſecundum communem rationem virtutis, habent tamen aliquid ſupereminens rationi communi virtutis, inquantum ſunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, inquantum eſt à Deo motus: unde & Philoſ. in 7. Ethic. * ſuprà virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam, vel divinam, ſecundum quam dicuntur aliqui *divini viri*.

* c. 1. 10. 9.

Ad secundum dicendum, quòd vitia inquantum ſunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus, inquantum autem ſunt contra divinum inſtinctum, contrariantur donis, idem enim contrariatur Deo & rationi, cujus lumen à Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd diffinitio illa datur de virtute ſecundum communem modum virtutis. Unde ſi volumus diffinitionem reſtringere ad virtutes, prout diſtinguuntur à donis, dicemus quod hoc, quod dicitur, *Qua rectè vivitur* intelligendum eſt de rectitudine vitæ quæ accipitur ſecundum regulam rationis. Similiter autem donum prout diſtinguitur à virtute infuſa, poteſt dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipſius: quia ſcilicet facit hominem bene ſequentem ſuos inſtinctus.

Ad quartum dicendum, quòd ſapientia dicitur *intellectualis virtus*, ſecundum quod procedit ex judicio rationis, dicitur autem *donum* ſecundum quod operatur ex inſtinctu divino: Et ſimiliter dicendum eſt de aliis.

ARTICULUS II.

Utrum dona ſint neceſſaria homini ad ſalutem.

Inf. ar. 3. ad 1. & 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd dona non ſint neceſſaria homini ad ſalutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis, non autem eſt homini neceſſarium ad ſalutem, ut hujuſmodi perfectionem conſequatur, quæ eſt ultra communem ſtatum virtutis, quia hujuſmodi perfectio non cadit ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Ergo dona non ſunt neceſſaria homini ad ſalutem.

¶ 2. Præterea, ad ſalutem hominis ſufficit, quod homo ſe bene habeat & circa divina, & circa humana: ſed per virtutes Theologicas homo ſe habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non ſunt homini neceſſaria ad ſalutem.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit in Moral. * quòd *Spiritus ſanctus dat ſapientiam contra ſtultitiam, intellectum contra hebetudinem, conſilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, ſcientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra ſuperbiam*; ſed ſufficiens remedium poteſt adhiberi ad omnia iſta tollenda per virtutes. Ergo dona non ſunt neceſſaria homini ad ſalutem.

* lib. 2. moral. c. 36.

Sed contra, Inter dona ſummum videtur eſſe *ſapientia*, infimum autem *timor*: utrumque autem horum neceſſarium eſt ad ſalutem: quia de ſapientia dicitur Sapient. 7. *Neminem diligit Deus niſi eum, qui cum ſapientia inhabitat.* Et de timore dicitur Eccleſ. 1. *Qui ſine timore eſt, non poterit juſtificari.* Ergo etiam alia dona media ſunt neceſſaria ad ſalutem.

CONCLUSIO.

Dona ſpiritus ſancti ſunt homini neceſſaria, ut is à Deo ad finem ſupernaturaliter conſequendum efficaciter moveatur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.) * dona ſunt quædam hominis perfectiones, quibus homo diſponitur ad hoc, quod bene ſequatur inſtinctum divinum. Unde in his, in quibus non ſufficit inſtinctus rationis eſt neceſſarius Spiritus ſancti inſtinctus, & per conſequens eſt neceſſarium donum. Ratio autem hominis eſt perfecta dupliciter à Deo. Primò quidem naturali perfectione, ſecundum ſcilicet lumen naturale rationis. Alio autem modo, quadam ſupernaturali perfectione per virtutes Theologicas, ut dictum eſt † ſuprà. (cap. 2. art. 1.) Et quamvis hæc ſecunda perfectio ſit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine, quàm ſecunda: nam prima habetur ab homine quaſi plena poſſeſſio; ſecunda autem habetur quaſi imperfecta, imperfectè enim diligimus & cognoſcimus Deum. Manifeſtum eſt autem, quòd unumquodque quod perfectè habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, poteſt per ſe ſecundum illam operari, non autem excluſa operatione Dei, qui in omni natura & voluntate interius operatur: ſed id quod imperfectè habet naturam aliquam vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari niſi ab altero moveatur. Sicut ſol qui eſt perfectè lucidus, per ſeipſum poteſt illuminare: luna autem in qua eſt imperfectè natura lucis, non illuminat niſi illuminata. Medicus etiam qui perfectè novit artem medicinæ, poteſt per ſe operari. Sed diſcipulus ejus, qui nondum eſt plenè inſtructus, non poteſt per ſe operari, niſi ab eo inſtruatur. Sic igitur quantum ad ea, quæ ſubſunt humanæ rationi in ordine ſcilicet ad finem connaturalem homini, homo poteſt operari per judicium rationis: ſi tamen etiam in hoc homo adjuvetur à Deo per ſpecialem inſtinctum, hoc erit ſuperabundantis bonitatis. Unde ſecundum Philoſophos, non quicunque habebat virtutes morales acquiſitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum ſupernaturalem ad quem ratio movet ſecundum quod eſt aliqualiter & imperfectè informata per virtutes Theologicas, non ſufficit ipſa motio rationis, niſi deſuper adſit inſtinctus & motio Spiritus ſancti, ſecundum illud Rom. 8. *Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt & hæredes.* Et in Pſalm. 142. dicit; *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* quia ſcilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus poteſt pervenire, niſi moveatur & deducatur à Spiritu ſancto. Et ideo ad illum finem conſequendum neceſſarium eſt homini habere donum Spiritus ſancti.

* ar. præ.

† qu. 62. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo conſilia præcedunt præcepta: ſed quantum ad modum operandi, ſecundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quòd per virtutes Theologicas & morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin ſemper indigeat moveri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus ſancti ratione jam † dicta.

† 1 cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd rationi humanæ non ſunt omnia cognita, neque omnia poſſibilia, ſive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, ſive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non poteſt quantum ad omnia repellere ſtultitiam, & alia hujuſmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus ſcientiæ & poteſtati omnia ſubſunt, ſua manſione ab omni ſtultitia & ignorantia & hebetudine & duritia, & cæteris hujuſmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus ſancti, quæ faciunt nos bene ſequentes inſtinctum ipſius, dicuntur contra hujuſmodi defectus dati.

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Utrum dona Spiritus ſancti ſint habitus.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd dona Spiritus ſancti non ſint habitus. Habitus enim eſt qualitas in homine manens, & *eſt qualitas difficilè mobilis*, ut dicitur in prædicamenti (cap. de qualitate) * ſed proprium Chriſti eſt, quod dona Spiritus ſancti in eo requieſcant, ut dicitur Iſa. 11. Et Joan. 1. dicitur, *Super quem videris Spiritum deſcendentem, & manentem ſuper eum, hic eſt qui baptizat.* Quod exponens Greg. in 2. Moral. (cap. 28. vel 42.) † dicit, *in cunctis fidelibus Spiritus ſanctus venit, ſed in ſolo mediatore ſemper ſingulariter permanet.* Ergo dona Spiritus ſancti non ſunt habitus.

** In prædic. qualitatis non longè à pr.*
† lib. 2. moral. c. 42. poſt medium & 42.

¶ 2. Præterea, Dona Spiritus ſancti perficiunt hominem, ſecundum quod agitur à Spiritu Dei, ſicut dictum eſt (art. 1. & 2.) * ſed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, ſe habet quodammodo ut inſtrumentum reſpectu ejus: non autem convenit ut inſtrumentum perficiatur per habitum: ſed principale agens. Ergo dona Spiritus ſancti non ſunt habitus.

** Art. 2. & 2.*

¶ 3. Præterea, Sicut dona Spiritus ſancti ſunt ex inſpiratione divina, ita donum prophetiæ: ſed prophetia non eſt habitus, non enim Spiritus prophetiæ adeſt prophetis ſemper, ut Gregor. dicit in 1. Homil. ſuper Ezechiel. † Ergo neque etiam dona Spiritus ſancti ſunt habitus.

† Hom. 1. in Eze. aliquantulum à princ. & lib. 2. moral. c. 41.

SED CONTRA eſt id, quòd Dominus dicit diſcipulis, de Spiritu ſancto loquens, Joan. 14. *Apud vos manebit, & in vobis erit:* Spiritus autem ſanctus non eſt in hominibus abſque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non ſolum ſunt actus vel paſſiones; ſed etiam habitus permanentes.

CONCLUSIO.

Quia homo ſic à Spiritu ſancto agitur, ut etiam ipſe agat, inquantum eſt liberi arbitrij: neceſſarium eſt dona Spiritus ſancti habitus eſſe, quibus homo perficitur ad promptè Spiritui ſancto obediendum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.) * dona ſunt quædam perfectiones hominis, quibus diſponitur ad hoc, quod homo bene ſequatur inſtinctum Spiritus ſancti. Manifeſtum eſt autem ex ſupra dictis (qu. 58. art. 1. & qu. 59. art. 4.) † quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam ſecundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum ſcilicet nata eſt moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus ſancti ſe habent ad homines in comparatione ad Spiritum ſanctum, ſicut virtutes morales ſe habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem: virtutes autem morales habitus quidam ſunt, quibus vires appetitivæ diſponuntur ad promptè obediendum rationi: unde & dona Spiritus ſancti ſunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui ſancto.

** Art. 1.*
† q. 58. a. 1. & qu. 59. ar. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Greg.* ibidem ſolvit, dicens quòd *in illis donis, ſine quibus ad vitam perveniri non poteſt, Spiritus ſanctus in electis omnibus ſemper manet: ſed in aliis non ſemper manet.* Septem autem dona ſunt neceſſaria ad ſalutem, ut dictum eſt (art. 2.) † unde quantum ad ea Spiritus ſanctus ſemper manet in ſanctis.

** Lo. loco in Arg. 1. citato.*
† Art 2. hujus q.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de inſtrumento, cujus non eſt agere, ſed ſolum agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu ſancto quod etiam agit inquantum eſt liberi arbitrij; unde indiget habitu.

AD TERTIUM dicendum, quòd prophetia eſt de donis, quod ſunt ad manifeſtationem Spiritus, non autem ad neceſſitatem ſalutis. Unde non eſt ſimile.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter ſeptem dona Spiritus ſancti enumerentur.

2. 2. q. 8. Art. 6 & 3. di. 34. q. 1. art. 2. & d. 35. q. 2. ar. 2. qu. 1. & Iſa. 11. lect. 2. cor. 2.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ſeptem dona Spiritus ſancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, ſcilicet *ſapientia, intellectus, ſcientia & conſilium*, quod pertinet ad prudentiam, nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem quæ eſt quinta virtus intellectualis; ſimiliter etiam ponitur aliquid pertinens ad juſtitiam, ſcilicet *pietas*, & aliquid pertinens ad fortitudinem, ſcilicet *fortitudinis donum*, nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam: ergo inſufficienter enumerantur dona.

¶ 2. Præterea, Pietas pars eſt juſtitiæ, ſed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, ſed ipſa fortitudo: ergo non debuit poni pietas, ſed ipſa juſtitia.

¶ 3. Præterea, Virtutes theologicæ maximè ordinant nos ad Deum: cùm ergo dona perficiant hominem ſecundum quod movetur à Deo, videtur quod debuiſſent poni aliqua dona pertinentia ad Theologicas virtutes.

¶ 4. Præterea, Sicut Deus timetur, ita etiam amatur, & in ipſum aliquis ſperat, & de eo delectatur: amor autem, ſpes & delectatio ſunt paſſiones condiviſæ timori. Ergo ſicut timor ponitur *donum*, ita & alia tria debent poni *dona*.

¶ 5. Præterea, intellectui adjungitur *ſapientia*, quæ regit ipſum, fortitudini autem *conſilium*, pietati verò *ſcientia*: ergo timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo ſeptem dona Spiritus ſancti enumerantur.

SED IN CONTRARIUM eſt, auctoritas Scripturæ Iſai. 11.

CONCLUSIO.

Septem ſunt Spiritus ſancti dona, quibus homo tam in ratione, quàm in appetitu perficitur ad virtutum opera conſummanda, donum ſcilicet ſapientiæ, intellectus, conſilij, fortitudinis, ſcientiæ, pietatis, & timoris.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.) † dona ſunt quidam habitus perficientes hominem, ad hoc quod promptè ſequatur inſtinctum Spiritus ſancti, ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi: ſicut autem vires appetitivæ natæ ſunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ ſunt moveri per inſtinctum Dei, ſicut à quadam ſuperiori potentia: & ideo in omnibus viribus hominis, quæ poſſunt eſſe principia humanorum actuum, ſicut ſunt virtutes, ita etiam ſunt dona, ſcilicet in ratione & in vi appetitiva. Ratio autem eſt ſpeculativa & practica, & in utraque cõſideratur apprehẽſio veritatis, quæ pertinet ad invẽtionem & judicium de veritate. Ad apprehenſionem igitur veritatis perficitur ſpeculativa ratio per *intellectum*: practica verò per *conſilium*. Ad rectè autem judicandum ſpeculativa quidem per *ſapientiam*, practica verò per *ſcientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quæ ſunt ad alterum, perficitur per *pietatem*; in his autem quæ ſunt ad ſeipſum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum: contra concupiſcentiam verò inordinatam delectabilium per timorem; ſecundum illud Proverb. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo.* Et in Pſal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui.* Et ſic patet, quod hæc dona extendunt ſe ad omnia, ad quæ ſe extendunt virtutes tam intellectuales, quàm morales.

† Lo. pre

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dona Spiritus ſancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, ſed ad exteriora factibilia, eſt enim ars ratio recta non agibilium, ſed factibilium, ut dicitur in ſexto Ethic. (cap. 5.) * Poteſt tamen etiam dici, quod quantum ad infuſionem donorum, ars pertinet ad Spiritum ſanctum, qui eſt principaliter movens, non autem ad homines, qui ſunt quædam organa ejus dum ab eo moventur. Temperantiæ autem reſpondet quodammodo donum timoris: ſicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet ſecundum ejus propriam rationem, ut aliquis recedat à delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat à delectationibus pravis propter Dei timorem.

** l. 6. eth. c. 4. & 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd nomen juſtitiæ imponitur à rectitudine rationis, & ideo nomen virtutis eſt convenientius quàm nomen doni: ſed nomen pietatis importat reverentiam, quam habemus ad patrem & ad patriam: Et quia pater omnium Deus eſt, etiam cultus Dei *pietas* nominatur: ut Auguſt. dicit 10. de civit. Dei. (cap. 1.) * Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

** lib. 10. ca. 1. & 5.*

AD TERTIUM dicendum, quòd animus hominis non movetur à Spiritu ſancto, niſi ei ſecundum aliquem modum uniatur, ſicut inſtrumentum non movetur ab artifice, niſi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis eſt per fidem, ſpem & charitatem, unde iſtæ virtutes præſupponuntur ad dona, ſicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, ſicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

AD QUARTUM dicendum, quòd amor, ſpes & delectatio habent bonum pro objecto, ſummum autem bonum Deus eſt: unde nomina harum paſſionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum eſt malum, quod Deo nullo modo competit. Unde non importat conjunctionem ad Deum, ſed magis receſſum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei. Et ideo non eſt nomen virtutis theologicæ, ſed doni quod eminentius retrahit à malis, quàm virtus moralis.

AD QUINTUM dicendum, quòd per ſapientiam dirigitur & hominis intellectus & hominis affectus: & ideo ponuntur duo correſpondentia ſapientiæ, tanquam directivo: ex parte quidem intellectus donum intellectus, ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipuè ſumitur ex conſideratione excellentiæ divinæ, quam conſiderat ſapientia.

ARTICULUS V.

Utrum dona Spiritus ſancti ſint connexa.

2. 2. q. 19. a. 5. & Et 3. d. 36. q. 1. a. 3. & Et 3. d. 36. q. 1. a. 1. & Et 1. cor. 12. lect. 1.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd dona non ſint connexa. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Corinth 12. *Alij datur per ſpiritum ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ ſecundum eundem ſpiritum:* ſed ſapientia & ſcientia inter dona Spiritus ſancti computantur. Ergo dona Spiritus ſancti dantur diverſis; & non connectuntur ſibi invicem in eodem.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit 14. de Trinit. (cap. 1.)* quod *ſcientiæ non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipſa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus *donum timoris*. Ergo videtur quod dona non ſint de neceſſitate connexa in uno & eodem.

** l. 14. Trinit. c. 1. à medio*

¶ 3. Præterea, Greg. in 1. Moral.† dicit (cap. 15. ſive 32) quod *minor eſt ſapientia ſi intellectu careat: & valde inutilis eſt intellectus, ſi ex ſapientia non ſubſiſtat: nec utile eſt conſilium cui opus fortitudinis deeſt, & valde fortitudo deſtituitur, niſi per conſilium fulciatur: nulla eſt ſcientia ſi utilitatem pietatis non habet: & valde inutilis eſt pietas, ſi ſcientiæ diſcretione careat; timor quoque ipſe ſi non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis ſurgit*, ex quibus videtur quòd unum donum poſſit ſine alio haberi; non ergo dona Spiritus ſancti ſunt connexa.

† lib. 1. moral. c. 32 circa medium.

SED CONTRA eſt, quòd ibid.* Greg. præmittit dicens, Illud in

** lib. 1. moral. c. 15. circa medium.*

in Iob filiorum convivio perſcrutandum videtur, quòd ſemetipſos invicem paſcunt: per filios autem Iob, de quibus loquitur, ſignificantur dona Spiritus ſancti: ergo dona Spiritus ſancti ſunt connexa per hoc, quod ſeinvicem reficiunt.

CONCLUSIO.

Sicut noſtra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus ſanctus in nobis habitat. Unde manifeſtum eſt dona Spiritus ſancti in charitate connexa eſſe, ſicut virtutes morales in prudentia connectuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd hujus quæſtionis veritas de facili ex præmiſſis poteſt haberi, dictum † eſt enim ſuprà, (art. 3.) quòd ſicut vires appetitivæ diſponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis: ita omnes vires animæ diſponuntur per dona in comparatione ad Spiritum ſanctum moventem. Spiritus autem ſanctus habitat in nobis per charitatem, ſecundum illud Roman. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*: ſicut ratio noſtra perficitur per prudentiam. Unde ſicut virtutes morales connectuntur ſibi invicem prudentia, ita dona Spiritus ſancti connectuntur ſibi invicem in charitate: ita ſcilicet, quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus ſancti habeat, quorum nullum ſine charitate haberi poteſt.

† Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ſapientia* & *ſcientia* uno modo poſſunt conſiderari ſecundum quod ſunt *gratia gratis data*: prout ſcilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum divinarum & humanarum, ut poſſit etiam fideles inſtruere & adverſarios confundere. Et ſic loquitur ibi Apoſtolus de *ſapientia* & *ſcientia*: unde ſignanter fit mentio de *ſermone ſapientiæ & ſcientiæ*. Alio modo poſſunt accipi prout ſunt dona Spiritus ſancti, & ſic *ſapientia* & *ſcientia* nihil aliud ſunt quàm quædam perfectiones humanæ mentis ſecundum quas diſponitur ad ſequendum inſtinctum Spiritus ſancti in cognitione divinorum & humanorum: & ſic patet quod hujuſmodi dona ſunt in omnibus habentibus charitatem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Aug. ibi loquitur de ſcientia exponens prædictam auctoritatem Apoſtoli. Unde loquitur de ſcientia prædicto modo accepta, ſecundum quod eſt gratia gratis data. Quod patet ex hoc, quod ſubdit, *Aliud enim eſt ſcire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiſcendam vitam beatam, quæ nonniſi æterna eſt: aliud autem eſt ſcire quemadmodum hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur: quam proprio appellare vocabulo* ſcientiam *videtur Apoſtolus*.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut uno modo connexio virtutum Cardinalium probatur per hoc, quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut ſuprà dictum eſt (qu. 65. art. 2.)* ita Gregor. eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc, quod unum ſine alio non poteſt eſſe perfectum. Unde præmittit dicens † *Valde ſingula qualibet deſtituitur, ſi non una virtus aliſ virtuti ſuffragetur.* Non ergo datur intelligi, quod unum donum poſſit eſſe ſine alio, ſed quod intellectus ſi eſſet ſine ſapientia, non eſſet donum: ſicut temperantia, ſi eſſet ſine juſtitia, non eſſet virtus.

* qu. 65. art. 1. † lib. 1. Mor. cap. 16.

ARTICULUS VI.

Utrum dona Spiritus ſancti remaneant in patria.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd dona Spiritus ſancti non maneant in patria. Dicit enim Greg. in Moral. (cap. 27. vel 36.)* quod *Spiritus ſanctus contra ſingula tentamenta ſeptem donis erudit mentem*: ſed in patria non erunt aliqua tentamenta, ſecundum illud Iſai. 11. *Non nocebunt & non occident in univerſo monte ſancto meo*: ergo dona Spiritus non erunt in patria.

¶ 2. Præterea. Dona Spiritus ſancti ſunt habitus quidam, ut ſuprà dictum eſt (art. 3.) † Fruſtra autem eſſent habitus, ubi actus eſſe non poſſunt: actus autem quorumdam donorum in patria eſſe non poſſunt: Dicit enim Gregor. in 1. Moral. (cap. 5. vel 32.)* quod *intellectus facit audita penetrare: & conſilium prohibet eſſe præcipitem: & fortitudo facit non metuere adverſa: & pietas replet cordis viſcera operibus miſericordiæ*. Hæc autem non competunt ſtatui patriæ. Ergo hujuſmodi dona non erunt in ſtatu gloriæ.

¶ 3. Præterea, Donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut *ſapientia & intellectus*: quædam in vita activa, ut *pietas & fortitudo*: ſed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregor. dicit in 6. Moral. (cap. 18. ſive 28.) † Ergo in ſtatu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus ſancti.

SED CONTRA eſt, quod Ambroſ. dicit in lib. de Spiritu ſancto *. *Civitas Dei illa Ieruſalem cæleſtis non meatu alicujus fluvii terreſtris abluitur, ſed ex vitæ fonte procedens Spiritus ſanctus, cujus nos brevi ſatiamur hauſtu, in illis cæleſtibus ſpiritibus redundantius videtur affluere plenitudo ſeptem virtutum ſpiritualium fervens meatu.*

CONCLUSIO.

Dona Spiritus ſancti quoad ipſorum materiam circa quam nunc verſantur, ipſa ſcilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria: remanebunt autem: idque perfectiſſimè, quantum ad eſſentiam donorum: quia tunc homo totaliter Deo ſubditus, Spiritus ſancti motionem perfectiſſimè ſequetur.

RESPONDEO dicendum, quod de donis dupliciter poſſumus loqui. Uno modo quantum ad eſſentiam donorum & ſic perfectiſſimè erunt in patria, ſicut patet per auctoritatem Ambr. † inductam. Cujus ratio eſt: quia dona Spiritus ſancti perficiunt

mentem humanam ad ſequendam motionem Spiritus ſancti, quod præcipuè, erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1. ad Corinth. 15. & quando homo erit totaliter ſubditus Deo. Alio modo poſſunt conſiderari quantum ad materiam circa quam operantur, & ſic in præſenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in ſtatu gloriæ: & ſecundum hoc non remanebunt in patria, ſicut ſuprà de virtutibus Cardinalibus dictum eſt *. * qu. 67. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Greg. loquitur ibi de donis ſecundum quod competunt ſtatui præſenti, ſic enim donis protegimur contra tentamenta malorum: ſed in ſtatu gloriæ ceſſantibus malis per dona Spiritus ſancti perficiemur in bono.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Gregor. in ſingulis donis ponit aliquid quod tranſit cum ſtatu præſenti, & aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim quod *ſapientia mentem de æternorum ſpe & certitudine reficit*, quorum duorum ſpes tranſit, ſed certitudo remanet: & de intellectu dicit, quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illuſtrat*: quorum auditus tranſit, quia *non docebit vir fratrem ſuum*, ut dicitur Jerem. 31. ſed illuſtratio mentis manebit. De conſilio autem dicit †, quod prohibet eſſe præcipitem, quod eſt neceſſarium in præſenti: & iterum quòd ratione animum replet, quòd eſt neceſſarium etiam in futuro. De fortitudine verò dicit, quod adverſa non metuit, quod eſt neceſſarium in præſenti: & iterum, quod confidentiæ cibos apponit; quod permanet etiam in futuro. De ſcientia verò unum tantum ponit, ſcilicet quòd ignorantia jejunium ſuperat, quod pertinet ad ſtatum præſentem: ſed quod addit, *In ventre mentis*, poteſt figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad ſtatum futurum. De pietate verò dicit, quod cordis viſcera miſericordiæ operibus replet, quod quidem ſecundum verba pertinet tantum ad ſtatum præſentem: ſed ipſe intimus affectus proximorum per viſcera deſignatus, pertinet etiam ad futurum ſtatum, in quo pietas non exhibebit miſericordiæ opera, ſed congratulationis affectum. De timore verò dicit, quod *premit mentem, ne præſentibus ſuperbiat*, quod pertinet ad ſtatum præſentem: & quòd *de futuris cibo ſpei confortat*, quod etiam pertinet ad ſtatum præſentem, quantum ad ſpem: ſed poteſt etiam ad ſtatum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic ſperatis & ibi obtentis.

† Omnia hæc habet Gregor. 2. 1. c. 36.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit de donis quantum ad materiam: opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, ſed omnia habebunt actus ſuos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ eſt vita beata.

ARTICULUS VII.

Utrùm dignitas donorum attendatur ſecundum enumerationem, Iſaiæ 11.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attendatur ſecundum enumerationem, qua enumerantur Iſaïæ 11. Illud enim videtur eſſe potiſſimum in donis, quod maximè Deus ab homine requirit: ſed maximè requirit Deus ab homine timorem. Dicitur enim Deuter. 10. *Et nunc Iſraël quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi ut timeas Dominum Deum tuum?* Et Mal. 1. dicitur: *Si ergo Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quòd *timor*, qui enumeratur ultimo, non ſit infimum donorum, ſed maximum. Iſaiæ 11. lect. 2. cor. 2.

¶ 2. Præterea, Pietas videtur eſſe quoddam bonum univerſale. Dicit enim Apoſtol. 1. ad Timoth. 4. Quod *pietas ad omnia utilis eſt*: ſed bonum univerſale præfertur particularibus bonis: ergo pietas quæ penultimo enumeratur, videtur eſſe potiſſimum donorum.

¶ 3. Præterea, Scientia perficit judicium hominis, conſilium autem ad inquiſitionem pertinet: ſed judicium præeminet inquiſitioni: ergo *ſcientia* eſt potius donum: quàm conſilium, cùm tamen poſt enumeretur.

¶ 4. Præterea, Fortitudo pertinet ad vim appetitivam, ſcientia autem ad rationem: ſed ratio eſt eminentior quàm vis appetitiva: ergo & ſcientia eſt eminentius donum, quàm fortitudo, quæ tamen primo enumeratur: non ergo dignitas donorum attenditur ſecundum ordinem enumerationis eorum.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in lib. de ſerm. * Domini in monte. (lib. 1. cap. 4. ut jam. ſup.) Videtur mihi ſeptiformis operatio Spiritus ſancti, de qua Iſaias loquitur, his gradibus ſententiiſque congruere, de quibus fit mentio Matth. 5. ſed intereſt ordinis: nam ibi, ſcilicet in Iſaia, numeratio ab excelſioribus cœpit, hic verò ab inferioribus.

* lib. 1. c. 9. non multum procul à princip. tom. 4.

CONCLUSIO.

Donorum dignitas, ordini qui apud Iſaiam eſt reſpondet, idque partim ſimpliciter: quo modo ſapientia & intellectus omnibus præferuntur: partim ſecundum ordinem materiæ, quo modo conſilium & fortitudo præferuntur ſcientiæ & pietati.

RESPONDEO dicendum, quòd dignitas donorum dupliciter poteſt attendi. Uno modo ſimpliciter, ſcilicet per comparationē ad proprios actus, prout procedunt à ſuis principiis. Alio modo ſecundum quid, ſcilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem eſt ratio cōparationis in ipſis, & in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem ad quod perficiunt virtutes, ut ſuprà dictum eſt (art. 3.)*. Unde ſicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus: & in ipſis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut ſapiētia, intellectus, & ſcientia, prudentiæ & arti: ita tamen quòd ſapientia

* Art. 3. hujus q.

Digitized by Google

præfertur intellectui, & intellectus ſcientiæ, ſicut prudentia & ſyneſis, eubuliæ: ita etiam in donis ſapientia & intellectus, ſcientia & conſilium præferuntur pietati & fortitudini & timori: in quibus etiam pietas præfertur fortitudini & fortitudo timori, ſicut iuſtitia fortitudini, & fortitudo temperantiæ: ſed quantum ad materiam fortitudo & conſilium præferuntur ſcientiæ & pietati, quia ſcilicet fortitudo & conſilium habent in arduis locum, pietas autem & etiam ſcientia in communibus. Sic igitur dignitas donorum ordini enumerationis reſpondet, partim quidem ſimpliciter ſecundum quod ſapientia & intellectus omnibus præferuntur: partim autem ſecundum ordinem materiæ, ſecundum quod conſilium & fortitudo præferuntur ſcientiæ & pietati.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor maximè requiritur quaſi primordium quoddam perfectionis donorum: Quia *initium ſapientiæ timor Domini*: non propter hoc quod ſit cæteris dignius, prius enim eſt ſecundum ordinem generationis, ut aliquis recedat à malo, quod fit per timorem ut dicitur Proverb. 16. quàm quod operetur bonum quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quòd pietas non comparatur in verbis Apoſtoli omnibus donis Dei, ſed ſoli corporali exercitationi, de qua præmittit quòd *ad modicum utilis eſt*.

* l.3.eth. c.3.10.5.

Ad tertium dicendum, quòd ſcientia etſi præferatur conſilio ratione iudicii: tamen conſilium præfertur ratione materiæ: nam conſilium non habet locum niſi in arduis, ut dicitur in 3. Eth.* ſed iudicium ſcientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora ſunt, ſi conſiderentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur à potentiis, ratio enim appetitivæ præeminet: ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adiungitur conſilium fortitudini, ſicut directivum exequenti, & ſimiliter ſcientia pietati, quia ſcilicet conſilium & fortitudo in arduis locum habent: ſcientia autem & pietas etiam in communibus, & ideo conſilium ſimul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante ſcientiam & pietatem.

Articulus VIII.

Vtrum virtutes ſint præferendæ donis.

Infrà q. 69.ar.1. ad 1 & 2.2.q.9. art.1 ad 3 & 1 d. 34.qu.1. art.1.ad 5 & diſt. 35.qu.2. art.3.q.2. ad 2. Et ver.q.2. art.2.ad 17.
* l.15.c. 18 in princip. tom.3.
† lib.2. moral.c. 36.ante medium.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quod virtutes ſint præferendæ donis. Dicit enim Aug. in 15. de Trinit. (c.18.) * de charitate loquens, *Nullum eſt iſto Dei dono excellentius, ſolum eſt quod dividit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Dantur & alia per Spiritum ſanctum munera, ſed ſine charitate nihil proſunt*: ſed charitas eſt virtus: ergo virtus eſt potior donis Spiritus ſancti.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſunt priora naturaliter, videntur eſſe potiora: ſed virtutes ſunt priores donis Spiritus ſancti. Dicit enim Gregor. in 2. Moral. (cap.27. vel 36.) † quod *donum Spiritus ſancti in ſubjecta mente ante alia iuſtitiam, prudentiam, fortitudinem & temperantiam format: & ſic eandem mentem ſeptem mox virtutibus*, id eſt, donis, *temperat: ut contra ſtultitiam, ſapientiam: contra hebetudinem, intellectum: contra præcipitationem, conſilium: contra timorem, fortitudinem: contra ignorantiam, ſcientiam: contra duritiam, pietatem, contra ſuperbiam dat timorem*. Ergo virtutes ſunt potiores donis.

* l.2. de lib.arb.c. 19.to.1.
† lib.1. moral c. 15 circa medium
* In arg. 1.

¶ 3. Præterea, *Virtutibus nullus malè uti poteſt*, ut Aug. dicit (lib.2. de lib.arb.c.19.)* donis autem poteſt aliquis malè uti. Dicit enim Gregor. in Moral. (cap.18. vel 35.) † quòd *hoſtiam noſtræ precis immolamus, ne ſapientia elevet: ne intellectus dum ſubtiliter currit, oberret: ne conſilium dum ſe multiplicat, confundat: ne fortitudo dum fiduciam præbet, præcipitet: ne ſcientia dum novit & non diligit, inflet: ne pietas dum ſe infrà rectitudinem inclinat, intorqueat: ne timor dum plus iuſto trepidat, in deſperationis foveam mergat*. Ergo virtutes ſunt digniores donis Spiritus ſancti.

Sed contra eſt, quòd dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta * Et ſic videtur quòd perficiant illud quod virtutes perficere non poſſunt: ſunt ergo dona potiora virtutibus.

Conclusio.

Quamquam omnes virtutes Theologicæ (quia per eas homo Spiritui ſancto moventi unitur) omnibus donis præferendæ ſint: aliis tamen quibuſcunque virtutibus dona, quia vires animæ in comparatione ad Spiritum ſanctum moventem perficiunt, ſunt potiora.

* qu.57. & 58. & 62.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex ſuprà dictis patet (qu.57.58.62.) * virtutes in tria genera diſtinguuntur, ſunt enim quædam virtutes *Theologicæ*, quædam *intellectuales*, quædam *morales*. Virtutes quidem Theologicæ ſunt, quibus mens humana Deo coniungitur, virtutes autem intellectuales ſunt quibus ratio ipſa perficitur, virtutes autem morales ſunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus ſancti ſunt, quibus omnes vires animæ diſponuntur ad hoc quòd ſubdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur eſſe comparatio donorum ad virtutes Theologicas, per quas homo unitur Spiritui ſancto moventi, ſicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ eſt virtutum moralium motiva. Unde ſicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas: ita virtutes Theologicæ præferuntur donis Spiritus ſancti, & regulant ea. Unde Gregor. dicit in 1. Moral. (cap.2. vel 28.) † quòd *neque ad denarii perfectionem ſeptem filii*, id eſt, ſeptem dona *perveniunt; niſi in fide, ſpe, & charitate fiat omne quod agunt*. Sed ſi

† lib.1. moral.c. 28.circa medium.

comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum ſanctum moventem: virtutes autem perficiunt vel ipſam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifeſtum eſt autem, quòd ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile eſſe diſpoſitum. Unde perfectiora ſunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas eſt virtus Theologica: de qua concedimus, quod ſit potior donis.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid eſt prius altero dupliciter. Uno modo *ordine perfectionis & dignitatis*, ſicut dilectio Dei eſt prior dilectione proximi: & hoc modo dona ſunt priora virtutibus intellectualibus & moralibus, poſteriora verò virtutibus Theologicis. Alio modo *ordine generationis ſeu diſpoſitionis*, ſicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei, quantum ad actum: & ſic virtutes morales & intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quod homo bene ſe habet circa rationem propriam, diſponitur ad hoc quod ſe bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd *ſapientia* & *intellectus* & alia hujuſmodi, ſunt dona Spiritus ſancti, ſecundum quod per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*: ut dicitur 1. ad Corinth. 14. & ideo ſapientia, & intellectu, & aliis hujuſmodi nullus malè utitur, ſecundum quòd ſunt dona Spiritus ſancti, ſed ad hoc quòd à charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur: & hoc eſt quod Gregor. intendit dicere.

Quæstio LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de beatitudinibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum beatitudines à donis, & virtutibus diſtinguantur.

¶ Secundò, de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

¶ Tertiò, de numero beatitudinum.

¶ Quartò, de convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

Articulus primus.

Vtrum beatitudines diſtinguantur à virtutibus & donis.

q.70. 3.& d.34.q.1.art. & Ibe 11.lec cor.1 Et M. 6.cor.
* L.1. paulo poſt pr. t.tom.
† Am lib.5.in Luc. ſuper illud Lucæ Beati pauperes ſpiritu

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd beatitudines à virtutibus & donis non diſtinguantur. Aug. enim in lib. de ſer. dom. in monte (lib.1. cap.4. ſive 9.) * attribuit beatitudines in Matth. enumeratas, donis Spiritus ſancti. Ambr. † autem ſuper Lucam (cap.6.) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus: ergo beatitudines non diſtinguuntur à virtutibus & donis.

* qu.1. art.4.
† qu.6 art.1.

¶ 2. Præterea, Humanæ voluntatis non eſt niſi duplex regula, ſcilicet ratio, & lex æterna, ut ſuprà dictum eſt (qu.19.) * ſed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem: dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus ſancti, ut ex dictis patet (qu.68.) † ergo non poteſt eſſe aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes & dona: non ergo beatitudines ab eis diſtinguuntur.

¶ 3. Præterea, In enumeratione beatitudinum ponitur mitias & iuſtitia, & miſericordia, quæ dicuntur eſſe quædam virtutes. Ergo beatitudines non diſtinguũtur à donis & virtutibus.

Sed contra eſt, quòd quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec ſunt virtutes, nec dona, ſicut *paupertas* & *luctus* & *pax*. Differunt ergo beatitudines à virtutibus & à donis.

Conclusio.

Beatitudines diſtinguuntur à virtutibus & donis, ſicut actus diſtinguuntur ab habitibus.

* qu. art.4.
† qu.1 art.1.
* q.1. 1.
† l.1.e. cap.9. a finem

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà * dictum eſt (qu.1. & 3.) beatitudo eſt ultimus finis humanæ vitæ: dicitur enim aliquis iam finem habere propter ſpem finis obtinendi: unde & Philoſophus dicit in 1. Ethic. † quod *pueri dicuntur beati propter ſpem*. Et Apoſtolus dicit Rom. 8. *Spe ſalvi facti ſumus*. Spes autem de fine conſequendo inſurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem & appropinquat ad ipſum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis & appropinquat per operationes virtutum, & præcipuè per operationes donorum, ſi loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non ſufficit, ſed in eam inducit Spiritus ſanctus, ad cuius obedientiam & ſequelam per dona perficimur, & ideo beatitudines diſtinguuntur quidem à virtutibus & donis: non ſicut habitus ab eis diſtincti: ſed ſicut actus diſtinguuntur ab habitibus.

† qu.68 art.8.
* Loco in ar.1 citato.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. & Ambr. attribuunt beatitudines donis & virtutibus, ſicut actus attribuuntur habitibus: dona autem ſunt eminentiora virtutibus Cardinalibus, ut ſuprà dictum eſt [qu.68. art.8.] † & ideo Amb. exponens beatitudines turbis propoſitas, attribuit eas virtutibus Cardinalibus. Auguſtinus autem exponens * beatitudines diſcipulis propoſitas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus ſancti.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa probat, quòd non ſunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes & dona.

* qu.68 art.4.

Ad tertium dicendum, quòd mititas accipitur pro actu manſuetudinis. Et ſimiliter dicendum eſt de iuſtitia & miſericordia. Et quamvis hæc videantur eſſe virtutes, attribuuntur tamen donis: quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum eſt * [qu.68. art.8.]

Articu

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Vtrum præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter ſpem præmiorum, ut dictum eſt (art. 1.) † ſed objectum ſpei beatitudo eſt futura: Ergo præmia iſta pertinent ad vitam futuram.

¶ 2. Præterea, Luc. 6. ponuntur quædam pœnæ per oppoſitum ad beatitudines, cùm dicitur: *Væ vobis qui eſtis ſaturati, quia eſurietis: væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis & flebitis.* Sed iſtæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, ſecundum illud Iob. 21. *Ducunt in bonis dies ſuos.* Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

¶ 3. Præterea, Regnum cœlorum quod ponitur præmium paupertatis, eſt beatitudo cœleſtis, ut Auguſtinus dicit in 19. de civitate Dei (cap. 4. & 20.) plena etiam ſaturitas non niſi in futura vita habetur, ſecundum illud Pſal. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Viſio etiam Dei & manifeſtatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent: ſecundum illud 1. Ioan. 3. *Nunc filii Dei ſumus, & nondum apparuit quid erimus: ſcimus quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit in lib. de ſermone Domini in monte, (cap. 4. ſive 9.) † *iſta quidem in hac vita compleri poſſunt ſicut completa in Apoſtolis eſſe credimus; nam illa omnimoda & in Angelicam formam mutatio, quæ poſt hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi poteſt.*

CONCLUSIO.

Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia poſſunt eſſe vel ipſa beatitudo perfecta; & ſic ad futuram vitam pertinent, vel aliqua beatitudinis inchoatio, & ſic ad præſentem vitam ſpectant.

RESPONDEO dicendum, quòd circa iſta præmia expoſitores ſacræ Scripturæ, diverſimodè ſunt locuti. Quidam enim omnia iſta præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt: ſicut Ambroſ. ſuper Luc. * Auguſtin. verò dicit ea ad præſentem vitam pertinere. Chryſoſt. † autem in ſuis homiliis quædam, eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præſentem. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod ſpes futuræ beatitudinis poteſt eſſe in nobis propter duo. Primò quidem propter aliquam præparationem vel diſpoſitionem ad futuram beatitudinem, quod eſt per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris Sanctis etiam in hac vita: aliter enim habetur ſpes fructificationis arboris, cum vireſcit frondibus: & aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, ſunt quædam præparationes vel diſpoſitiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam: ea verò quæ ponuntur tanquam præmia, poſſunt eſſe vel ipſa beatitudo perfecta: & ſic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, ſicut eſt in viris perfectis: & ſic præmia pertinent ad præſentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum & donorum, poteſt ſperari de eo, quòd perveniet ad perfectionem vitæ, & ad perfectionem patriæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſpes eſt de futura beatitudine ſicut de ultimo fine; poteſt etiam eſſe & de auxilio gratiæ, ſicut de eo quod ducit ad finem, ſecundum illud Pſalm. 27. *In Deo ſperavit cor meum, & adiutus ſum.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd mali etſi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen ſpirituales, unde Aug. dicit in 1. Conf. (cap. 12.) * *Iuſſiſti Domine, & ſic eſt ut pœna ſibi ſit inordinatus animus.* Et Philoſ. dicit in 9. Ethic. (cap. 4.) † de malis quod *contendit ipſorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc.* Et poſtea concludit, Si autem ſic miſerum eſt, malum eſſe, fugienda eſt malitia intenſè; & ſimiliter econverſò boni, etſi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt à ſpiritualibus etiam in hac vita: ſecundum illud Matth. 9. & Marci 10. *Centuplum accipietis, etiam in ſæculo.*

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia illa præmia perfectè quidem conſummabuntur in vita futura, ſed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur: nam regnum cœlorum, ut Aug. dicit (ut ſupra) poteſt intelligi perfectæ ſapientiæ initium: ſecundum quod incipit in eis ſpiritus regnare. Poſſeſſio etiam terræ ſignificat affectum bonum animæ quieſcentis per deſiderium in ſtabilitate hæreditatis perpetuæ per terram ſignificatæ. Conſolantur autem in hac vita, per Spiritum ſanctum qui Paracletus, id eſt, conſolator dicitur, participando. Saturantur etiã in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit (Ioan. 4.) *Meus cibus eſt ut faciam voluntatem Patris mei.* In hæc etiam vita conſequuntur homines miſericordiam Dei. In hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri poteſt. Similiter etiam in hac vita qui motus ſuos pacificant ad ſimilitudinem Dei accedentes, *filii Dei* nominantur, tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III.

Vtrum convenienter enumerentur beatitudines.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum eſt (art. 1.) * donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam: ſcilicet *ſapientia & intellectus*: nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, ſed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam: Ergo inſufficienter beatitudines enumerantur.

¶ 2. Præterea, Ad vitam activam non ſolùm pertinent dona exequentia, ſed etiam quædam dona dirigentia, ut ſcientia & conſilium: nihil autem ponitur inter beatitudines, quod directè ad actum ſcientiæ vel conſilii pertinere videatur. Ergo inſufficienter beatitudines enumerantur.

¶ 3. Præterea, Inter dona exequentia in vita activa, timor ponitur ad paupertatem pertinere: *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem miſericordiæ; nihil autem ponitur directè ad fortitudinem pertinens. Ergo inſufficienter enumerantur beatitudines.

¶ 4. Præterea, In ſacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines: ſicut Iob. 5. dicitur, Beatus homo qui corripitur à Deo. Et in Pſalm. 1. dicitur, *Beatus vir qui non abiit in conſilio impiorum.* Et Proverb. 3. *Beatus vir qui invenit ſapientiam*; Ergo inſufficienter beatitudines enumerantur.

¶ 5. Præterea, Videtur quòd ſuperfluè enumerentur, ſunt enim ſeptem dona Spiritus ſancti: beatitudines autem tanguntur octo.

¶ 6. Præterea, Luc. 6. ponuntur quatuor tantum beatitudines: ſuperfluè ergo enumerantur ſeptem vel octo.

CONCLUSIO.

Convenienti quodam numero expreſſa fuerunt beatitudines, actibus virtutum & donis reſpondentes, Matth. cap. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudines iſtæ convenientiſſimè enumerantur. Ad cuius evidentiam eſt conſiderandum, quod triplicem beatitudinem aliqui poſuerunt: quidam enim poſuerunt beatitudinem in vita voluptuoſa; quidam in vita activa; quidam verò in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diverſimodè ſe habent ad beatitudinem futuram: cuius ſpe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuoſa, quia falſa eſt & rationi contraria, impedimentum eſt beatitudinis futuræ. Beatitudo verò activæ vitæ diſpoſitiva eſt ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa ſi ſit perfecta, eſt eſſentialiter ipſa futura beatitudo: ſi autem eſt imperfecta, eſt quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem poſuit quaſdam beatitudines quaſi removentes impedimentum voluptuoſæ beatitudinis. Conſiſtit enim voluptuoſa vita in duobus. Primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, ſive ſint divitiæ, ſive ſint honores; à quibus quidem retrahitur homo per virtutem, ſic ut moderatè eis utatur: per donum autem excellentiori modo, ut ſcilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. 5. *Beati pauperes ſpiritu*: quod poteſt referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum: quod fit per humilitatem. Secundò vero voluptuoſa vita conſiſtit in ſequendo proprias paſſiones, ſive iraſcibilis, ſive concupiſcibilis: A ſequela autem paſſionum iraſcibilis retrahit virtus, ne homo in eis ſuperfluat; ſecundum regulam rationis: donum autem excellentiori modo, ut ſcilicet homo ſecundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde ſecunda beatitudo ponitur, *Beati mites.* A ſequela verò paſſionum concupiſcibilis retrahit virtus, moderatè hujuſmodi paſſionibus utendo; donum verò eas, ſi neceſſe fuerit, totaliter abiiciendo: quinimo ſi neceſſarium fuerit voluntarium luctũ aſſumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, *Beati qui lugent.* Activa vero vita in his conſiſtit præcipuè, quæ proximis exhibemus, vel ſub ratione debiti, vel ſub ratione ſpontanei beneficii: & ad primum quidem nos virtus diſponit, ut ea quæ debemus proximis, non recuſemus exhibere: quod pertinet ad iuſtitiam. Donum autem ad hoc ipſum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut ſcilicet ferventi deſiderio opera iuſtitiæ impleamus, ſicut ferventi deſiderio eſuriens & ſitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, *Beati qui eſuriunt & ſitiunt iuſtitiam.* Circa ſpontanea verò dona nos perficit virtus ut illis donemus, quibus ratio dictat eſſe donandum; puta amicis, aut aliis nobis coniunctis: quod pertinet ad virtutem liberalitatis; ſed donum propter Dei reverentiam ſolum neceſſitatem conſiderat, in his quibus gratuita beneficia præſtat, unde dicitur Luc. 14. *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos, aut fratres tuos, &c. ſed voca pauperes & debiles. &c.* quod propriè eſt miſereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, *Beati miſericordes.* Ea verò quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel ſunt ipſa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus, & ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, ſed tanquam præmia: ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo diſponitur ad contemplativam vitam: effectus autem activæ vitæ quantum ad virtutes & dona, quibus homo perficitur in ſeipſo, eſt munditia cordis, ut ſcilicet mens hominis paſſionibus non inquinetur. Unde ſexta beatitudo ponitur, *Beati mundo corde.* Quantum verò ad virtutes & dona, quibus homo perficitur, in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ eſt pax, ſecundum illud Iſai. 30. *Opus iuſtitiæ pax.* Et ideo ſeptima beatitudo ponitur, *Beati pacifici.* †

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipſis meritis: ſed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in præmiis ratione iam * dicta: videre enim Deum reſpon-

Mm 4 det

† *Pro oct. B. vide ſol. ad 5.* * *In cor. art.*

Digitized by Google

det dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum ſapientiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter ſeipſam, ſed propter operationem, ut etiam Philoſophus dicit in 2. * Eth. [cap. 2.] Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos ſcilicet eliciunt; ſicut conſiliari eſt actus conſilij: & judicare eſt actus ſcientiæ: ſed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus diriguntur, ſicut ſcientiæ lugere, & conſilio miſereri.

* lib. 2. Ethic. c. 2. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd in attributione beatitudinum ad dona, poſſunt duo conſiderari. Quorum unum eſt conformitas materiæ: & ſecundum hoc primæ omnes quinque beatitudines poſſunt attribui ſcientiæ & conſilio tanquam dirigentibus: ſed inter dona exequentia attribuuntur, ita ſ. quod eſuries & ſitis juſtitiæ, & etiam miſericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his, quæ ſunt ad alterum: mititas autem ad fortitudinem, dicit enim * Ambroſ. ſuper Lucam, [ut ſupra lib. 3.] quod *fortitudinis eſt iram vincere, indignationem cohibere*: eſt enim fortitudo circa paſſiones iraſcibilis: paupertas verò & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo ſe retrahit à cupiditatibus & delectationibus mundi. Alio modo poſſumus in his beatitudinibus conſiderare motiva ipſarum; & ſic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipuè enim ad manſuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipuè ſcientia, per quam homo cognoſcit defectus ſuos, & rerum mundanarum, ſecundum illud Eccl. 1. *Qui addit ſcientiam, addit & dolorem.* Ad eſuriendam autem juſtitiæ opera præcipuè movet animi fortitudo: ad miſerendum verò præcipuè movet conſilium Dei, ſecundum illud Daniel 4. *Conſilium meum regi placeat: peccata tua eleemoſynis redime: & iniquitates tuas miſericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis ſequitur Aug. in lib. † de ſermone Domini in monte.

* Ambr. in ſuo li. 5 ſuper Lucam in c. cujus tit. eſt de ſermone Ieſu & beatitudinibus preborum. tom. 5.

† lib. 1. c. 9. to. 4.

AD QUARTUM dicendum, quòd neceſſe eſt beatitudines omnes quæ in ſacra Scriptura ponuntur, ad has reduci: vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia neceſſe eſt quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam: unde quod dicitur, *Beatus vir qui corripitur à Domino*: pertinet ad beatitudinem luctus, quòd verò dicitur, *Beatus vir qui non abiit in conſilio impiorum*: pertinet ad munditiam cordis: quod vero dicitur, *Beatus vir qui invenit ſapientiam*, pertinet ad præmium ſeptimæ beatitudinis: Et idem patet de omnibus aliis, quæ poſſunt induci.

AD QUINTUM dicendum, quòd octava beatitudo eſt quædam confirmatio & manifeſtatio omnium præcedentium, ex hoc enim quòd aliquis eſt confirmatus in paupertate ſpiritus & mititate, & aliis ſequentibus: provenit, quod ab his bonis propter nullam perſecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad ſeptem præcedentes pertinet.

AD SEXTUM dicendum, quòd Lucas narrat ſermonem Domini factum eſſe ad turbas; unde beatitudines enumerantur ab eo ſecundum capacitatem turbarum, quæ ſolam voluptuoſam & temporalem & terrenam beatitudinem noverunt: unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum eſt abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc, quod dicit, *Beati pauperes.* Secundum eſt, quod ſit bene homini quantum ad corpus in cibis & potibus, & aliis hujuſmodi: & hoc excludit per ſecundum quod ponit, *Beati qui eſuritis.* Tertium eſt, quòd ſit homini bene quantum ad cordis jucunditatem: & hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis.* Quartum eſt exterior hominum favor: & hoc excludit quarto, dicens, *Beati eritis cum vos oderint homines.* Et ſicut * Amb. dicit. [ubi ſup.] *paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebroſa non quærit: eſuries ad juſtitiam; quia qui eſurit, compatitur. & compatiendo largitur: fletus ad prudentiam, cujus eſt flere occidua: pati odium hominum, ad fortitudinem.*

* lib. 5. in Luc. in cap. cujus eſt tit. de beatitudinibus non remotè à ſi. 1. 5. 3. di. 34. q. 1. ar. 4.

ARTICULUS IV.

Vtrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd præmia beatitudinum convenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod eſt vita æterna, bona omnia continentur: poſito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

¶ 2. Præterea, Regnum cœlorum ponitur pro præmio, & in prima beatitudine, & in octava, Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

¶ 3. Præterea, In Beatitudinibus proceditur aſcendendo, ſicut Aug. * dicit [de ſerm. Dom. ubi ſup.] in præmiis autem videtur procedi deſcendendo; nam poſſeſſio terræ eſt, minus quàm regnũ cælorũ. Ergo inconvenienter hujuſmodi præmia aſſignãtur.

* lib. 1. de ſerm. domini in monte c. 9 non remotè à princip. art. 4.

SED CONTRA eſt auctoritas ipſius Domini: præmia hujuſmodi proponentis

CONCLUSIO.

Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, Evangeliſta convenientiam ad merita, quibus præmia tribuuntur obſervavit: beatitudinum præmia convenientiſſimè expreſſa eſſe fatendum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd præmia iſta convenientiſſimè aſſignantur, conſiderata conditione beatitudinum ſecundum tres beatitudines † ſupra aſſignatas [art. 3.] tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuoſa beatitudo conſiſtit, quam homo deſiderat, quærens id quod naturaliter deſideratur non ubi quærere debet, ſcilicet in Deo, ſed in rebus temporalibus & caducis: & ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur ſecundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt: quærũt enim homines in rebus exterioribus, ſcilicet divitiis & honoribus excellentiam quandam, & abundantiam, quorum utrũque importat *regnum cœlorum*, per quod homo conſequitur excellentiam & abundantiam bonorum in Deo; & ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus ſpiritu repromiſit. Quærunt autem homines feroces & immites per litigia & bella ſecuritatem ſibi acquirere, inimicos ſuos deſtruendo. Unde Dominus repromiſit mitibus ſecuram & quietam poſſeſſionem terræ viventium, per quam ſignificatur ſoliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiſcentiis & delectationibus mundi habere conſolationem contra præſentis vitæ labores; & ideo Dominus conſolationem vitæ lugentibus repromittit. Aliæ verò duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ ſunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprij boni, & ideo. Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis diſcedunt. Diſcedunt enim aliqui ab operibus juſtitiæ non reddentes debitum, ſed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur, & ideo Dominus eſurientibus juſtitiam, ſaturitatem repromiſit. Diſcedunt etiam aliqui ab operibus miſericordiæ, ne ſe immiſceant miſeriis alienis, & ideo Dominus miſericordibus repromittit miſericordiam, per quam ab omni miſeria liberentur. Aliæ verò duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, ſeu beatitudinem, & ideo ſecundum convenientiam diſpoſitionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur: nam munditia oculi diſponit ad clarè videndum. Unde mundis corde divina viſio repromittitur. Conſtituere, verò pacem, vel in ſeipſo, vel inter alios manifeſtat hominem eſſe Dei imitatorem, qui eſt Deus unitatis & pacis, & ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ eſt in perfecta conjunctione ad Deum per ſapientiam conſummatam.

† ar. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut * Chryſoſt. dicit omnia præmia iſta unum ſunt in re, ſcilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: & ideo oportuit quòd per diverſa bona nobis nota deſcriberetur obſervata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

* hom. 15. in Matth. ... homil. 6. ex variis in Matth. tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut octava beatitudo eſt firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ſibi omnium beatitudinum præmia: & ideo redit ad caput: ut intelligantur ſibi conſequenter omnia præmia attribui. Vel ſecundum † Ambr. pauperibus ſpiritu repromittitur regnum cœlorum, quantum ad gloriam animæ; ſed paſſis perſecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

† lib. 5. in Luc. cujus tit. eſt de beatitudinibus tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam præmia ſecundum additionem ſe habent ad invicem: nam plus eſt poſſidere terram regni cœlorum, quam ſimpliciter habere, multa enim habemus, quæ non firmiter & pacifice poſſidemus. Plus eſt etiam conſolari in regno quàm habere & poſſidere: multa enim cum dolore poſſidemus. Plus eſt etiam ſaturari, quam ſimpliciter conſolari: nam ſaturitas abundantiam conſolationis importat. Miſericordia verò excedit ſaturitatem, ut plus ſcilicet homo accipiat, quàm, meruerit, vel deſiderare potuerit. Adhuc autem majus eſt Deum videre: ſicut major eſt qui in curia regis non ſolum prandet, ſed etiam faciem regis videt, ſummam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus ſancti, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de fructibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò utrum fructus Spiritus ſancti ſint actus.

¶ Secundò, utrum differant à beatitudinibus.

¶ Tertiò, de eorum numero.

¶ Quartò, de oppoſitione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum fructus Spiritus ſancti (quos Apoſtolus nominat ad Galat. 5.) ſint actus.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd fructus Spiritus ſancti quos Apoſtolus nominat ad Gal. 5. non ſint actus. Id enim cujus eſt alius fructus non debet dici fructus (ſic enim in infinitum iretur) ſed actuum noſtrorum eſt aliquis fructus. Dicitur enim Sap. 4. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus.* Et Joann. 4. *Qui metit, mercedem recipit. & fructum congregat in vitam æternam.* Ergo ipſi actus noſtri non dicuntur fructus.

Gal. 5. lec. 5. & 6. 2.

¶ 2. Præterea, Sicut Aug. dicit in 10. † de Trin. (cap. 10.) *Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipſa delectata conquieſcit*: ſed voluntas noſtra non debet conquieſcere in actibus noſtris propter ſe. Ergo actus noſtri *fructus* dici non debent.

† lib. 10. de tr. c. 10. ... tom. 3.

¶ 3. Præterea, Inter fructus Spiritus ſancti enumerantur ab Apoſtolo aliquæ virtutes, ſcilicet charitas, manſuetudo, fides, & caſtitas: virtutes autem non ſunt actus, ſed habitus, ut † ſupra dictum eſt. (quæſt. 55. art. 1.) Ergo fructus non ſunt actus.

† qu. 55 art. 1.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Matth. 12. *Ex fructibus arbor cognoſcitur*, id eſt, *ex operibus ſuis homo*, ut ibi exponitur à ſanctis. Ergo ipſi actus humani dicuntur *fructus.*

CONCLUSIO.

Actus humani dici poſſunt Spiritus ſancti fructus, *inquantum ab homine, non quidem ſecundum facultatem ſuæ rationis, ſed ſecundum altiorem vim, quæ Spiritus ſancti virtus eſt, procedunt.*

RESPON

RESPONDEO dicendum, quòd nomen *fructus* à corporalibus ad ſpiritualia eſt tranſlatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cùm ad perfectionem pervenerit, & quandam in ſe ſuavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari poteſt, ſcilicet ad arborem producentem ipſum; & ad hominem qui fructum ex arbore adipiſcitur: ſecundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus ſpiritualibus dupliciter accipere poſſumus. Vno modo, ut dicatur *fructus hominis* quaſi arboris id quod ab eo producitur. Alio modo, ut dicatur *fructus hominis*, id quod homo adipiſcitur, non autem omne id quod adipiſcitur homo habet rationem fructus, ſed id quod eſt ultimum, delectationem habens; habet enim homo agrum & arborem, quæ *fructus* non dicuntur, ſed ſolum id quod eſt ultimum; quod ſcilicet ex agro & arbore homo intendit habere, & ſecundum hoc *fructus hominis* dicitur ultimus hominis finis quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, ſic ipſi actus humani *fructus* dicuntur: operatio enim eſt actus ſecundus operantis, & delectationem habet ipſi conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine ſecundum facultatem ſuæ rationis, ſic dicitur eſſe *fructus rationis.* Si verò procedat ab homine ſecundum altiorem virtutem, quæ eſt virtus Spiritus ſancti, ſic dicitur eſſe operatio hominis *fructus Spiritus ſancti* quaſi cujuſdam divini ſeminis. Dicitur enim 1. Ioan. 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm fructus habeat quodammodo rationem ultimi & finis: nihil prohibet alicujus fructus eſſe alium fructum; ſicut finis ad finem ordinatur: opera igitur noſtra inquantum ſunt effectus quidam Spiritus ſancti in nobis operantis, habent rationem fructus, ſed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, ſic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccleſ. 24. *Flores mei fructus honoris & honeſtatis.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm dicitur voluntas in aliquo propter ſe delectari, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum quod *ly, propter*, dicit cauſam finalem: & ſic propter ſe non delectatur aliquis niſi in ultimo fine. Alio modo ſecundum quod deſignant cauſam formalem; & ſic propter ſe aliquis poteſt delectari in omni eo quod delectabile eſt ſecundum ſuam formam, ſicut patet quod infirmus delectatur in ſanitate propter, ſicut in fine: in medicina autem ſuavi non ſicut in fine, ſed ſicut in habente ſaporem delectabilem; in medicina autem auſtera nullo modo propter ſe, ſed ſolum propter aliud. Sic igitur dicendum eſt, quod in Deo delectari debet homo propter ſe, ſicut propter ultimum finem: in actibus autem virtuoſis non ſicut propter finem, ſed propter honeſtatem, quam continet delectabile in virtuoſis: unde Ambroſ. * dicit quod *opera virtutum dicuntur* fructus: *quia ſuos poſſeſſores ſancta & ſincera delectatione reficiunt.*

* in lib. de Paradiſo cap. 13. ſtimatur, 1. tr. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd nomina virtutum ſumuntur quandoque pro actibus earum: ſicut Auguſt. † dicit, quòd *fides eſt credere quod non vides:* & charitas *eſt motus animi ad diligendum Deum & proximum*, & hoc modo ſumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

† Ser. 27. de verb. Apoſtol. habetur. 1. part. hujus Secundæ tom. 3. de doctr. Chriſt. cap. 10. tom. 3. & in enchi. c. 8. Gal. 3. lect. 6. tom. 3.

ARTICULUS II.

Vtrum fructus à beatitudinibus differant.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd fructus à beatitudinibus non differant: beatitudines enim attribuuntur donis, ut ſuprà dictum * eſt (quæſt. 69. art. 3.) ſed dona perficiunt hominem, ſecundum quod movetur à Spiritu ſancto: Ergo beatitudines ipſæ ſunt fructus Spiritus ſancti.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ eſt *rei*, ita ſe habent fructus præſentis vitæ ad beatitudinem præſentis vitæ, quæ eſt *ſpei*: ſed fructus vitæ æternæ eſt ipſa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præſentis ſunt ipſæ beatitudines.

* qu. 69. art. 3.

¶ 3. Præterea, De ratione fructus eſt, quod ſit quiddam ultimum & delectabile: ſed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut ſuprà dictum † eſt (qu. 73. & 4. art. 1.) ergo eadem ratio eſt fructus & beatitudinis. Ergo non debent ab invicem diſtingui.

† q. 3. & 4. art. 1.

SED CONTRA, Quorum ſpecies ſunt diverſæ, ipſa quoque ſunt diverſa, ſed in diverſas partes dividuntur & fructus & beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque: Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

CONCLUSIO.

Quoniam omnia virtuoſa opera in quibus homo delectatur, fructus dici poſſunt, non autem beatitudines, niſi perfecta excellentiàque fuerint, fructus à beatitudinibus differre manifeſtum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd plus requiritur ad rationem beatitudinis, quàm ad rationem fructus: nam ad rationem fructus ſufficit, quod ſit aliquid habens rationem ultimi & delectabilis: ſed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur, quod ſit aliquid perfectum & excellens. Unde omnes beatitudines poſſunt dici *fructus*, ſed non convertitur; ſunt enim *fructus* quæcunque virtuoſa opera, in quibus homo delectatur: ſed *beatitudines*, dicuntur ſolum perfecta opera, quæ etiam ratione ſuæ perfectionis magis attribuuntur donis quàm virtutibus, ut ſupra dictum eſt. *

* qu. 69. a. 1. & 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa probat, quòd beatitudines ſint fructus: non autem, quod omnes fructus beatitudines ſint.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fructus vitæ æternæ eſt ſimpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo diſtinguitur à beatitudine æterna futura. Fructus autem præſentis vitæ non ſunt ſimpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus ſunt beatitudines.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliquid amplius eſt de ratione beatitudinis, quàm de ratione fructus, ut dictum * eſt.

* In toto art.

ARTICULUS III.

Vtrum fructus convenienter enumerentur ab Apoſtolo.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Apoſtolus inconvenienter enumeret ad Galat. 5. duodecim fructus. Alibi enim dicit eſſe tantum unum fructum præſentis vitæ: ſecundum illud Rom. 6. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione:* Et Iſa. 27. dicitur: *Hic eſt omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi ſunt duodecim fructus.

3. d. 34. qu. 1. a. 5. co. & veritis. q. 2. a. 2. ad 12. Et Gal. 5. l. 6.

¶ 2. Præterea, Fructus eſt, qui ex ſpirituali ſemine exoritur: ut dictum * eſt (art. 1.) ſed dominus Matth. 13. ponit triplicem terræ bonæ fructum ex ſpirituali ſemine provenientem, ſcilicet centeſimum, ſexageſimum, & trigeſimum, Ergo non ſunt ponendi duodecim fructus.

* 2. Art. 5. hujus q.

¶ 3. Præterea, Fructus habet in ſui ratione, quod ſit *ultimum & delectabile:* ſed ratio iſta non invenitur in omnibus fructibus ab Apoſtolo enumeratis: patientia enim & longanimitas videntur in rebus contriſtantibus eſſe; fides autem non habet rationem ultimi, ſed magis rationem primi fundamenti. Superfluè igitur hujuſmodi fructus enumerantur.

SED CONTRA, Videtur quod inſufficienter & diminutè enumerentur: dictum * eſt enim, (art. 2.) quod omnes beatitudines, *fructus* dici poſſunt: ſed non omnes hic enumerantur, nihil enim hic ponitur ad actum ſapientiæ pertinens, & multarum aliarum virtutum, ergo videtur quod inſufficienter enumerentur fructus.

* ar. præ.

CONCLUSIO.

Convenienti quodam numero duodecim Spiritus ſancti fructus ſecundum diverſum ejuſdem in nobis proceſſum ab Apoſtolo enumerati ſunt, Galat. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd numerus duodecim fructuum ab Apoſtolo enumeratorum conveniens eſt, & poſſunt ſignificari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ult. *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.* Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, ſicut ex ſemine, vel radice, attendenda eſt diſtinctio horum fructuum ſecundum diverſum proceſſum Spiritus ſancti in nobis, qui quidem proceſſus attenditur ſecundum hoc, ut in primo mens hominis in ſeipſa ordinetur, in ſecundo verò ordinetur ad ea quæ ſunt juxta, tertio verò ad ea quæ ſunt infra. Tunc autem benè mens hominis diſponitur in ſeipſa, quando mens hominis bene ſe habet in bonis & in malis: prima autem diſpoſitio mentis humanæ ad bonum eſt per amorem, qui eſt prima affectio & omnium affectionum radix, ut ſupra dictum * eſt (qu. 2. art. 2. & 2.) & ideo inter fructus Spiritus primo ponitur charitas; in qua ſpecialiter Spiritus ſanctus datur ſicut in propria ſimilitudine, cùm & ipſe ſit amor. Unde dicitur Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.* Ad amorem autem charitatis ex neceſſitate ſequitur gaudium, omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati: charitas autem ſemper habet præſentem Deum quem amat, ſecundum illud 1. Ioann. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Unde ſequela charitatis eſt gaudium, perfectio autem gaudii eſt pax quantum ad duo. Primò quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim poteſt perfectè gaudere de bono amato, qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur. Et iterum, qui perfectè cor habet in uno pacatum, à nullo alio moleſtari poteſt, cum alia quaſi nihil reputet. Unde dicitur in Pſalm. 118. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non eſt illis ſcandalum*, quia ſcilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundò, quantum ad ſedationem deſiderii fluctuantis, non enim perfectè gaudet de aliquo, cui non ſufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, ſcilicet ut neque ab exterioribus perturbemur &, ut deſideria noſtra conquieſcant in uno: unde poſt charitatem & gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene ſe habet mens quantum ad duo. Primò quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam.* Secundò, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem*: nam *carere bono habet rationem mali*, ut dicitur in 5. Ethic.

* qu. 25. a. 1. & 2.

¶ Ad id autem quod eſt juxta hominem, ſcilicet proximũ, bene diſponitur mens hominis; primo quidem quantum ad voluntatem benefaciendi, & ad hoc pertinet *bonitas.* Secundò, quantum ad beneficentiæ executionem, & ad hoc pertinet *benignitas*: dicuntur enim *benigni*, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertiò, quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata, & ad hoc pertinet *manſuetudo* quæ cohibet iras. Quartò, quantum ad hoc, quod non ſolum per iram proximis non noceamus, ſed etiam neque per fraudem vel per dolum, & ad hoc pertinet *fides*, ſi pro fidelitate ſumatur: ſed ſi ſumatur pro fide, qua creditur in Deum, ſic per hanc ordinatur homo ad id quod ſupra ſe eſt, ut ſcilicet homo intellectum ſuum Deo ſubjiciat, & per conſequens omnia quæ ipſius ſunt.

† lib. 1. Eth. c. 1. & 3. circa finem tom. 5.

¶ Sed ad id quod infra eſt, bene diſponitur homo, primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modeſtiam*, quæ in omni-

Digitized by Google

omnibus dictis & factis modum obſervat. Quantum ad interiores concupiſcentias, per *continentiam* & *caſtitatem*; ſive hæc duo diſtinguantur per hoc quod *caſtitas* refrænat hominem ab illicitis, *continentia* verò a licitis: ſive per hoc, quod *continens* patitur concupiſcentias, ſed non deducitur: *caſtus* autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi ſingulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas ſpecies dividitur, ſecundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quòd fructus *centeſimus*, *ſexageſimus* & *trigeſimus* non diverſificantur ſecundum diverſas ſpecies virtuoſorum actuum: ſed ſecundum diverſos perfectionis gradus etiam unius virtutis, ſicut continentia conjugalis dicitur ſignificari per fructum trigeſimum, continentia vidualis per ſexageſimum; virginalis autem per centeſimum. Et aliis etiã modis ſancti diſtinguunt tres Evangelicos fructus ſecundũ tres gradus virtutis, & ponuntur tres gradus; quia cujuslibet rei perfectio attenditur ſecundum principium, medium, & finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipſum, quod eſt *in triſtitiis non perturbari*, rationẽ delectabilis habet; & fides etiamſi accipiatur prout eſt fundamentum, habet quandam rationem ultimi & delectabilis, ſecundum quod continet certitudinem. Unde gloſſ. exponit, *fides*, id eſt, de *inviſibilibus certitudo*.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut Aug. * dicit ſuper epiſtolam ad Gal. Apoſtolus non hoc ita ſuſcepit, ut doceret quot ſunt vel *opera carnis*, vel *fructus ſpiritus*; ſed ut oſtenderet in quo genere, illa vitanda, illa vero ſectanda ſint. Unde potuiſſent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari: & tamen omnes donorum & virtutum actus poſſunt ſecundum quandam convenientiam ad hæc reduci: ſecundum quod omnes virtutes & dona neceſſe eſt quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorũ. Unde & actus ſapientiæ & quorumcunq; donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad charitatem, gaudium, & pacem: Ideo tamen potius hæc quàm alia enumeravit; quia hîc enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel ſedationem malorum, quod videtur ad rationem fructus pertinere.

* in expoſitione, cap. 5. ad Gal. aliquantulũ ante finem.

ARTICULUS IV.

Utrum fructus Spiritus ſancti contrarientur operibus carnis.

Galat. 5. lect. 6. fin.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd fructus Spiritus ſancti nõ contrarientur operibus carnis quæ Apoſtolus enumerat: *contraria enim ſunt in eodem genere*, ſed opera carnis nõ dicuntur *fructus*. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

¶. 2. Præterea, *Unum uni eſt contrarium*: ſed plura enumerat Apoſtolus opera carnis, quam fructus ſpiritus. Ergo fructus Spiritus & opera carnis non contrariantur.

¶. 3. Præterea, inter fructus Spiritus primò ponuntur *charitas & gaudium*, & *pax* quibus non correſpondent ea quæ primo enumerantur inter opera carnis; quæ ſunt *fornicatio*, *immunditia*; & *impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ibidem, quod *caro concupiſcit adverſus ſpiritum, & ſpiritus adverſus carnem.*

CONCLUSIO.

Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus ſancti operibus carnis, etſi ſecundum rationes proprias aliter ſit, nihilominus ſingulis Spiritus ſancti fructibus opera carnis adaptari poſſunt.

Respondeo dicendum, quòd opera carnis & fructus Spiritus poſſunt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum communem rationem & hoc modo in communi fructus Spiritus ſancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim ſanctus movet humanam mentem ad id quod eſt ſecundum rationem, vel potius ad id quod eſt ſuprà rationem: appetitus autem carnis, qui eſt appetitus ſenſitivus, trahit ad bona ſenſibilia quæ ſunt infra hominem. Unde ſicut motus ſurſum & motus deorſum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus. Alio modo poſſunt conſiderari ſecundum proprias rationes ſingulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis. & ſic non oportet quod ſingula ſingulis contraponãntur: quia, ſicut * dictum eſt (art. 3.) Apoſt. non intendit enumerare omnia opera ſpiritualia, nec omnia carnalia. Sed tamen ſecundum quandam adaptationem, Aug. * ſuper epiſtolam ad Galat. contraponit ſingulis operibus carnis ſingulos fructus: ſicut fornicationi, quæ eſt amor explendæ libidinis à legitimo connubio ſolutus, opponitur *charitas* per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam eſt vera caſtitas. Immunditiæ autem ſunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium tranquillitatis opponitur*. Idolorum autem ſervitus, per quam bellum eſt geſtum adverſus Evangelium Dei, opponitur *paci*. Contra veneficia autem, inimicitias & contentiones, animoſitates, æmulationes, & diſſenſiones, opponuntur *longanimitas* ad ſuſtinendum mala hominum inter quos vivimus, & ad curandum *benignitas*, & ad ignoſcendum *bonitas*. Hæreſibus autem opponitur *fides*, invidiæ *manſuetudo*, ebrietatibus & comeſſationibus *continentia*.

* ar. præc.

* loco citato art. p. & el. ad 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur eſſe fructus ejus, ſed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera ſunt connaturalia rationi: opera vero vitiorum ſunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus *dicuntur*, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quòd bonum contingit uno modo, malum verò omnifariam: ut Dion. dicit 4. * c. de div. nom. Unde & uni virtuti plura vitia opponuntur, & propter hoc non eſt mirum ſi plura ponuntur opera carnis, quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet ſolutio ex † dictis.

* cap. 4. par. 4. inter med. & finem † In corp. art.

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis & peccatis ſecundum ſe, in ſex articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de vitiis & peccatis.

Circa quæ ſex conſideranda occurrunt. Primò quidem de ipſis vitiis & peccatis ſecundum ſe. Secundo, de diſtinctione eorum. Tertio, de comparatione eorum adinvicem. Quarto, de ſubjecto peccati. Quinto de cauſa ejus. Sexto, de effectu ipſius.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primo, utrum vitium contrarietur virtuti.

¶ Secundò, utrum vitium ſit contra naturam.

¶ Tertiò, quid ſit pejus, utrum vitium, vel actus vitioſus.

¶ Quartò, utrum actus vitioſus poſſit eſſe ſimul cum virtute.

¶ Quintò, utrum in omni peccato ſit aliquis actus.

¶ Sextò, de diffinitione peccati, quam Auguſt. ponit 22. contra Fauſtum, *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem æternam.*

ARTICULUS I.

Utrum vitium contrarietur virtuti.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd vitium non contrarietur virtuti. *Uni enim unum eſt contrarium*, ut probatur 10. * Met. (text. 17.) ſed virtuti contrariantur peccatũ & malitia, non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiamſi ſit indebita diſpoſitio membrorum corporalium, vel quarumcunq; rerum.

¶ 2. Præterea, *virtus* nominat quandam perfectionem potentiæ: ſed *vitium* nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

¶ 3. Præterea, Tull. dicit in † 4. de Tuſc. quæſtionibus, quòd *virtus eſt quædam ſanitas animæ*; ſanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quàm vitium: ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra eſt, quòd dicit Auguſt. * in lib. de perfectione juſtitiæ, (cap. 2.) quod *vitium eſt qualitas, ſecundum quam malus eſt animus*: virtus autem eſt, qualitas, quæ *facit bonum habentem*, ut ex ſupradictis † patet. (qu. 55. art. 3. & 4.) Ergo vitium contrariatur virtuti.

Sup. q. 63 a. 1. ad 1. & in. q. 14. ar. 6. ad 5. & ver. q. 4. a. 1. ad 1. & 5. & q. 1. a. 13. 13.

* 10. 13. † lib. 4. in fol. 6. à princ. 1. b.

* circa. 4. rationem. tom. 7.

† qu. 55. a. 3. & 4.

CONCLUSIO.

Virtuti ſecundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipſum contrariatur: ut verò bonitas quædam eſt, ei oppoſita eſt malitia: vitium autem virtuti contrarium eſt ſecundum propriam rationem virtutis.

Respondeo dicendum, quòd circa virtutem duo poſſumus conſiderare, ſcilicet ipſam eſſentiam virtutis, & id ad quod eſt virtus. In eſſentia quidem virtutis aliquid conſiderari poteſt directè, & aliquid ex conſequenti. Directè quidem *virtus* importat diſpoſitionem quandam alicujus convenienter ſe habentis ſecundum modum ſuæ naturæ. Unde Philoſophus dicit in 7. * Phyſic. (text. 17.) quod *virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam.* Ex conſequenti autem ſequitur quòd virtus ſit bonitas quædam; in hoc enim, conſiſtit uniuſcujuſque rei bonitas, quod convenienter ſe habet ſecundum modum ſuæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, eſt actus bonus, ut ex ſupradictis * patet. (qu. 50. art. 3.) Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti, quorum unum eſt *peccatum*; quod opponitur ſibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur, nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, ſicut actus virtutis eſt actus ordinatus & debitus: ſecundum autem quod ad rationem virtutis conſequitur, quod ſit bonitas quædam, opponitur virtuti *malitia*: ſed ſecundũ id quod directè eſt de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*, vitium enim uniuſcujuſq; rei eſſe videtur, quod non ſit diſpoſita ſecundum quod convenit ſuæ naturæ. Unde Aug. dicit * in 3. de lib. arb. Quod perfectioni naturæ deeſſe perſpexeris, id voca vitium.

* lib. 7. tex. 17. tom. 1.

* qu. 56. art. 3.

* lib. 3. de lib. arb. c. 14. in princ. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tria non contrariantur virtuti ſecundum idem: ſed *peccatum* quidem contrariatur ſecundum quod virtus eſt operativa boni: *malitia* autem ſecundum quod eſt bonitas quædam: *vitium* autem propriè ſecundum quod eſt virtus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus non ſolum importat perfectionem potentiæ, quæ eſt principium agendi: ſed etiam importat debitam diſpoſitionem ejus, cujus eſt virtus: & hoc ideo quia unumquodq; operatur ſecundum quod actu eſt. Requiritur ergo, quòd aliquid ſit in ſe bene diſpoſitum, quod debet eſſe boni operativum, & ſecundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Tull. dicit. * in 4. de Tuſc. quæſt. *morbi & ægrotationes partes ſunt vitioſitatis*; in corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*; putà febrem, vel aliquid hujuſmodi; ægrotationem verò *morbum cum imbecillitate*, vitium autem, *cum partes corporis inter ſe diſſident.* Et quamvis in corpore quandoq; ſit morbus ſine ægrotatione: putà cum aliquis eſt interius malè diſpoſitus, nõ tamen exterius præpeditur à ſolitis operationibus. In animo tamen, ut ipſe dicit, * *hæc duo non poſſunt niſi cogitatione ſecerni.* Neceſſe eſt enim, quod quandocunque aliquis interius eſt malè diſpoſitus habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis redditur ad debitas operationes exercendas: quia *unaquæque arbor ex ſuo fructu cogno-*

* lib. 4. non mult. à princ. med. li.

* lib. 4. Tuſc. qu. in f. 6. à princ. lib.

cognoſcitur, id eſt, *homo ex opere*, ut dicitur Matth. 12. Sed vitium animi (ut Tull.* ibid. dicit) eſt *habitus, aut affectio animi in tota vita inconſtans, & à ſeipſa diſſentiens*: quod quidem invenitur etiam abſq; morbo vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex paſſione peccat. Unde in plus ſe habet *vitium*, quàm *ægrotatio* vel *morbus*: ſicut etiam *virtus* in plus ſe habet, quàm ſanitas; nam *ſanitas* etiam quædam virtus ponitur in 7. Phyſic. (text. 17. ut ſup.* & ideo virtuti convenientius opponitur vitium, quàm ægrotatio vel morbus.

* lib. 7. Phyſic. text. 17.

ARTICULUS II.

Utrum vitium ſit contra naturam.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd vitium non ſit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum* eſt (art. 1.) Sed virtutes non ſunt in nobis à natura: ſed cauſantur in nobis per infuſionem, aut ab aſſuetudine, ut dictum † eſt. (qu. 63. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

¶ 2. Præterea. Ea quæ ſunt contra naturam, non poſſunt aſſueſieri, ſicut lapis nunquam aſſueſcit ferri ſurſum; ut dicitur in 2.* Eth. (cap. 1.) ſed aliqui aſſueſiunt ad vitia. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

¶ 3. Præterea, Nihil quod eſt contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus; ſed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus: quia, ſicut dicitur Matth. 7. *Lata eſt via quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam.* Ergo vitium non eſt contra naturam.

¶ 4. Præterea, Peccatum comparatur ad vitium ſicut actus ad habitum, ut ex ſupradictis † patet (art. 1.) ſed peccatum diffinitur eſſe *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Auguſt.* 22. contra Fauſtum: (cap. 27.) lex autem Dei eſt ſupra naturam. Magis ergo dicendum eſt, quod vitium ſit contra legem, quàm quod ſit contra naturam.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 3. † de lib. arb. (c. 14.) *Omne vitium eo ipſo quod vitium eſt, contra naturam eſt.*

CONCLUSIO.

Quoniam per animam rationalem homo ſpeciem ſortitur, eatenus contra hominis naturam vitium eſt, quatenus ordinem rationis excludit.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (art. 1.) vitium virtuti contrariatur: virtus autem uniuſcujuſq; rei conſiſtit in hoc, quod ſit bene diſpoſita ſecundum convenientiam ſuæ naturæ, ut ſuprà dictum † eſt. (art. 1.) Unde oportet, quòd in qualibet re *vitium* dicatur ex hoc, quod eſt diſpoſita contra id quod convenit ſuæ naturæ: unde & de hoc unaquæq; res vituperatur: à vitio autem nomen vituperationis tractum creditur, ut Aug. dicit in 3. de lib. arb. Sed conſiderandum eſt, quod natura uniuſcujuſq; rei potiſſimè eſt forma, ſecundum quam res ſpeciem ſortitur, homo autem in ſpecie conſtituitur per animā rationalem: ideo id quod eſt contra ordinem rationis, propriè eſt contra naturam hominis, inquantum eſt homo: quod autem eſt ſecundum rationem, eſt ſecundum naturam hominis inquantum eſt homo. *Bonum autem hominis eſt ſecundum rationem eſſe, & malum hominis eſt præter rationem eſſe*, ut Dion. † dicit 4. c. de div. nom. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipſius bonum reddit, in tantum eſt ſecundum naturā hominis, inquantum convenit rationi, vitium autē in tantum eſt contra naturam hominis, inquantum eſt contra ordinem rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtutes etſi non cauſentur à natura ſecundum ſuum eſſe perfectum: tamen inclinant ad id quod eſt ſecundum naturam, id eſt, ſecundum ordinem rationis. Dicit enim Tull.* in Rhet. ſua, quod *virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*; & hoc modo virtus dicitur eſſe ſecundum naturam, & per contrarium intelligitur, quod vitium ſit contra naturam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Philoſophus ibi loquitur, de his quæ ſunt contra naturam, ſecundum quod *eſſe contra naturam* opponitur ei quod eſt *eſſe à natura*: non autem ſecundum quod *eſſe contra naturam*, opponitur ei quod eſt *eſſe ſecundum naturam*, eo modo quo virtutes dicuntur eſſe ſecundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

AD TERTIUM dicendū, quòd in homine eſt duplex natura ſcilicet rationalis, & ſenſitiva. Et quia per operationē ſenſus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures ſequuntur inclinationes naturæ ſenſitivæ, quā ordinē rationis, plures enim ſunt qui aſſequuntur principium rei, quā qui ad conſummationē perveniunt: ex hoc autē vitia & peccata in hominibus proveniunt quòd ſequuntur inclinationē naturæ ſenſitivæ, contra ordinē rationis.

AD QUARTUM dicendū, quòd quicquid eſt contra rationē artificiati, eſt etiā contra naturam artis, qua artificiatum producitur: lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ ſicut ars ad artificiatum. Unde ejuſdem rationis eſt, quod vitium & peccatū ſit contra ordinem rationis humanæ, & quod ſit contra legem æternam. Unde Aug.* dicit in 3. de lib. arb. (cap. 13.) quod à *Deo habent omnes naturæ quod naturæ ſunt: & in tantum ſunt vitioſæ, inquantum ab ejus, quæ facta ſunt arte diſcedunt.*

ARTICULUS III.

Utrum vitium ſit pejus quàm actus vitioſus.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd vitium (id eſt, habitus malus) ſit peius quàm peccatum, id eſt, actus malus: Sicut enim bonum quod eſt diuturnius, eſt melius, ita malum, quod eſt diuturnius, eſt pejus, ſed habitus vitioſus eſt diuturnior quàm actus vitioſi, qui ſtatim tranſeunt. Ergo habitus vitioſus eſt pejor quàm actus vitioſus.

¶ 2. Præterea, Plura mala ſunt magis fugienda quàm unū malum: ſed habitus malus virtualiter eſt cauſa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitioſus eſt pejor quàm actus vitioſus.

¶ 3. Præterea, *Cauſa eſt potior quam effectus*: ſed habitus perficit actum tam in bonitate, quàm in malitia. Ergo habitus eſt potior actu, & in bonitate & in malitia.

SED CONTRA, Pro actu vitioſo aliquis juſtè punitur, non autem pro habitu vitioſo, ſi non procedat ad actum. Ergo actus vitioſus eſt pejor quàm habitus vitioſus.

CONCLUSIO.

Quia propter bonitatem vel malitiā ipſius actus, dicitur habitus bonus vel malus (ex eo ſcilicet quod ad actum bonum vel malū inclinet) idcirco ſimpliciter loquendo, actus mali habitibus malis ſunt pejores.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus medio modo ſe habet inter potentiam & actum. Manifeſtum eſt autem quod actus in bono & malo præeminet potentiæ, ut dicitur in 9.* Metaph. (text. 19.) melius eſt enim bene agere, quam poſſe malè agere, & ſimiliter vituperabilius eſt malè agere, quàm poſſe malè agere. Unde etiam ſequitur, quod habitus in bonitate & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: ut ſcilicet ſicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam ſubdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur *bonus* vel *malus*, niſi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus & ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia *propter quod unumquodque tale, & illud magis* (in Poſter. text. 5.)

* lib. 9. Metaph. text. 19. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ſimpliciter altero potius, quod tamen ſecundum quid ab eo deficit: ſimpliciter enim potius judicatur, quod præeminet quantum ad id per ſe conſideratur in utroque; ſecundum quid autem quod præeminet ſecundum id quod per accidens ſe habet ad utrumque. Oſtenſum * eſt autem ex ipſa ratione actus & habitus, quod actus eſt potior in bonitate & malitia quam habitus, quod autem habitus ſit diuturnior quàm actus, accidit ex eo quod utrumq; invenitur in natura quæ non poteſt ſemper agere, & cujus actio eſt in motu tranſeunte. Unde ſimpliciter actus eſt potior tam in bonitate, quàm in malitia: ſed habitus eſt potior ſecundum quid.

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd habitus non eſt ſimpliciter plures actus, ſed ſecundum quid, id eſt, virtute: unde ex hoc non poteſt concludi, quod habitus ſit ſimpliciter potior in bonitate vel malitia; quam actus.

AD TERTIUM dicendum, quòd habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ efficientis: ſed actus eſt cauſa habitus in genere cauſæ finalis, ſecundum quam conſideratur ratio *boni & mali*; & ideo in bonitate & malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum ſimul poſſit eſſe cum virtute.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd actus vitioſus ſive peccatum, non poſſit ſimul eſſe cum virtute. Contraria enim non poſſunt eſſe ſimul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum * eſt (art. 1.) Ergo peccatum non poteſt ſimul eſſe cum virtute.

Sup. qu. 63. a. 2. ad 2. & inf. q. 73. a. 1. ad 2. & q. 77. a. 4. ad 3. & 2. 2. q. 24. a. 12. & mal. q. 2. ar. 9. ad 13. & verit. q. 1. art. 1. ad 5.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt pejus quàm vitium, id eſt, actus malus, quam habitus malus: ſed vitium non poteſt ſimul eſſe in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

¶ 3. Præterea, Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, ut dicitur in 2. † Phyſic. (text. 12.) ſed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum, niſi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: ſicut monſtra accidunt corrupto aliquo principio in ſemine, ut dicitur in 2.* Phyſ. (ubi ſup.) Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum niſi corruptâ aliqua virtute animæ, & ſic peccatum & virtus non poſſunt eſſe in eodem.

SED CONTRA eſt, quod Philoſ. dicit in 2. † Eth. quod *per contraria virtus generatur & corrumpitur*: ſed unus actus virtuoſus nō cauſat virtutē, ut ſuprà habitū* eſt (q. 51. art. 3.) Ergo neq; unus actus peccati tollit virtutem. Poſſunt ergo ſimul eſſe in eodem.

CONCLUSIO.

Mortale peccatum non poteſt ſimul eſſe cum virtutibus infuſis ſicut cum acquiſitis, veniale tamen vitium cum utriſque eſſe poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum comparatur ad virtutem ſicut actus malus ad habitum bonum; aliter autem ſe habet habitus in anima & forma in re naturali: forma enim naturalis ex neceſſitate producit operationem ſibi convenientem, unde nō poteſt eſſe ſimul cum forma naturali actus formæ contrariæ, ſicut non poteſt eſſe cum calore actus infrigidationis; neque ſimul cum levitate, motus deſcenſionis; niſi fortè ex violentia exterioris moventis: ſed habitus in anima non ex neceſſitate producit ſuam operationem, ſed homo utitur eo cum voluerit; unde ſimul, habitu in homine exiſtente, poteſt non uti habitu aut agere contrarium actum: & ſic poteſt habens virtutem procedere ad actum peccati, actus verò peccati ſi comparetur ad ipſam virtutem prout eſt habitus quidam, non poteſt ipſam corrumpere, ſi ſit unus tantum: ſicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut ſuprà dictum * eſt (q. 69. art. 2. ad. 2.) Sed ſi comparetur actus peccati ad cauſam virtutum; ſic poſſibile eſt quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur, quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ eſt radix omnium virtutum infuſarum, inquantum ſunt virtutes: &

* qu. 63. a. 2. ad. 3.

ideo

ideo per unum actum peccati mortalis excluſa charitate excluduntur per conſequens omnes virtutes infuſæ, inquantum ſunt virtutes, & hoc dico propter fidem & ſpem, quarum habitus remanent informes poſt peccatum mortale, & ſic non ſunt virtutes, ſed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipſam, per conſequens etiam non excludit alias virtutes: virtutes verò acquiſitæ non tolluntur per unum actum cujuſcunq; peccati. Si igitur peccatum mortale non poteſt eſſe ſimul cum virtutibus infuſis poteſt tamen ſimul eſſe cum virtutibus acquiſitis: peccatum verò veniale poteſt ſimul eſſe & cum virtutibus infuſis, & cum acquiſitis.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum non contrariatur virtuti ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuum actum, & ideo peccatum non poteſt ſimul eſſe cum actu virtutis: poteſt tamen ſimul eſſe cum habitu.

Ad secundum dicendum, quòd vitium directè contrariatur virtuti, ſicut & peccatum actui virtuoſo, & ideo vitium excludit virtutem, ſicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes naturales agunt ex neceſſitate; & ideo integra exiſtente virtute, nunquam peccatum poteſt in actu inveniri: ſed virtutes animæ non producunt actus ex neceſſitate, unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus V.

Vtrum in quolibet peccato ſit aliquis actus.

22. q. 54. a. 2. ad 2. & q. 79. a. 1. & 2. d. 35 a. 1. & d. 41. q. 2. ar. 1, ad 4 & po. q. 3. a. 6. ad 6. & qu 11. a. 1. ad 1. & mal. q. 2. ar. 1.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in quolibet peccato ſit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem; ita peccatum ad vitium comparatur: ſed meritum non poteſt eſſe abſque aliquo actu. Ergo nec peccatum poteſt eſſe abſque aliquo actu.

§ 2. Præterea, Aug. * dicit in lib. de lib. arb. (cap. 14.) quod *omne peccatum adeo eſt voluntarium: quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum*: ſed non poteſt eſſe aliquid voluntarium niſi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

** lib. 1. cap. 18. 1. 3. & lib. de vera relig. c. 14.*

§ 3. Præterea, Si peccatum eſſet abſque aliquo actu, ſequeretur quod ex hoc ipſo, quod aliquis ceſſat ab actu debito, peccaret; ſed continuè aliquis ceſſat ab actu debito, ille ſcilicet, qui nunquam actum debitum operatur: ergo ſequeretur quod continuè peccaret: quod eſt falſum. Non ergo eſt aliquod peccatum abſque actu.

Sed contra eſt, quod dicitur Iacob. 4. *Scienti bonum facere & non facienti, peccatum eſt illi*: ſed *non facere* non importat aliquem actum. Ergo peccatum poteſt eſſe abſque actu.

Conclusio.

Cùm per accidens interdum & præter intentionem, ex cauſa vel occaſionis circunſtantia, peccatum omiſſionis ſequi contingat: judicium autem de rebus ſecundum illud quod eſt per accidens ferri non debeat; verius dici poteſt aliquod peccatum abſque omni actu eſſe poſſe.

Respondeo dicendum, quòd quæſtio iſta principaliter movetur propter peccatum omiſſionis, de quo aliqui diverſimodè opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omiſſionis eſt aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, ſicut cùm aliquis vult non ire ad Eccleſiam, quando ire tenetur: Exterior autem, ſicut cum aliquis illa hora qua ad Eccleſiam ire tenetur, vel etiam antè occupat ſe talibus, quibus ab eundo ad Eccleſiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid, cum quo aliud ſimul eſſe non poteſt, ex conſequenti vult illo carere: niſi fortè non perpendat, quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur, in quo caſu poſſet per negligentiam culpabilis judicari. Alii verò dicunt, quod in peccato omiſſionis non requiritur aliquis actus: ipſum enim *non facere, quod quis facere tenetur*, peccatum eſt.

¶ Utraq; autem opinio ſecundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omiſſionis illud ſolum, quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic quandoque omiſſionis peccatum eſt cum actu interiori; ut cùm aliquis vult non ire ad Eccleſiam, quandoque verò abſque omni actu vel interiori vel exteriori; ſicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Eccleſiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad Eccleſiam. Si verò in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ vel occaſiones omittendi, ſic neceſſe eſt in peccato omiſſionis aliquem actum eſſe. non enim eſt peccatum omiſſionis, niſi cum aliquis prætermittit quod poteſt facere & non facere: quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod poteſt facere & non facere, non eſt niſi ex aliqua cauſa vel occaſione conjuncta vel præcedente, & ſi quidem cauſa illa non ſit in poteſtate hominis, omiſſio non habet rationem peccati, ſicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Eccleſiam ire. Si verò cauſa vel occaſio omittendi ſubjaceat voluntati; omiſſio habet rationem peccati, & tunc ſemper oportet quod iſta cauſa inquantum eſt voluntaria, habet aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipſam omiſſionem; puta cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam, vitans laborem: & tunc talis actus per ſe pertinet ad omiſſionem: voluntas enim cujuſcunq; peccati per ſe pertinet ad peccatum illud, eo quòd voluntarium eſt de ratione peccati. Quandoq; autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: ſive illud in quod fertur voluntas, ſit conjunctum omiſſioni; puta cum aliquis vult ludere quando ad Eccleſiam debet ire; ſive etiam ſit præcedens; puta cum aliquis vult diu vigilare de ſero, ex quo ſequitur quod non vadat hora matutinali ad Eccleſiam: & tunc actus iſte interior, vel exterior per accidens ſe habet ad omiſſionem, quia omiſſio ſequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens eſſe, quod eſt præter intentionem, ut patet in 2. Phyſicor. Unde manifeſtum eſt, quod tunc peccatum omiſſionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem; qui tamen per accidens ſe habet ad peccatum omiſſionis; judicium autem de rebus dandum eſt ſecundum illud quod eſt per ſe, & non ſecundum illud, quod eſt per accidens. Unde verius dici poteſt, quod aliquod peccatum poſſit eſſe abſque omni actu: alioquin etiam ad eſſentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus & occaſiones circunſtantes.

Ad primum ergo dicendum, quòd plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus*, ut Dionyſ. dicit * 4. cap. de div. nom. Et ideo peccatum poteſt contingere, ſive aliquis faciat quod non debet, ſive non faciat quod debet: ſed meritum non poteſt eſſe niſi aliquis faciat voluntariè quod debet, & ideo meritum non poteſt eſſe ſine actu, ſed peccatum poteſt eſſe ſine actu.

** cap. 4. de div. nom. in parte 4. a med.*

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur *voluntarium* non ſolum quia cadit ſuper ipſum actus voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt ut fiat, vel non fiat ut dicitur in 3. * Ethic. unde etiam ipſum *non velle* poteſt dici voluntarium, inquantum in poteſtate hominis eſt velle & non velle.

** lib. 3. Eth. c. 5. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quòd peccatum omiſſionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat ſemper, ſed non *ad ſemper*: & ideo ſolum pro tempore illo aliquis ceſſando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

Articulus VI.

Vtrum convenienter diffiniatur peccatum, eſſe dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam.

Inf. q. 5. a. 1. ad 2. & 2. diſ. 35. ar. 1. & ad 3. & mal. q. 2 ar. 1. c. & ad 1.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diffiniatur peccatum cum dicitur: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* (lib. 22. contra. Fauſtum cap. 27.) *Dictum* enim vel *factum* vel *concupitum* importat aliquem actum: ſed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum * eſt (art. 5.) Ergo hæc diffinitio non includit omne peccatum.

** ar. præ.*

§ 2. Præterea, Aug. † dicit in lib. de duabus animabus (cap. 11.) *Peccatum eſt voluntas retinendi vel conſequendi quod juſtitia vetat*: ſed *voluntas* ſub concupiſcentia comprehenditur ſecundum quod *concupiſcentia* largo modo ſumitur pro omni appetitu: ergo ſuffeciſſet dicere, *peccatum eſt concupitum contra legem æternam*, nec oportuit addere, *dictum vel factum.*

† lib. de duabus animabus c. 11. in princ. tom. 5. & 1. retract. cap. 15. tom. 1.

§ 3. Præterea, Peccatum propriè conſiſtere videtur in averſione à fine, nam *bonum* & *malum* principaliter conſiderantur ſecundum finem, ut ex ſupradictis * patet Unde & Aug. † in 1. de lib. arb. (cap. 16.) per comparationem ad finem definit peccatum dicens, quod *peccare nihil eſt aliud quam neglectis rebus æternis temporalia ſectari.* Et in * lib. 83. q. (qu. 30.) dicit, quod omnis humana perverſitas eſt uti fruendis & frui utendis. Sed in præmiſſa diffinitione nulla fit mentio de averſione à debito fine. Ergo inſufficienter diffinitur peccatum.

** q. 1. a. 1. & q. 18. a. 4. & 6. & q. 10. a. 1. & 2.*
† lib. 1. de liber. arb. c. 16. & alib. ant. med. tom 1.
** lib. 83. q. 30. parum à princ.*

¶ 4. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid eſſe prohibitum, quia legi contrariatur: ſed non omnia peccata ſunt mala, quia prohibita, ſed quædam ſunt prohibita quia mala, Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni, quod ſit contra legem Dei.

¶ 5. Præterea, peccatum ſignificat malum hominis actum, ut ex dictis † patet: ſed *malum hominis eſt contra rationem eſſe*, ut Dio. dicit 4. c. de div. nom. Ergo potius debuit dici, quod peccatum ſit contra rationem, quàm quòd peccatum ſit contra legem æternam.

† Art. 1. hujus q.

In contrarium ſufficit auctoritas Auguſt. (ut ſup.) *

** lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. in princip. tom. 6.*

Conclusio.

Cùm peccatum nihil aliud ſit quàm actus humanus malus, rectè à B. Auguſtino definitur, eſſe dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex dictis patet (part. 1.) † peccatum nihil aliud eſt quam actus humanus malus: quod autẽ aliquis actus ſit humanus, habet ex hoc quod eſt volũtarius, ſicut ex ſupradictis * patet (q. 1. art. 1.) ſive ſit voluntarius quaſi à voluntate elicitus, ut ipſum *velle* vel *eligere*: ſive quaſi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autẽ actus humanus quod ſit malus, ex eo quod caret debita commenſuratione: omnis autẽ commenſuratio cujuſcunq; rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi divertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex Una propinqua & homogenea, ſcilicet ipſa humana ratio. Alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei. Et ideo Aug. † in diffinitione peccati poſuit duo: unum quod pertinet ad ſubſtantiam actus humani, quod eſt *quaſi materiale* in peccato; cum dixit, *dictum vel factum vel concupitum*: aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod eſt *quaſi formale* in peccato cum dixit, *Contra legem æternam.*

† Art. 1. hujus q.
** q. 1. a. 1.*
† loco in arg. Sed contra citato.

Ad primum ergo dicendũ, quòd affirmatio & negatio reducũtur ad idẽ genus: ſicut in divinis *genitũ* & *ingenitũ* ad relationem, ut Aug. * dicit in 5. de Trinit. (c. 3. ac deinceps.) & ideo pro eodẽ eſt accipiendum, *Dictum & non dictum, factum & non factum.*

** lib. 5. de Trin. c. 3. 6. 7. 8. tom. 3.*

Ad secundum dicendum, quod prima cauſa peccati eſt in volun-

luntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolis invenitur peccatum; & ideo Aug. quandoque per ſolam voluntatem definit peccatum, ſed quia etiam ipſi exteriores actus pertinent ad ſubſtantiam peccati, cùm ſint ſecundum ſe mali, ut dictum eſt * neceſſe fuit, quòd in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

AD TERTIUM dicendum, quòd lex æterna primo, & principaliter ordinat hominem ad finem, conſequenter autem facit hominem bene ſe habere circa ea, quæ ſunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit *contra legem æternam*, tangit averſionem à fine, & omnes alias inordinationes.

AD QUARTUM dicendum, quòd cùm dicitur, quòd *non omne peccatum ideo eſt malum quia eſt prohibitum*: intelligitur de prohibitione facta per jus poſitivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, ſecundariò verò in naturali judicatorio rationis humanæ; tunc *omne peccatum eſt malum, quia prohibitum*: ex hoc enim ipſo quod eſt inordinatum, juri naturali repugnat.

AD QUINTUM dicendum, quòd à Theologis conſideratur peccatum præcipuè ſecundum quod eſt offenſio contra Deum, à Philoſopho autem morali, ſecundum quod contrariatur rationi: & ideo Aug. * convenientius diffinit peccatum ex hoc, quod eſt *contra legem æternam*, quàm ex hoc quod eſt *contra rationem*, præcipuè cùm per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem, ſicut in his quæ ſunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

De peccatorum diſtinctione, in novem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de diſtinctione peccatorum, vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem.

¶ Primò, utrum peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta.
¶ Secundò, de diſtinctione peccatorum ſpiritualium, & carnalium.
¶ Tertiò, utrum ſecundum cauſas.
¶ Quartò, utrum ſecundum eos in quos peccatur.
¶ Quintò, utrum ſecundum diverſitatem reatus.
¶ Sextò, utrum ſecundum omiſſionem & commiſſionem.
¶ Septimò, utrum ſecundum diverſum proceſſum peccati.
¶ Octavo utrum ſecundum abundantiam & defectum.
¶ Nonò, utrum ſecundum diverſas circunſtantias.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata differant ſpecie ſecundum objecta.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccata non differant ſpecie ſecundum objecta. Actus enim humani præcipuè dicuntur *boni* vel *mali* per comparationem ad finem, ut ſuprà oſtenſum * eſt (qu. 18.) Cùm igitur peccatum nihil aliud ſit quam actus hominis malus, ſicut dictum † eſt (qu. 71. art. 6.) videtur quod ſecundum fines peccata debeant diſtingui ſpecie magis, quam ſecundum objecta.

¶ 2. Præterea, Malum cùm ſit privatio diſtinguitur ſpecie ſecundum diverſas ſpecies oppoſitorum. Sed peccatum eſt quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum oppoſita, quàm ſecundum objecta.

¶ 3. Præterea, Si peccata ſpecie differant ſecundum objecta, impoſſibile eſſet idem peccatum ſpecie circa diverſa objecta inveniri: ſed inveniuntur aliqua hujuſmodi peccata: nam ſuperbia eſt in rebus ſpiritualibus, & in corporalibus, ut Gregor. dicit in lib. 34. * Moral. Avaritia etiam eſt circa diverſa genera rerum. Ergo peccata non diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta.

SED CONTRA eſt, quòd peccatum eſt *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: ſed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* diſtinguuntur ſpecie ſecundum diverſa objecta: quia *actus per objecta diſtinguuntur*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 18. & 54. & 2.) † Ergo etiam peccata ſecundum objecta ſpecie diſtinguuntur.

CONCLUSIO.

Quoniam actus humani voluntarij ſecundum quos attenditur ſpecifica peccatorum diſtinctio, ſpecie per objecta diſtinguuntur, etiam peccata ſpecie per objecta diſtingui neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (qu. 71. art. 6.) ad rationem peccati duo concurrunt, ſcilicet actus voluntarius, & inordinatio ejus: quæ eſt per receſſum à lege Dei. Horum autem duorum unum per ſe comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, ſcilicet inordinatio actus per accidens ſe habet ad intentionem peccantis: *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom. † Manifeſtum eſt autem quod unumquodque conſequitur ſpeciem ſecundum illud quod eſt per ſe, non autem ſecundum id quod eſt per accidens; quia ea quæ ſunt per accidens, ſunt extra rationem ſpeciei. Et ideo peccata ſpecie diſtinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quàm ex parte inordinationis in peccato exiſtentis: actus autem voluntarij diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta ut in ſuperioribus oſtenſum eſt *. (qu. 18. art. 2.) Unde ſequitur quod peccata propriè diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd finis principaliter habet rationem boni. Et ideo comparatur ad actum voluntatis qui eſt primordialis in omni peccato, ſicut objectum. Unde in idem redit, quod peccata differant ſecundum objecta, vel ſecundum fines.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccatum non eſt pura privatio, ſed eſt actus debito ordine privatus: & ideo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta actuum, quam ſecundum oppoſita: quamvis etiam ſi diſtinguantur ſecundum oppoſitas virtutes, in idem rediret: virtutes enim diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta, ut ſuprà dictum * eſt.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil prohibet in diverſis rebus ſpecie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, à qua peccatum ſpeciem recipit; & hoc modo ſuperbia circa diverſas res excellentiam quærit: avaritia verò abundantiam eorum quæ uſui humano accommodantur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus. Dicit enim Apoſtolus ad Galat. 5. *Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum ſervitus, veneficia*, &c. ex quo videtur quòd omnia peccatorum genera ſunt *opera carnis*: ſed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*: Ergo non ſunt diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 2. Præterea, Quicunque peccat ſecundum carnem ambulat, ſecundum illud Rom. 8. *Si ſecundum carnem vixeritis, moriemini: ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Sed vivere vel ambulare ſecundum carnem* videtur pertinere ad rationem peccati carnalis: ergo omnia peccata ſunt carnalia. Non ergo ſunt, diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 3. Præterea, Superior pars animæ, quæ eſt mens vel ratio *ſpiritus* nominatur: ſecundum illud Epheſ. 4. *Renovamini ſpiritu mentis veſtræ*: ubi *ſpiritus* pro ratione ponitur; ut ibi gloſſ. dicit * ſed omne peccatum, quod ſecundum carnem committitur, à ratione derivatur per conſenſum: quia ſuperioris rationis eſt conſentire in actum peccati, ut infrà † dicetur. (qu. 74. art. 7.) Ergo eadem peccata ſunt carnalia & ſpiritualia; non ergo ſunt diſtinguenda ab invicem.

¶ 4. Præterea, Si aliqua peccata ſpecialiter ſunt carnalia, hoc potiſſime intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus ſuum peccat aliquis: ſed ſicut Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 6. *Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus eſt: qui autem fornicatur, in corpus ſuum peccat*: ergo ſola fornicatio eſſet peccatum carnale; cum tamen Apoſtolus ad Epheſ. 5. etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

SED CONTRA eſt, quod Greg. * 31. Moral. dicit (ubi ſup.) quòd *ſeptem capitalium vitiorum quinque ſunt ſpiritualia, & duo carnalia.*

CONCLUSIO.

Quoniam ex objectis ſive finibus peccata ſpeciem recipiunt, convenit ut peccata illa quæ ſpirituali delectatione perficiuntur, ſpiritualia vocentur: quæ verò in delectatione carnali, carnalia.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (art. 1.) peccata recipiunt ſpeciem ex objectis: omne autem peccatum conſiſtit in appetitu alicujus commutabilis boni quod inordinatè appetitur per conſequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur. ut autem ex ſuperioribus patet (qu. 31. art. 3.) * duplex eſt delectatio: Una quidem *animalis*, quæ conſummatur in ſola apprehenſione alicujus rei ad votum habitæ; & hæc etiam poteſt dici delectatio *ſpiritualis*: ſicut cùm aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujuſmodi. Alia verò delectatio eſt *corporalis*, ſive *naturalis*, quæ in ipſo tactu corporali perficitur: quæ poteſt etiam dici delectatio *carnalis*. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, vocantur peccata ſpiritualia: illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia, ſicut gula quæ perficitur in delectatione ciborum, & luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum: unde Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 7. *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis & ſpiritus.*

AD PRIMUM ergo dicendum; quòd ſicut gloſſ. * ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur: ſed caro ſumitur ibi pro homine, qui dum ſecundum ſe vivit, ſecundum carnem vivere dicitur, ut etiam Aug. dicit † 14. de civit. Dei. (cap. 2. & 3.) Et hujus ratio eſt ex hoc quòd omnis rationis humanæ defectus ex ſenſu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet reſponſio.

AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quòd in peccatis etiam carnalibus eſt aliquis actus ſpiritualis ſcilicet actus rationis: ſed finis horum peccatorum à quo denominantur, eſt delectatio carnis.

AD QUARTUM dicendum, quod ſicut gloſſ. ibidem dicit *ſpecialiter in fornicationis peccato ſervit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipſo momento cogitare homini liceat*: delectatio autem gulæ etſi ſit carnalis, non ita abſorbet rationem. Vel poteſt dici, quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinatè maculatur: & ideo per hoc ſolum peccatum dicitur ſpecialiter homo in corpus peccare. Avaritia verò quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur; quod eſt injuſta uſurpatio uxoris alienæ: vel poteſt dici, quòd res in qua delectatur avarus, corporale quoddam eſt, & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus: ſed ipſa delectatio non pertinet ad carnem, ſed ad ſpiritum; & ideo Greg. * dicit quod eſt *ſpirituale peccatum.*

Digitized by Google

homo prorumpit facile ad manifeſtandum conceptum cordis. Tertius autem gradus jam eſt in conſummatione operis. Et ſic hæc tria differunt ſecundum diverſos gradus peccati, patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati ſpeciem cùm ab eodem motivo procedant: iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde, ſecundo, in verba contumelioſa prorumpit: tertiò verò procedit uſque ad facta injurioſa: & idem patet in luxuria & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, & ſecundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus diſtinguitur, ſcilicet *cogitationis, delectationis & conſenſus*.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum *oris* & *operis* conveniunt in manifeſtatione, & propter hoc ea Greg. * ſub uno computat, Hier. † autem diſtinguit ea, quia in peccato *oris* eſt manifeſtatio tantum, & principaliter intenta; in peccato verò *operis* eſt principaliter expletio interioris conceptus cordis, ſed manifeſtatio eſt ex conſequenti: conſuetudo verò & deſperatio ſunt gradus conſequentes per ſpeciem perfectam peccati, ſicut adoleſcentia & juventus, poſt perfectam hominis generationem.

* loco in argum. † loco in arg. Sed con. ra citato.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum *cordis* & *oris* non diſtinguuntur à peccato *operis*, quando ſimul cum eo conjunguntur, ſed prout quodlibet horum per ſe invenitur, ſicut etiam pars motus non diſtinguitur à toto motu, quando motus eſt continuus; ſed ſolum quando motus ſiſtit in medio.

Articulus VIII.

Vtrum ſuperabundantia & defectus diverſificent ſpecies peccatorum.

Mal. q. 2. a. 6. co. & q. 14. a. 3.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quòd ſuperabundantia & defectus non diverſificent ſpecies peccatorum. Superabundantia enim & defectus differunt ſecundum *magis & minus*: ſed *magis & minus* non diverſificant ſpeciem: ergo ſuperabundantia & defectus non diverſificant ſpeciem peccatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut peccatum in agibilibus eſt ex hoc quòd receditur à rectitudine rationis, ita falſitas in ſpeculativis eſt ex hoc quod receditur à veritate rei: ſed non diverſificatur ſpecies falſitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus eſſe quam ſit in re. Ergo etiam non diverſificantur ſpecies peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

¶ 3. Præterea, *Ex duabus ſpeciebus non conſtituitur una ſpecies*, ut Porphyrius * dicit: ſed ſuperabundantia & defectus uniuntur in uno peccato: ſunt enim ſimul quidam illiberales & prodigi, quorum duorum illiberalitas eſt peccatum ſecundum defectum, prodigalitas autem ſecundum ſuperabundantiam. Ergo ſuperabundantia & effectus non diverſificant ſpeciem peccatorum.

* Ariſt. 1. Metaph. text 38.

Sed contra, *Contraria differunt ſecundum ſpeciem: nam contrarietas eſt differentia ſecundum formam*, ut dicitur in 10. * Metaph. [text. 13. & 14.] ſed vitia quæ differunt ſecundum ſuperabundantiam & defectum, ſunt contraria, ſicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt ſecundum ſpeciem.

* lib. 10. Metaph. text. 13. & 14. tom. 3.

Conclusio.

Peccata ſecundum ſuperabundantiam & defectum ſunt non ſolum à ſe invicem ſecundum ſpeciem diverſa, verum etiam contraria: cùm ex diverſis, iiſque contrariis objectis motivis cauſentur, à quibus ſpecificantur actus peccati.

Respondeo dicendum, quòd cùm in peccato ſint duo, ſcilicet ipſe actus, & inordinatio ejus prout receditur ab ordine rationis & legis divinæ, ſpecies peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ eſt præter intentionē peccantis, ut ſuprà * dictum eſt [art. 1.] ſed magis ex parte ipſius actus ſecundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicunque occurrit diverſum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi eſt diverſa ſpecies peccati. Manifeſtum eſt autem quod non eſt idem motivum ad peccandum in peccatis quæ ſunt ſecundum ſuperabundantiam, & in peccatis quæ ſunt ſecundum defectum; quinimò ſunt contraria motiva: ſicut motivum in peccato intemperantiæ eſt amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato inſenſibilitatis eſt odium earum. Unde hujuſmodi peccata non ſolum differunt ſpecie, ſed etiam ſunt ſibi invicem contraria.

* Art. 1. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd *magis & minus*, etſi non ſint cauſa diverſitatis ſpeciei conſequuntur tamen quandoque ſpecies differentes, prout veniunt ex diverſis formis: ſicut ſi dicatur, quod ignis eſt levior aëre. Unde Philoſ. dicit in 8. Ethic, * quòd *qui poſuerunt non eſſe diverſas ſpecies amicitiarum propter hoc quòd dicuntur ſecundum* magis & minus. *non ſufficienti crediderunt ſigno*, & hoc modo *ſuperexcedere rationem*, & *deficere ab ea* pertinent ad diverſa peccata ſecundum ſpeciem, inquantum conſequuntur diverſa motiva.

* lib. 8. Eth. c. 1. in fin. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd intentio peccantis non eſt ut recedat à ratione: & ideo non efficitur ejuſdem rationis peccatum *ſuperabundantiæ & defectus* propter receſſum ab eadem rationis rectitudine, ſed quandoque ille qui dicit falſum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat plus vel minus: ſi tamen recedere à veritate non ſit præter intentionem: tunc manifeſtum eſt quod ex diverſis cauſis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus: & ſecundum hoc diverſa eſt ratio falſitatis, ſicut patet de jactatore, qui ſuperexcedit dicendo falſum quærens gloriam, & de deceptore, qui diminuit evadens debiti ſolutionem. Unde & quædam falſæ opiniones ſunt ſibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quòd prodigus & illiberalis poteſt eſſe aliquis ſecundum diverſa, ut ſcilicet ſit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet: nihil autem prohibet contraria ineſſe eidem ſecundum diverſa.

Articulus IX.

Vtrum peccata diverſificentur ſpecie ſecundum diverſas circunſtantias.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quòd vitia & peccata diverſificentur ſpecie ſecundum diverſas circunſtantias: quia ut dicit Dionyſ. 4. c. de div. nom. * *malum contingit ex ſingularibus defectibus*: ſingulares autem defectus ſunt corruptiones ſingularium circunſtantiarum: ergo ex ſingulis circunſtantiis corruptis ſingulæ ſpecies peccatorum conſequuntur.

¶ 2. Præterea, Peccata ſunt quidam actus humani: ſed actus humani interdum accipiunt ſpeciem à circunſtantiis, ut ſupra habitum † eſt (q. 18. art. 10.) Ergo peccata differunt ſpecie, ſecundum quod diverſæ circonſtantiæ corrumpuntur.

¶ 3. Præterea, Diverſæ ſpecies gulæ aſſignantur ſecundum particulas, quæ in hoc verſiculo continentur: *Præproperè, lautè, nimis, ardenter, ſtudioſè*: hæc autem pertinent ad diverſas circunſtantias: nam *præproperè* eſt antequam oportet: *nimis* plus quam oportet, & idem patet in aliis: Ergo ſpecies peccati diverſificantur contra diverſas circunſtantias.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. dicit in 3. & 4. Ethic. * quod *ſingula vitia peccant agendo pluſquam oportet, & quando non oportet, & ſimiliter ſecundum omnes alias circunſtantias*. Non ergo ſecundum hoc diverſificantur peccatorum ſpecies.

Conclusio.

Peccati circunſtantiæ non diſtinguunt peccata, ſecundum ſpeciem, niſi ex diverſis motivis proveniant.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum † eſt (art. 8.) ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi eſt alia peccati ſpecies, quia motivum ad peccandum eſt finis & objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diverſarum circunſtantiarum eſt idem motivum, ſicut illiberalis ab eodem motivo habet, quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & ſimiliter de aliis circunſtantiis: hoc enim, facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diverſarum circunſtantiarum corruptiones non diverſificant ſpecies peccatorum, ſed pertinent ad unam & eandem peccati ſpeciem, Quandoque verò contingit quòd corruptiones diverſarum circunſtantiarum proveniunt à diverſis motivis: puta quòd aliquis præproperè comedat poteſt provenire ex hoc quod homo non poteſt ferre dilationem cibi propter facilem conſumptionem humiditatis: quòd vero appetat immoderatum cibum poteſt contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum: quod autem aliquis appetat cibos delicioſos, contingit propter appetitum delectationis, quæ eſt in cibo. Unde in talibus diverſarum circunſtantiarum corruptiones inducūt diverſas peccati ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum inquantum hujuſmodi, privatio eſt; & ideo diverſificatur ſpecie ſecundum ea quæ privantur, ſicut & cæteræ privationes: ſed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis vel averſionis, ut ſupra dictum eſt (art. 1.) * ſed ex converſione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quòd circunſtantia nunquam trāsfert actum in aliam ſpeciem, niſi quando eſt aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quòd in diverſis ſpeciebus gulæ diverſa ſunt motiva, ſicut dictum eſt. *

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem in decem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur decem:

¶ Primò, vtrum omnia peccata & vitia ſint connexa.
¶ Secundò, utrum omnia ſint paria.
¶ Tertiò, utrum gravitas peccatorū attendatur ſecundū objecta.
¶ Quartò, utrum ſecundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.
¶ Quintò, utrū peccata carnalia ſint graviora, quàm ſpiritualia.
¶ Sextò, utrum ſecundum cauſas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.
¶ Septimò, utrum ſecundum circunſtantias.
¶ Octavò, utrum ſecundum quantitatem nocumenti.
¶ Nonò, utrum ſecundum conditionem perſonæ in quam peccatur.
¶ Decimò, utrum propter magnitudinem perſonæ peccantis aggravetur peccatum.

Articulus Primus.

Vtrum omnia peccata ſint connexa.

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata ſint connexa. Dicitur enim Jacobi 2. *quicunque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus*: ſed idem eſt, eſſe reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia ſicut Ambroſ.* dicit (lib. de Parad. cap. 8.) *peccatum eſt tranſgreſſio legis divinæ, & cæleſtium inobedientia mandatorum*: Ergo quicunque peccat in uno peccato, ſubjicitur omnibus peccatis.

¶ 2. Præterea, Quodlibet peccatum excludit virtutem ſibi oppoſitā ſed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex † ſupradictis:

prædictis (qu. 6. art. 5.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus : ſed qui caret virtute, habet vitium ſibi oppoſitum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

¶ 3. Præterea, Virtutes omnes ſunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut ſuprà habitum eſt (qu. 65. art. 1. & 2.) * ſed ſicut virtutes conveniunt in uno principio, ita & peccata ; quia ſicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, eſt principium & radix omnium virtutum ; ita amor ſui, qui facit civitatem Babylonis, eſt radix omnium peccatorum ut patet per Aug. † 14. de Civit. Ergo etiam omnia vitia & peccata ſunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, Quædam vitia ſunt ſibi invicem contraria, ut patet per Philoſophum in 2. * Ethic. (cap. 8. vel 12.) Sed impoſſibile eſt contraria ſimul ineſſe eidem (ſicut dicitur 4. Metaph. text. 26.) Ergo impoſſibile eſt omnia peccata & vitia ſibi eſſe invicem connexa.

Concluſio.

Quum vitia quædam ſeu peccata ſibi invicem ſint contraria, quæ ſimul eidem ineſſe non poſſunt : fieri non poteſt ut omnia peccata ſint connexa.

Respondeo dicendum, quòd aliter ſe habet intentio agentis ſecundum virtutem ad ſequendum rationem, aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuſlibet enim agentis ſecundum virtutem intentio eſt, ut ipſius rationis regulam ſequatur : & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit : & propter hoc omnes virtutes habent connexionem adinvicem in ratione recta agibilium, quæ eſt prudentia, ſicut † ſupra dictum eſt. (qu. 65. art. 1.) Sed intentio peccantis non eſt ad hoc, quod recedat ab eo quod eſt ſecundum rationem, ſed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo ſpeciem ſortitur. Hujuſmodi autem bona in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, ſunt diverſa, nullam connexionem habentia adinvicem ; imò etiam interdum ſunt contraria. Cùm igitur vitia & peccata ſpeciem habeant ſecundum illud ad quod convertuntur ; manifeſtum eſt quod ſecundum illud, quod perficit ſpecies peccatorum, nullam connexionem habent peccata adinvicem : non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem : ſicut accidit in virtutibus quæ ſunt connexæ ; ſed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur de peccato non ex parte converſionis, ſecundum quod peccata diſtinguuntur, ſicut † dictum eſt : ſed loquitur de eis ex parte averſionis, inquantum ſcilicet homo peccando recedit à legis mandato : omnia autem legis mandata ſunt ab uno & eodem, ut ipſe ibidem dicit : & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno factus eſt omnium reus*, quia ſcilicet uno peccato peccando incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut † ſupra dictum eſt (qu. 71. art. 4.) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus oppoſita : nam peccatum veniale virtutem non tollit : peccatum autem mortale tollit virtutem infuſam inquantum avertit à Deo. Sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquiſitæ ; ſed ſi multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquiſitæ : qua excluſa excluditur prudentia : (quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, ſine qua nulla virtus moralis eſſe poteſt, ut * ſupra habitum eſt) & ideo per conſequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum & formale eſſe virtutis quod habent ſecundum quod participant prudentiam. remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non ſequitur, quòd propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata : Primò quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur : ita quod virtus poteſt privari per unum eorum, etiamſi alterum eorum non adſit. Secundò, quia peccatum directè opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 71. art. 1.) Unde remanentibus aliquibus inclinationibus virtuoſis, non poteſt dici quod homo habeat vitia vel peccata oppoſita.

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei eſt congregativus inquantum affectum hominis à multis ducit in unum, & ideo virtutes quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent : ſed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diverſa : & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.

Articulus II.

Utrum omnia peccata ſint paria.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata ſint paria. Peccare enim eſt facere quod non licet. Sed facere quæ non licet uno & eodem modo in omnibus reprehenditur, ergo peccare, uno & eodem modo reprehenditur : Non ergo unum peccatum eſt alio gravius.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum conſiſtit in hoc quod homo tranſgreditur regulam rationis : quæ ita ſe habet ad actus humanos, ſicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare ſimile eſt ei, quod lineas tranſilire : ſed lineas tranſilire eſt æqualiter & uno modo, etiamſi aliquis longius recedat vel propinquius ſtet ; quia privationes non recipiunt *magis* vel *minus*, ergo omnia peccata ſunt æqualia.

¶ 3. Præterea, Peccata virtutibus opponuntur : ſed omnes virtutes æquales ſunt, ut * Tullius dicit in Paradoxis. Ergo omnia peccata ſunt paria.

Sed contra eſt, quod Dominus dicit ad Pilatum Ioan. 19. *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet* : & tamen conſtat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum eſt majus alio.

Concluſio.

Cùm per peccata non prorſus omni rationis bono privemur : ſed nunc magis, nunc minus, à rationis rectitudine nos recedere contingat, peccata omnia paria eſſe dici non poteſt.

Respondeo dicendum, quòd opinio Stoïcorum fuit, quam * Tullius proſequitur in Paradoxis, quòd omnia peccata ſunt paria : & ex hoc, etiam derivatus eſt quorundam hæreticorum error ; qui ponentes omnia peccata eſſe paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni eſſe pares. Et quantum ex verbis Tullij perſpici poteſt, Stoïci ducebantur ex hoc, quòd conſiderabant peccatum ex parte privationis tantum ; prout ſcilicet eſt receſſus à ratione : unde ſimpliciter æſtimantes, quòd nulla privatio ſuſciperet *magis* & *minus* ; poſuerunt omnia peccata eſſe paria. Sed ſi quis diligenter conſideret, inveniet duplex privationum genus. Eſt enim quædam ſimplex & pura privatio, quæ conſiſtit quaſi in *corruptum eſſe* ; ſicut mors eſt privatio vitæ, & tenebra eſt privatio luminis & tales privationes non recipiunt *magis* & *minus*, quia nihil reſiduum eſt de habitu oppoſito : unde non minus eſt mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam poſt annum, quando jam cadaver fuerit reſolutum : & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus quam ſi ſit operta uno ſolo velamine totum lumen intercludente. Eſt autem alia privatio non ſimplex, ſed aliquid retinens de habitu oppoſito ; quæ quidem privatio magis conſiſtit in *corrumpi*, quam in *corruptum eſſe* : ſicut ægritudo, quæ privat debitam commenſurationem humorum ; ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum : & ſimile eſt de turpitudine, & alias hujuſmodi. Hujuſmodi autem privationes recipiunt *magis* & *minus* ex parte ejus quod remanet de habitu contrario ; multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus à debita commenſuratione humorum vel membrorum recedatur. Et ſimiliter dicendum eſt de vitiis & peccatis : ſic enim in eis privatur debita commenſuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin *malum ſi ſit integrum, deſtruit ſeipſum*, ut dicitur † in 4. Eth. (cap. 11. vel 13.) non enim poſſet remanere ſubſtantia actus vel affectio agentis, niſi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum intereſt ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod non omnia peccata ſunt paria.

† Ibid.
† lib. 5. Eth. c. 5. ante me. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem, quam habent : unde illa quæ majorem deordinationem continent, ſunt magis illicita, & per conſequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato, ac ſi eſſet privatio pura.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes ſunt æquales proportionaliter in uno & eodem : tamen una virtus præcedit aliam dignitate ſecundum ſuam ſpeciem : unus etiam homo eſt alio virtuoſior in eadem ſpecie virtutis, ut * ſuprà habitum eſt (quæſt. 66. art. 1. & 2.) & tamen ſi virtutes eſſent pares, non ſequeretur vitia eſſe paria : quia virtutes habent connexionem, non autem vitia ſeu peccata.

* q. 66. a. 1. & 2.

Articulus III.

Utrum gravitas peccatorum varietur ſecundum objecta.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur ſecundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipſius peccati : ſed objectum eſt materia ipſius peccati. Ergo ſecundum diverſa objecta peccatorum gravitas non variatur.

Infr. a. 4. 5 & 9. 10 & q. 74. a. 9. c. & 2. 2. q. 74. a. 2. ad 1. & mal. qu. 2. a. 2. ad 6.

¶ 2. Præterea, Gravitas peccati eſt intentio malitiæ ipſius, peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte converſionis ad proprium objectum, quod eſt quoddam bonum appetibile : ſed magis ex parte averſionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur ſecundum diverſa objecta.

¶ 3. Præterea, Peccata quæ habent diverſa objecta, ſunt diverſorum generum ; ſed ea quæ ſunt diverſorum generum, non ſunt comparabilia, ut probatur in 7. Phyſicor. (text. 30. & deinceps) * Ergo unum peccatum non eſt gravius altero ſecundum diverſitatem objectorum.

* lib. 7. Phyſic. text. 30. 31. 32. tom. 2.

Sed contra, Peccata recipiunt ſpeciem ex objecto, † ut ex ſupradictis patet (art. 2.) ſed aliquorum peccatorum unum eſt gravius altero ſecundum ſuam ſpeciem, ſicut homicidium furto : Ergo gravitas peccatorum differt ſecundum objecta.

† Ar. præ.

Concluſio.

Cùm peccata ex objectis ſpeciem habeant, ex eiſdem quoque eorum variari gravitatem neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex † ſupradictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo eſt alia gravior : ſicut enim bonum ſanitatis conſiſtit in quadam commenſuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis ; ita bonum virtutis conſiſtit in quadam commenſuratione humani actus ſecundum convenientiam ad regulam rationis. Manifeſtum eſt autem, quòd tanto eſt gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commenſuratio per incommenſurationem prioris principij : ſicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde (quod eſt principium vitæ) vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculoſior eſt. Unde oportet etiam quod peccatum ſit tanto gravius, quanto deordinatio

† Ar. pr.

Digitized by Google

det dono intellectus, & conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum ſapientiæ.

** lib. 2. Ethic. c. 2. tom. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quòd in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter ſeipſam, ſed propter operationem, ut etiam Philoſophus dicit in 2. * Eth. [cap. 2.] Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos ſcilicet eliciunt; ſicut conſiliari eſt actus conſilij: & judicare eſt actus ſcientiæ: ſed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus diriguntur, ſicut ſcientiæ lugere, & conſilio miſereri.

** Ambr. in ſuo li. 5. ſuper Lucam in c. cujus tit. eſt, de ſermone Ieſu & beatitudinibus prebenum. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quòd in attributione beatitudinum ad dona, poſſunt duo conſiderari. Quorum unum eſt conformitas materiæ: & ſecundum hoc primæ omnes quinque beatitudines poſſunt attribui ſcientiæ & conſilio tanquam dirigentibus: ſed inter dona exequentia attribuuntur, ita ſ. quod eſuries & ſitis juſtitiæ, & etiam miſericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his, quæ ſunt ad alterum: mititas autem ad fortitudinem, dicit enim * Ambroſ. ſuper Lucam, [ut ſupra lib. 5.] quod *fortitudinis eſt iram vincere, indignationem cohibere*: eſt enim fortitudo circa paſſiones iraſcibilis: paupertas verò & luctus pertinent ad donum timoris, quo homo ſe retrahit à cupiditatibus & delectationibus mundi. Alio modo poſſumus in his beatitudinibus conſiderare motiva ipſarum; & ſic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipuè enim ad manſuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipuè ſcientia, per quam homo cognoſcit defectus ſuos, & rerum mundanarum, ſecundum illud Eccl. 1. *Qui addit ſcientiam, addit & dolorem*, Ad eſuriendum autem juſtitiæ opera præcipuè movet animi fortitudo: ad miſerendum verò præcipuè movet conſilium Dei, ſecundum illud Daniel 4. *Conſilium meum regi placeat: peccata tua eleemoſynis redime: & iniquitates tuas miſericordiis pauperum.*

† lib. 1. c. 9. to. 4.

Et hunc modum attributionis ſequitur Aug. in lib. † de ſermone Domini in monte.

Ad quartum dicendum, quòd neceſſe eſt beatitudines omnes quæ in ſacra Scriptura ponuntur, ad has reduci: vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia: quia neceſſe eſt quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam: unde quod dicitur, *Beatus vir qui corripitur à Domino*: pertinet ad beatitudinem luctus, quòd verò dicitur. *Beatus vir qui non abiit in conſilio impiorum*: pertinet ad munditiam cordis: quod verò dicitur, *Beatus vir qui invenit ſapientiam*, pertinet ad præmium ſeptimæ beatitudinis: Et idem patet de omnibus aliis, quæ poſſunt induci.

Ad quintum dicendum, quòd octava beatitudo eſt quædam confirmatio & manifeſtatio omnium præcedentium, ex hoc enim quòd aliquis eſt confirmatus in paupertate ſpiritus & mititate, & aliis ſequentibus: provenit, quod ab his bonis propter nullam perſecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad ſeptem præcedentes pertinet.

Ad ſextum dicendum, quòd Lucas narrat ſermonem Domini factum eſſe ad turbas; unde beatitudines enumerantur ab eo ſecundum capacitatem turbarum, quæ ſolam voluptuoſam & temporalem & terrenam beatitudinem noverunt. unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum eſt abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc, quod dicit, *Beati pauperes*. Secundum eſt, quod ſit bene homini quantum ad corpus in cibis & potibus, & aliis hujuſmodi: & hoc excludit per ſecundum quod ponit, *Beati qui eſuritis*. Tertium eſt, quòd ſit homini bene quantum ad cordis jucunditatem: & hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis*. Quartum eſt exterior hominum favor: & hoc excludit quarto, dicens, *Beati eritis cum vos oderint homines*. Et ſicut * Amb. dicit. [ubi ſup.] *paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebroſa non quærit: eſuries ad juſtitiam; quia qui eſurit, compatitur, & compatiendo largitur: fletus ad prudentiam, cujus eſt flere occidua: pati odium hominum, ad fortitudinem.*

** lib 5. in Luc. in cap. cujus eſt tit. de beatitudinibus non remotè à fi. ſ. 3. di. 34. q. 1. ar. 4.*

Articulus IV.

Vtrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd præmia beatitudinum convenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod eſt vita æterna, bona omnia continentur: poſito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

¶ 2. Præterea, Regnum cœlorum ponitur pro præmio, & in prima beatitudine, & in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

** lib. 1. de ſerm. domini in monte c. 9 non remotè à princip. art. 4.*

¶ 3. Præterea, In Beatitudinibus proceditur aſcendendo, ſicut Aug. * dicit [de ſerm. Dom. ubi ſup.] in præmiis autem videtur procedi deſcendendo; nam poſſeſſio terræ eſt, minus quàm regnũ cœlorũ. Ergo inconvenienter hujuſmodi præmia aſſignãtur.

Sed contra eſt auctoritas ipſius Domini: præmia hujuſmodi proponentis

Concluſio.

Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, Evangeliſta convenientiam ad merita, quibus præmia tribuuntur obſervavit: beatitudinum præmia convenientiſſimè expreſſa eſſe fatendum eſt.

ar. præc.

Reſpondeo dicendum, quòd præmia iſta convenientiſſimè aſſignantur, conſiderata conditione beatitudinum ſecundum tres beatitudines † ſupra aſſignatas [art. 3.] tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuoſa beatitudo conſiſtit, quam homo deſiderat, quærens id quod naturaliter deſideratur non ubi quærere debet, ſcilicet in Deo, ſed in rebus temporalibus & caducis: & ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur ſecundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt: quærũt enim homines in rebus exterioribus, ſcilicet divitiis & honoribus excellentiam quandam, & abundantiam, quorum utrũque importat *regnum cœlorum*, per quod homo conſequitur excellentiam & abundantiam bonorum in Deo; & ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus ſpiritu repromiſit. Quærunt autem homines feroces & immites per litigia & bella ſecuritatem ſibi acquirere, inimicos ſuos deſtruendo. Unde Dominus repromiſit mitibus ſecuram & quietam poſſeſſionem terræ viventium, per quam ſignificatur ſoliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiſcentiis & delectationibus mundi habere conſolationem contra præſentis vitæ labores; & ideo Dominus conſolationem vitæ lugentibus repromittit. Aliæ verò duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ ſunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprij boni, & ideo. Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis diſcedunt. Diſcedunt enim aliqui ab operibus juſtitiæ non reddentes debitum, ſed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur, & ideo Dominus eſurientibus juſtitiam, ſaturitatem repromiſit. Diſcedunt etiam aliqui ab operibus miſericordiæ, ne ſe immiſceant miſeriis alienis, & ideo Dominus miſericordibus repromittit miſericordiam, per quam ab omni miſeria liberentur. Aliæ verò duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem, ſeu beatitudinem, & ideo ſecundum convenientiam diſpoſitionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur: nam munditia oculi diſponit ad clarè videndum. Unde mundis corde divina viſio repromittitur. Conſtituere, verò pacem, vel in ſeipſo, vel inter alios manifeſtat hominem eſſe Dei imitatorem, qui eſt Deus unitatis & pacis, & ideo pro pręmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ eſt in perfecta conjunctione ad Deum per ſapientiam conſummatam.

** hom. 15. in Matt. ante mediũ & homil. 6. ex variis locis Matth. tom. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut * Chryſoſt. dicit omnia præmia iſta unum ſunt in re, ſcilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: & ideo oportuit quòd per diverſa bona nobis nota deſcriberetur obſervata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

† lib. 5. in Luc in initio. eſt de beatitudinibus, tom. 5.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut octava beatitudo eſt firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ſibi omnium beatitudinum præmia: & ideo redit ad caput: ut intelligantur ſibi conſequenter omnia præmia attribui. Vel ſecundum † Ambr. pauperibus ſpiritu repromittitur regnum cœlorum, quantum ad gloriam animæ; ſed paſſis perſecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam præmia ſecundum additionem ſe habent ad invicem: nam plus eſt poſſidere terram regni cœlorum, quam ſimpliciter habere, multa enim habemus, quæ non firmiter & pacifice poſſidemus. Plus eſt etiam conſolari in regno quàm habere & poſſidere: multa enim cum dolore poſſidemus. Plus eſt etiam ſaturari, quam ſimpliciter conſolari: nam ſaturitas abundantiam conſolationis importat. Miſericordia verò excedit ſaturitatem, ut plus ſcilicet homo accipiat, quàm, meruerit, vel deſiderare potuerit. Adhuc autem majus eſt Deum videre: ſicut major eſt qui in curia regis non ſolum prandet, ſed etiam faciem regis videt, ſummam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus ſancti, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de fructibus,
Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò utrum fructus Spiritus ſancti ſint actus.
¶ Secundò, utrum differant à beatitudinibus.
¶ Tertiò, de eorum numero.
¶ Quartò, de oppoſitione eorum ad opera carnis.

Articulus Primus.

Vtrum fructus Spiritus ſancti (quos Apoſtolus nominat ad Galat. 5.) ſint actus.

Galat. 5. lect. 5. 1. & 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd fructus Spiritus ſancti quos Apoſtolus nominat ad Gal. 5. non ſint actus. Id enim cujus eſt alius fructus non debet dici fructus (ſic enim in infinitum iretur) ſed actuum noſtrorum eſt aliquis fructus. Dicitur enim Sap. 4. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus.* Et Joann. 4. *Qui metit, mercedem recipit, & fructum congregat in vitam æternam.* Ergo ipſi actus noſtri non dicuntur fructus.

† lib. 10. de tr. c. 10. part. a p. inc. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut Aug. dicit in 10. † de Trin. (cap. 10.) *Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipſa delectata conquieſcit*: ſed voluntas noſtra non debet conquieſc re in actibus noſtris propter ſe. Ergo actus noſtri *fructus* dici non debent.

† qu. 55. art. 1.

¶ 3. Præterea, Inter fructus Spiritus ſancti enumerantur ab Apoſtolo aliquæ virtutes, ſcilicet charitas, manſuetudo, fides, & caſtitas: virtutes autem non ſunt actus, ſed habitus, ut † ſupra dictum eſt. (quæſt. 55. art. 1.) Ergo fructus non ſunt actus.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. 12. *Ex fructibus arbor cognoſcitur*, id eſt, *ex operibus ſuis homo*, ut ibi exponitur à ſanctis. Ergo ipſi actus humani dicuntur *fructus*.

Concluſio.

Actus humani dici poſſunt Spiritus ſancti fructus, *inquantum ab homine, non quidem ſecundum facultatem ſuæ rationis, ſed ſecundum altiorem vim, quæ Spiritus ſancti virtus eſt, procedunt.*

Reſpon

Digitized by Google

Respondeo dicendum, quòd nomen *fructus* à corporalibus ad ſpiritualia eſt translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cùm ad perfectionem pervenerit, & quandam in ſe ſuavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari poteſt, ſcilicet ad arborem producentem ipſum; & ad hominem qui fructum ex arbore adipiſcitur: ſecundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus ſpiritualibus dupliciter accipere poſſumus. Vno modo, ut dicatur *fructus hominis* quaſi arboris id quod ab eo producitur. Alio modo, ut dicatur *fructus hominis*, id quod homo adipiſcitur, non autem omne id quod adipiſcitur homo habet rationem fructus, ſed id quod eſt ultimum, delectationem habens; habet enim homo agrum & arborem, quæ *fructus* non dicuntur, ſed ſolum id quod eſt ultimum; quod ſcilicet ex agro & arbore homo intendit habere, & ſecundum hoc *fructus hominis* dicitur ultimus hominis finis quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, ſic ipſi actus humani *fructus* dicuntur: operatio enim eſt actus ſecundus operantis, & delectationem habet ipſi conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine ſecundum facultatem ſuæ rationis, ſic dicitur eſſe *fructus rationis.* Si verò procedat ab homine ſecundum altiorem virtutem, quæ eſt virtus Spiritus ſancti, ſic dicitur eſſe operatio hominis *fructus Spiritus ſancti* quaſi cujuſdam divini ſeminis. Dicitur enim 1. Ioan. 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm fructus habeat quodammodo rationem ultimi & finis: nihil prohibet alicujus fructus eſſe alium fructum; ſicut finis ad finem ordinatur: opera igitur noſtra inquantum ſunt effectus quidam Spiritus ſancti in nobis operantis, habent rationem fructus, ſed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, ſic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccleſ. 24. *Flores mei fructus honoris & honeſtatis.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur voluntas in aliquo propter ſe delectari, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum quod *ly, propter*, dicit cauſam finalem: & ſic propter ſe non delectatur aliquis niſi in ultimo fine. Alio modo ſecundum quod deſignat cauſam formalem; & ſic propter ſe aliquis poteſt delectari in omni eo quod delectabile eſt ſecundum ſuam formam, ſicut patet quod infirmus delectatur in ſanitate propter, ſicut in fine: in medicina autem ſuavi non ſicut in fine, ſed ſicut in habente ſaporem delectabilem; in medicina autem auſtera nullo modo propter ſe, ſed ſolum propter aliud. Sic igitur dicendum eſt, quod in Deo delectari debet homo propter ſe, ſicut propter ultimum finem: in actibus autem virtuoſis non ſicut propter finem, ſed propter honeſtatem, quam continet delectabile in virtuoſis: unde Ambroſ. * dicit quod *opera virtutum dicuntur* fructus: *quia ſuos poſſeſſores ſancta & ſincera delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum, quòd nomina virtutum ſumuntur quandoque pro actibus earum: ſicut Auguſt. † dicit, quòd *fides eſt credere quod non vides:* & charitas *eſt motus animi ad diligendum Deum & proximum,* & hoc modo ſumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

* in lib. de Paradiſo cap. [illegible] ultimo, [illegible] 4.
† [illegible] 29. in verb. Apoſtol. [illegible] 1. parte hujus Secundæ [illegible] l. 3. de doctr. Chriſt. cap. 10.

Articulus II.

Utrum fructus à beatitudinibus differant.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd fructus à beatitudinibus non differant: beatitudines enim attribuuntur donis, ut ſuprà dictum * eſt (quæſt. 69. art. 3.) ſed dona perficiunt hominem, ſecundum quod movetur à Spiritu ſancto: Ergo beatitudines ipſæ ſunt fructus Spiritus ſancti.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ eſt *rei*, ita ſe habent fructus præſentis vitæ ad beatitudinem præſentis vitæ, quæ eſt *ſpei*: ſed fructus vitæ æternæ eſt ipſa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præſentis ſunt ipſæ beatitudines.

¶ 3. Præterea, De ratione fructus eſt, quod ſit quiddam ultimum & delectabile: ſed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut ſuprà dictum † eſt (qu. 73. & 4. art. 1.) ergo eadem ratio eſt fructus & beatitudinis. Ergo non debent ab invicem diſtingui.

[illegible] 1. & [illegible] c. 8. Gal. 3. lect. 6. circ. 3.
* qu. 69. art. 3.
† q. 3. & 4. art. 1.

Sed contra, Quorum ſpecies ſunt diverſæ, ipſa quoque ſunt diverſa, ſed in diverſas partes dividuntur & fructus & beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque: Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

Conclusio

Quoniam omnia virtuoſa opera in quibus homo delectatur, fructus *dici poſſunt, non autem* beatitudines, *niſi perfecta excellentiàque fuerint, fructus à beatitudinibus differre manifeſtum eſt.*

Respondeo dicendum, quòd plus requiritur ad rationem beatitudinis, quàm ad rationem fructus: nam ad rationem fructus ſufficit, quod ſit aliquid habens rationem ultimi & delectabilis: ſed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur, quod ſit aliquid perfectum & excellens. Unde omnes beatitudines poſſunt dici *fructus*, ſed non convertitur; ſunt enim *fructus* quæcunque virtuoſa opera, in quibus homo delectatur: ſed *beatitudines*, dicuntur ſolum perfecta opera, quæ etiam ratione ſuæ perfectionis magis attribuuntur donis quàm virtutibus, ut ſupra dictum eſt. *

* qu. 69. art. 1. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat, quòd beatitudines ſint fructus: non autem, quod omnes fructus beatitudines ſint.

Ad secundum dicendum, quòd fructus vitæ æternæ eſt ſimpliciter ultimus & perfectus, & ideo in nullo diſtinguitur à beatitudine æterna futura. Fructus autem præſentis vitæ non ſunt ſimpliciter ultimi & perfecti: & ideo non omnes fructus ſunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quòd aliquid amplius eſt de ratione beatitudinis, quàm de ratione fructus, ut dictum * eſt.

* In corp. art.

Articulus III.

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apoſtolo.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Apoſtolus inconvenienter enumeret ad Galat 5. duodecim fructus. Alibi enim dicit eſſe tantum unum fructum præſentis vitæ; ſecundum illud Rom. 6. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione:* Et Iſa. 27. dicitur; *Hic eſt omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi ſunt duodecim fructus.

¶ 2. Præterea, Fructus eſt, qui ex ſpirituali ſemine exoritur: ut dictum * eſt (art. 1.) ſed dominus Matth. 13. ponit triplicem terræ bonæ fructum ex ſpirituali ſemine provenientem, ſcilicet centeſimum, ſexageſimum, & trigeſimum, Ergo non ſunt ponendi duodecim fructus.

3. d. 34. qu. 1. a. 5. co. & veri. q. 2. a. 2. ad 12. Et Gal. 5. l. 6.
* 1. Art. ſ. hujus q.

¶ 3. Præterea, Fructus habet in ſui ratione, quod ſit *ultimum & delectabile:* ſed ratio iſta non invenitur in omnibus fructibus ab Apoſtolo enumeratis: patientia enim & longanimitas videntur in rebus contriſtantibus eſſe; fides autem non habet rationem ultimi, ſed magis rationem primi fundamenti. Superfluè igitur hujuſmodi fructus enumerantur.

Sed contra, Videtur quod inſufficienter & diminutè enumerentur: dictum * eſt enim, (art. 2.) quod omnes beatitudines, *fructus* dici poſſunt: ſed non omnes hic enumerantur, nihil enim hic ponitur ad actum ſapientiæ pertinens, & multarum aliarum virtutum, ergo videtur quod inſufficienter enumerentur fructus.

* ar. pra.

*Conclusio.

Convenienti quodam numero duodecim Spiritus ſancti fructus ſecundum diverſum ejuſdem in nobis proceſſum ab Apoſtolo enumerati ſunt, Galat. 5.

Respondeo dicendum, quòd numerus duodecim fructuum ab Apoſtolo enumeratorum conveniens eſt, & poſſunt ſignificari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ult. *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.* Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, ſicut ex ſemine, vel radice, attendenda eſt diſtinctio horum fructuum ſecundum diverſum proceſſum Spiritus ſancti in nobis, qui quidem proceſſus attenditur ſecundum hoc, ut in primo mens hominis in ſeipſa ordinetur, in ſecundo verò ordinetur ad ea quæ ſunt juxta, tertio verò ad ea quæ ſunt infra. Tunc autem benè mens hominis diſponitur in ſeipſa, quando mens hominis bene ſe habet in bonis & in malis: prima autem diſpoſitio mentis humanæ ad bonum eſt per amorem, qui eſt prima affectio & omnium affectionum radix, ut ſupra dictum * eſt (qu. 2. art. 1. & 2.) & ideo inter fructus Spiritus primo ponitur charitas: in qua ſpecialiter Spiritus ſanctus datur ſicut in propria ſimilitudine, cùm & ipſe ſit amor. Unde dicitur Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.* Ad amorem autem charitatis ex neceſſitate ſequitur gaudium, omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati: charitas autem ſemper habet præſentem Deum quem amat, ſecundum illud 1. Ioann. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Unde ſequela charitatis eſt gaudium, perfectio autem gaudii eſt pax quantum ad duo. Primò quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim poteſt perfectè gaudere de bono amato, qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur. Et iterum, qui perfectè cor habet in uno pacatum, à nullo alio moleſtari poteſt, cum alia quaſi nihil reputet. Unde dicitur in Pſalm. 118. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non eſt illis ſcandalum*, quia ſcilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundò, quantum ad ſedationem deſiderii fluctuantis, non enim perfectè gaudet de aliquo, cui non ſufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, ſcilicet ut neque ab exterioribus perturbemur &, ut deſideria noſtra conquieſcant in uno: unde poſt charitatem & gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene ſe habet mens quantum ad duo. Primò quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam.* Secundò, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem*: nam *carere bono habet rationem mali*, ut dicitur in 5. Ethic.

* qu. 25. a. 1. & 2.

¶ Ad id autem quod eſt juxta hominem, ſcilicet proximũ, bene diſponitur mens hominis: primo quidem quantum ad voluntatem benefaciendi, & ad hoc pertinet *bonitas.* Secundò, quantum ad beneficentiæ executionem, & ad hoc pertinet *benignitas*: dicuntur enim *benigni*, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertiò, quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata, & ad hoc pertinet *manſuetudo* quæ cohibet iras. Quartò, quantum ad hoc, quod non ſolum per iram proximis non noceamus, ſed etiam neque per fraudem vel per dolum, & ad hoc pertinet *fides*, ſi pro fidelitate ſumatur: ſed ſi ſumatur pro fide, qua creditur in Deum, ſic per hanc ordinatur homo ad id quod ſupra ſe eſt, ut ſcilicet homo intellectum ſuum Deo ſubjiciat, & per conſequens omnia quæ ipſius ſunt.

† lib. 1. Eth. c. 14 & 3. circa finem; tom. 5.

¶ Sed ad id quod infra eſt, bene diſponitur homo, primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modeſtiam*, quæ in omni-

Digitized by Google

omnibus dictis & factis modum obſervat. Quantum ad interiores concupiſcentias, per *continentiam* & *caſtitatem*; ſive hæc duo diſtinguantur per hoc quod *caſtitas* refrænat hominem ab illicitis, *continentia* verò à licitis: ſive per hoc, quod *continens* patitur concupiſcentias, ſed non deducitur: *caſtus* autem neque patitur, neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi ſingulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas ſpecies dividitur, ſecundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quòd fructus *centeſimus*, *ſexageſimus* & *trigeſimus* non diverſificantur ſecundum diverſas ſpecies virtuoſorum actuum: ſed ſecundum diverſos perfectionis gradus etiam unius virtutis, ſicut continentia conjugalis dicitur ſignificari per fructum trigeſimum, continentia vidualis per ſexageſimum; virginalis autem per centeſimum. Et aliis etiã modis ſancti diſtinguunt tres Evangelicos fructus ſecundũ tres gradus virtutis, & ponuntur tres gradus; quia cujuslibet rei perfectio attenditur ſecundum principium, medium, & finem.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipſum, quod eſt *in triſtitiis non perturbari*, rationẽ delectabilis habet; & fides etiamſi accipiatur prout eſt fundamentum, habet quandam rationem ultimi & delectabilis, ſecundum quod continet certitudinem. Unde gloſſ. exponit, *fides*, id eſt, de *inviſibilibus certitudo*.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut Aug. * dicit ſuper epiſtolam ad Gal. Apoſtolus non hoc ita ſuſcepit, ut doceret quot ſunt vel *opera carnis*, vel *fructus ſpiritus*; ſed ut oſtenderet in quo genere, illa vitanda, illa verò ſectanda ſint. Unde potuiſſent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari: & tamen omnes donorum & virtutum actus poſſunt ſecundum quandam convenientiam ad hæc reduci: ſecundum quod omnes virtutes & dona neceſſe eſt quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorũ. Unde & actus ſapientiæ & quorumcunq; donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad charitatem, gaudium, & pacem: Ideo tamen potius hæc quàm alia enumeravit; quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel ſedationem malorum, quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICULUS IV.

Vtrum fructus Spiritus ſancti contrarientur operibus carnis.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd fructus Spiritus ſancti nõ contrarientur operibus carnis quæ Apoſtolus enumerat: *contraria enim ſunt in eodem genere*, ſed opera carnis nõ dicuntur *fructus*. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

¶. 2. Præterea, *Vnum uni eſt contrarium*: ſed plura enumerat Apoſtolus opera carnis, quam fructus ſpiritus. Ergo fructus Spiritus & opera carnis non contrariantur.

¶. 3. Præterea, inter fructus Spiritus primò ponuntur *charitas & gaudium, & pax* quibus non correſpondent ea quæ primò enumerantur inter opera carnis; quæ ſunt *fornicatio, immunditia, & impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ibidem, quod *caro concupiſcit adverſus ſpiritum, & ſpiritus adverſus carnem*.

CONCLUSIO.

Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus ſancti operibus carnis, etſi ſecundum rationes proprias aliter ſit, nihilominus ſingulis Spiritus ſancti fructibus opera carnis adaptari poſſunt.

Respondeo dicendum, quòd opera carnis & fructus Spiritus poſſunt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum communem rationem & hoc modo in communi fructus Spiritus ſancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim ſanctus movet humanam mentem ad id quod eſt ſecundum rationem, vel potius ad id quod eſt ſuprà rationem: appetitus autem carnis, qui eſt appetitus ſenſitivus, trahit ad bona ſenſibilia quæ ſunt infra hominem. Unde ſicut motus ſurſum & motus deorſum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus. Alio modo poſſunt conſiderari ſecundum proprias rationes ſingulorum fructuum enumeratorum, & operum carnis. & ſic non oportet quod ſingula ſingulis contraponantur: quia, ſicut * dictum eſt (art. 3.) Apoſt. non intendit enumerare omnia opera ſpiritualia, nec omnia carnalia. Sed tamen ſecundum quandam adaptationem, Aug. * ſuper epiſtolam ad Galat. contraponit ſingulis operibus carnis ſingulos fructus: ſicut fornicationi, quæ eſt amor explendæ libidinis à legitimo connubio ſolutus, opponitur *charitas* per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam eſt vera caſtitas. Immunditiæ autem ſunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium tranquillitatis opponitur*. Idolorum autem ſervitus, per quam bellum eſt geſtum adverſus Evangelium Dei, opponitur *paci*. Contra veneficia autem, inimicitias & contentiones, animoſitates, æmulationes, & diſſenſiones, opponuntur *longanimitas* ad ſuſtinendum mala hominum inter quos vivimus, & ad curandum *benignitas*, & ad ignoſcendum *bonitas*. Hæreſibus autem opponitur *fides*, invidiæ *manſuetudo*, ebrietatibus & comeſſationibus *continentia*.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur eſſe fructus ejus, ſed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera ſunt connaturalia rationi: opera verò vitiorum ſunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus *dicuntur*, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quòd bonum contingit uno modo, malum verò omnifariam: ut Dion. dicit 4. * c. de div. nom. Unde & uni virtuti plura vitia opponuntur, & propter hoc non eſt mirum ſi plura ponuntur opera carnis, quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet ſolutio ex † dictis.

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis & peccatis ſecundum ſe, in ſex articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de vitiis & peccatis. Circa quæ ſex conſideranda occurrunt. Primò quidem de ipſis vitiis & peccatis ſecundum ſe. Secundo, de diſtinctione eorum. Tertio, de comparatione eorum adinvicem. Quarto, de ſubjecto peccati. Quinto de cauſa ejus. Sexto, de effectu ipſius.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primo, utrum vitium contrarietur virtuti.
¶ Secundò, utrum vitium ſit contra naturam.
¶ Tertiò, quid ſit pejus, utrum vitium, vel actus vitioſus.
¶ Quartò, utrum actus vitioſus poſſit eſſe ſimul cum virtute.
¶ Quintò, utrum in omni peccato ſit aliquis actus.
¶ Sextò, de diffinitione peccati, quam Auguſt. ponit 22. contra Fauſtum, *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem æternam.*

ARTICULUS I.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd vitium non contrarietur virtuti. *Vni enim unum eſt contrarium*, ut probatur 10. * Met. (text. 17.) ſed virtuti contrariantur peccatũ & malitia, non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiamſi ſit indebita diſpoſitio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

¶ 2. Præterea, *virtus* nominat quandam perfectionem potentiæ: ſed *vitium* nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

¶ 3. Præterea, Tull. dicit in † 4. de Tuſc. quæſtionibus, quòd *virtus eſt quædam ſanitas animæ*; ſanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quàm vitium: ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra eſt, quòd dicit Auguſt. * in lib. de perfectione juſtitiæ, (cap. 1.) quod *vitium eſt qualitas, ſecundum quam malus eſt animus*: virtus autem eſt, qualitas, quæ *facit bonum habentem*, ut ex ſupradictis † patet. (qu. 55. art. 3. & 4.) Ergo vitium contrariatur virtuti.

CONCLUSIO.

Virtuti ſecundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipſum contrariatur: ut verò bonitas quædam eſt, ei oppoſita eſt malitia: vitium autem virtuti contrarium eſt ſecundum propriam rationem virtutis.

Respondeo dicendum, quòd circa virtutem duo poſſumus conſiderare, ſcilicet ipſam eſſentiam virtutis, & id ad quod eſt virtus. In eſſentia quidem virtutis aliquid conſiderari poteſt directè, & aliquid ex conſequenti. Directè quidem *virtus* importat diſpoſitionem quandam alicujus convenienter ſe habentis ſecundum modum ſuæ naturæ. Unde Philoſophus dicit in 7. * Phyſic. (text. 17.) quod *virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam*. Ex conſequenti autem ſequitur quòd virtus ſit bonitas quædam; in hoc enim conſiſtit uniuſcujuſque rei bonitas, quod convenienter ſe habeat ſecundum modum ſuæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, eſt actus bonus, ut ex ſupradictis * patet. (qu. 50. art. 3.) Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti, quorum unum eſt *peccatum*; quod opponitur ſibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur, nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, ſicut actus virtutis eſt actus ordinatus & debitus: ſecundum autem quod ad rationem virtutis conſequitur, quod ſit bonitas quædam, opponitur virtuti *malitia*: ſed ſecundũ id quod directè eſt de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*, vitium enim uniuſcujuſq; rei eſſe videtur, quod non ſit diſpoſita ſecundum quod convenit ſuæ naturæ. Unde Aug. dicit * in 3. de lib. arb. Quod perfectioni naturæ deeſſe perſpexeris, id voca vitium.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tria non contrariantur virtuti ſecundum idem: ſed *peccatum* quidem contrariatur ſecundum quod virtus eſt operativa boni: *malitia* autem ſecundum quod eſt bonitas quædam: *vitium* autem propriè ſecundum quod eſt virtus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus non ſolum importat perfectionem potentiæ, quæ eſt principium agendi: ſed etiam importat debitam diſpoſitionem ejus, cujus eſt virtus: & hoc ideo quia unumquodq; operatur ſecundum quod actu eſt. Requiritur ergo, quòd aliquid ſit in ſe bene diſpoſitum, quod debet eſſe boni operativum, & ſecundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Tull. dicit. * in 4. de Tuſc. quæſt. *morbi & ægrotationes partes ſunt vitioſitatis*; in corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*; putà febrem, vel aliquid hujuſmodi; ægrotationem verò *morbum cum imbecillitate*, vitium autem, *cum partes corporis inter ſe diſſident*. Et quamvis in corpore quandoq; ſit morbus ſine ægrotatione: putà cum aliquis eſt interiùs malè diſpoſitus, nõ tamen exteriùs præpeditur à ſolitis operationibus. In animo tamen, ut ipſe dicit, * *hæc duo non poſſunt niſi cogitatione ſecerni*. Neceſſe eſt enim, quod quandocunque aliquis interiùs eſt malè diſpoſitus habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia *unaquæque arbor ex ſuo fructu cogno-*

Digitized by Google

cognoſcitur, id eſt, *homo ex opere*, ut dicitur Matth. 12. Sed vitium animi (ut Tull.* ibid. dicit) eſt *habitus, aut affectio animi in tota vita inconſtans, & à ſeipſa diſſentiens:* quod quidem invenitur etiam abſq; morbo vel ægrotatione: utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex paſſione peccat. Unde in plus ſe habet *vitium*, quàm *ægrotatio* vel *morbus*: ſicut etiam *virtus* in plus ſe habet, quàm ſanitas; nam *ſanitas* etiam quædam virtus ponitur in 7. Phyſic. (text. 17. ut ſup.* & ideo virtuti convenientius opponitur vitium, quàm ægrotatio vel morbus.

* ead. lib. non remote ante med.
* lib. 7. Phyſic. text. 17. tom. 2.

ARTICULUS II.

Utrum vitium ſit contra naturam.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd vitium non ſit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum * eſt (art. 1.) Sed virtutes non ſunt in nobis à natura: ſed cauſantur in nobis per infuſionem, aut ab aſſuetudine, ut dictum † eſt. (qu. 63. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

¶ 2. Præterea. Ea quæ ſunt contra naturam, non poſſunt aſſueſieri, ſicut lapis nunquam aſſueſcit ferri ſurſum; ut dicitur in 2.* Eth. (cap. 1.) ſed aliqui aſſueſiant ad vitia. Ergo vitia non ſunt contra naturam.

¶ 3. Præterea, Nihil quod eſt contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus; ſed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus: quia, ſicut dicitur Matth. 7. *Lata eſt via quæ ducit ad perditionem, & multi vadunt per eam.* Ergo vitium non eſt contra naturam.

¶ 4. Præterea, Peccatum comparatur ad vitium ſicut actus ad habitum, ut ex ſupradictis † patet (art. 1.) ſed peccatum diffinitur eſſe *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Auguſt.* 22. contra Fauſtum: (cap. 27.) lex autem Dei eſt ſupra naturam. Magis ergo dicendum eſt, quod vitium ſit contra legem, quàm quod ſit contra naturam.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in 3. † de lib. arb. (c. 14.) *Omne vitium eo ipſo quod vitium eſt, contra naturam eſt.*

1. 2. qu. 154. a. 12. & 4. diſt. 41. art. 3. q. 1. ad 1. & med. q. 14. a. 2. ad 8. & q. 15. a. 1. ad. 7. & Rom. 1. lect. 8. co. 1. fin. & Gal. 5. lect. 6. col. 2. princ. & co. 3.
* Art. 1.
† qu. 13. a. 1. & 3.
* lib. 2. in princ.
† Art. 1.
* cap. 27. in princ. tom. 5.
† lib. 3. cap. 13. paulo ante fin. tom. 1.

CONCLUSIO.

Quoniam per animam rationalem homo ſpeciem ſortitur, eatenus contra hominis naturam vitium eſt, quatenus ordinem rationis excludit.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (art. 1.) vitium virtuti contrariatur: virtus autem uniuscujuſq; rei conſiſtit in hoc, quod ſit bene diſpoſita ſecundum convenientiam ſuæ naturæ, ut ſuprà dictum † eſt. (art. 1.) Unde oportet, quòd in qualibet re *vitium* dicatur ex hoc, quod eſt diſpoſita contra id quod convenit ſuæ naturæ: unde & de hoc unaquæq; res vituperatur: a vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, ut Aug. dicit in 3. de lib. arb. Sed conſiderandum eſt, quod natura uniuscujuſq; rei potiſſimè eſt forma, ſecundum quam res ſpeciem ſortitur, homo autem in ſpecie conſtituitur per animã rationalem: ideo id quod eſt contra ordinem rationis, propriè eſt contra naturam hominis, inquantum eſt homo: quod autem eſt ſecundum rationem, eſt ſecundum naturam hominis inquantum eſt homo. *Bonum autem hominis eſt ſecundum rationem eſſe & malum hominis eſt præter rationem eſſe*, ut Dion. † dicit 4. c. de div. nom. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, & opus ipſius bonum reddit, in tantum eſt ſecundum naturã hominis, inquantum convenit rationi, vitium autẽ in tantum eſt contra naturam hominis, inquantum eſt contra ordinem rationis.

* 1. 2. ibid.
† Art. 1.
* lib. 3. de liber. arb. c. 13. & 14. tom. 1.
† cap. 4. part. 4. non multo remota a fin.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtutes etſi non cauſentur à natura ſecundum ſuum eſſe perfectum: tamen inclinant ad id quod eſt ſecundum naturam, id eſt, ſecundum ordinem rationis. Dicit enim Tull.* in Rhet. ſua, quod *virtus eſt habitus in modum naturæ rationi conſentaneus*; & hoc modo virtus dicitur eſſe ſecundum naturam, & per contrarium intelligitur, quod vitium ſit contra naturam.

* lib. 2. de invent. in fol. 4. ante fin.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Philoſophus ibi loquitur, de his quæ ſunt contra naturam, ſecundum quod *eſſe contra naturam* opponitur ei quod eſt *eſſe à natura*: non autem ſecundum quod *eſſe contra naturam*, opponitur ei quod eſt *eſſe ſecundum naturam*, eo modo quo virtutes dicuntur eſſe ſecundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

AD TERTIUM dicendũ, quòd in homine eſt duplex natura ſcilicet rationalis, & ſenſitiva. Et quia per operationẽ ſenſus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures ſequuntur inclinationes naturæ ſenſitivæ, quã ordinẽ rationis, plures enim ſunt qui aſſequuntur principium rei, quã qui ad conſummationẽ perveniunt: ex hoc autẽ vitia & peccata in hominibus proveniunt quòd ſequuntur inclinationẽ naturæ ſenſitivæ, contra ordinẽ rationis.

AD QUARTUM dicendũ, quòd quicquid eſt contra rationẽ artificiati, eſt etiã contra naturam artis, qua artificiatum producitur: lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ ſicut ars ad artificiatum. Unde ejuſdem rationis eſt, quod vitium & peccatũ ſit contra ordinem rationis humanæ, & quod ſit contra legem æternam. Unde Aug.* dicit in 3. de lib. arb. (cap. 13.) quod à *Deo habent omnes naturæ quod naturæ ſunt: & in tantum ſunt vitioſæ, inquantum ab ejus, qua facta ſunt arte diſcedunt.*

* lib. 3. de liber. arb. c. 13. in princ. tom. 1.

ARTICULUS III.

Utrum vitium ſit pejus quàm actus vitioſus.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd vitium (id eſt, habitus malus) ſit peius quàm peccatum, id eſt, actus malus: Sicut enim bonum quod eſt diuturnius, eſt melius, ita malum, quod eſt diuturnius, eſt pejus, ſed habitus vitioſus eſt diuturnior quàm actus vitioſi, qui ſtatim tranſeunt. Ergo habitus vitioſus eſt pejor quàm actus vitioſus.

Supra. a. 2. ver. & q. 1. 2. ad 6. & art. 5. ad 3.

¶ 2. Præterea, Plura mala ſunt magis fugienda quàm unũ malum: ſed habitus malus virtualiter eſt cauſa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitioſus eſt pejor quàm actus vitioſus.

¶ 3. Præterea, *Cauſa eſt potior quam effectus*: ſed habitus perficit actum tam in bonitate, quàm in malitia. Ergo habitus eſt potior actu, & in bonitate & in malitia.

SED CONTRA, Pro actu vitioſo aliquis juſtè punitur, non autem pro habitu vitioſo, ſi non procedat ad actum. Ergo actus vitioſus eſt pejor quàm habitus vitioſus.

CONCLUSIO.

Quia propter bonitatem vel malitiã ipſius actus, dicitur habitus bonus vel malus (ex eo ſcilicet quod ad actum bonum vel malũ inclinet) idcirco ſimpliciter loquendo, actus mali habitibus malis ſunt pejores.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus medio modo ſe habet inter potentiam & actum. Manifeſtum eſt autem quod actus in bono & malo præeminet potentiæ, ut dicitur in 9.* Metaph. (text. 19.) melius eſt enim bene agere, quam poſſe malè agere, & ſimiliter vituperabilius eſt malè agere, quàm poſſe malè agere. Unde etiam ſequitur, quod habitus in bonitate & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam & actum: ut ſcilicet ſicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam ſubdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur *bonus* vel *malus*, niſi ex hoc, quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus & ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia *propter quod unumquodque tale, & illud magis* (in Poſter. text. 35.)

* lib. 9. Metaph. text. 19. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ſimpliciter altero potius, quod tamen ſecundum quid ab eo deficit: ſimpliciter enim potius judicatur, quod præeminet quantum ad id per ſe conſideratur in utroque; ſecundum quid autem quod præeminet ſecundum id quod per accidens ſe habet ad utrumque. Oſtenſum * eſt autem ex ipſa ratione actus & habitus, quod actus eſt potior in bonitate & malitia quam habitus, quod autem habitus ſit diuturnior quàm actus, accidit ex eo quod utramq; invenitur in natura quæ non poteſt ſemper agere, & cujus actio eſt in motu tranſeunte. Unde ſimpliciter actus eſt potior tam in bonitate, quàm in malitia: ſed habitus eſt potior ſecundum quid.

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd habitus non eſt ſimpliciter plures actus, ſed ſecundum quid, id eſt, virtute: unde ex hoc non poteſt concludi, quod habitus ſit ſimpliciter potior in bonitate vel malitia; quam actus.

AD TERTIUM dicendum, quòd habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ efficientis: ſed actus eſt cauſa habitus in genere cauſæ finalis, ſecundum quam conſideratur ratio *boni & mali*; & ideo in bonitate & malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum ſimul poſſit eſſe cum virtute.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd actus vitioſus ſive peccatum, non poſſit ſimul eſſe cum virtute. Contraria enim non poſſunt eſſe ſimul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum * eſt (art. 1.) Ergo peccatum non poteſt ſimul eſſe cum virtute.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt pejus quàm vitium, id eſt, actus malus, quam habitus malus: ſed vitium non poteſt ſimul eſſe in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

¶ 3. Præterea, Sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita & in rebus naturalibus, ut dicitur in 2. † Phyſic. (text. 82.) ſed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum, niſi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: ſicut monſtra accidunt corrupto aliquo principio in ſemine, ut dicitur in 2.* Phyſ. (ubi ſup.) Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum niſi corrupta aliqua virtute animæ, & ſic peccatum & virtus non poſſunt eſſe in eodem.

SED CONTRA eſt, quod Philoſ. dicit in 2.† Eth. quod *per contraria virtus generatur & corrumpitur:* ſed unus actus virtuoſus nõ cauſat virtutẽ, ut ſuprà habitũ * eſt (q. 51. art. 3.) Ergo neq; unus actus peccati tollit virtutem. Poſſunt ergo ſimul eſſe in eodem.

Sup. qu. 63. a. 2. ad 2. & inf. q. 73. a. 1. ad 2. & q. 77. a. 4. art. 3. & 2. 2. q. 24. a. 12. & mal. q. 2. ar. 9. ad 13. & verit. q. 1. art. 2. ad 5.
* Art. 1.
† lib. 2. Phyſic. text. 82. tom. 2.
* eod. lib. & text. nunc dicto.
† lib. 2. Eth. c. 3. fine. & 1. & 2.
* qu. 51. art. 3.

CONCLUSIO.

Mortale peccatum non poteſt ſimul eſſe cum virtutibus infuſis ſicut cum acquiſitis, veniale tamen vitium cum utriſque eſſe poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum comparatur ad virtutem ſicut actus malus ad habitum bonum; aliter autem ſe habet habitus in anima & forma in re naturali: forma enim naturalis ex neceſſitate producit operationem ſibi convenientem, unde nõ poteſt eſſe ſimul cum forma naturali actus formæ contrariæ, ſicut non poteſt eſſe cum calore actus infrigidationis; neque ſimul cum levitate, motus deſcenſionis; niſi fortè ex violentia exterioris moventis; ſed habitus in anima non ex neceſſitate producit ſuam operationem, ſed homo utitur eo cum voluerit; unde ſimul, habitu in homine exiſtente, poteſt non uti habitu aut agere contrarium actum: & ſic poteſt habens virtutem procedere ad actum peccati, actus verò peccati ſi comparetur ad ipſam virtutem prout eſt habitus quidam, non poteſt ipſam corrumpere, ſi ſit unus tantum: ſicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut ſuprà dictum * eſt (q. 63. art. 2. ad. 2.) Sed ſi comparetur actus peccati ad cauſam virtutum; ſic poſſibile eſt quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur, quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ eſt radix omnium virtutum infuſarum, inquantum ſunt virtutes: & ideo

* qu. 63. a. 2. ad. 3.

Digitized by Google

ideo per unum actum peccati mortalis excluſa charitate excluduntur per conſequens omnes virtutes infuſæ, inquantum ſunt virtutes, & hoc dico propter fidem & ſpem, quarum habitus remanent informes poſt peccatum mortale, & ſic non ſunt virtutes, ſed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipſam, per conſequens etiam non excludit alias virtutes: virtutes verò acquiſitæ non tolluntur per unum actum cujuſcunq; peccati. Si igitur peccatum mortale non poteſt eſſe ſimul cum virtutibus infuſis poteſt tamen ſimul eſſe cum virtutibus acquiſitis: peccatum verò veniale poteſt ſimul eſſe & cum virtutibus infuſis, & cum acquiſitis.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum non contrariatur virtuti ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuum actum, & ideo peccatum non poteſt ſimul eſſe cum actu virtutis: poteſt tamen ſimul eſſe cum habitu.

Ad secundum dicendum, quòd vitium directè contrariatur virtuti, ſicut & peccatum actui virtuoſo, & ideo vitium excludit virtutem, ſicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes naturales agunt ex neceſſitate; & ideo integra exiſtente virtute, nunquam peccatum poteſt in actu inveniri: ſed virtutes animæ non producunt actus ex neceſſitate, unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus V.

Vtrum in quolibet peccato ſit aliquis actus.

22. q. 54. a. 2. ad 2. & q. 79. a. 1. & 2. d. 35 a. 1. & d. 41. q. 2. ar. 1. ad 4. & po. q. 1. a. 6. ad 6. & qu 11. a. 1. ad 1. & mal. q. 2. ar. 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quòd in quolibet peccato ſit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem; ita peccatum ad vitium comparatur: ſed meritum non poteſt eſſe abſque aliquo actu. Ergo nec peccatum poteſt eſſe abſque aliquo actu.

¶ 2. Præterea, Aug. * dicit in lib. de lib. arb. (cap. 14.) quod *omne peccatum adeo eſt voluntarium: quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum*: ſed non poteſt eſſe aliquid voluntarium niſi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

¶ 3. Præterea, Si peccatum eſſet abſque aliquo actu, ſequeretur quod ex hoc ipſo, quod aliquis ceſſat ab actu debito, peccaret; ſed continuè aliquis ceſſat ab actu debito, ille ſcilicet, qui nunquam actum debitum operatur: ergo ſequeretur quod continuè peccaret: quod eſt falſum. Non ergo eſt aliquod peccatum abſque actu.

* lib. 1. cap. 18. t. 1. & lib. de vera relig. c. 14.

Sed contra eſt, quod dicitur Iacob. 4. *Scienti bonum facere & non facienti, peccatum eſt illi*: ſed *non facere* non importat aliquem actum. Ergo peccatum poteſt eſſe abſque actu.

Conclusio.

Cùm per accidens interdum & præter intentionem, ex cauſa vel occaſione circunſtantia, peccatum omiſſionis ſequi contingat: judicium autem de rebus ſecundum illud quod eſt per accidens ferri non debeat; verius dici poteſt aliquod peccatum abſque omni actu eſſe poſſe.

Respondeo dicendum, quòd quæſtio iſta principaliter movetur propter peccatum omiſſionis, de quo aliqui diverſimodè opinantur. Quidam enim dicunt, quod in omni peccato omiſſionis eſt aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, ſicut cùm aliquis vult non ire ad Eccleſiam, quando ire tenetur: Exterior autem, ſicut cum aliquis illa hora qua ad Eccleſiam ire tenetur, vel etiam antè occupat ſe talibus, quibus ab eundo ad Eccleſiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid, cum quo aliud ſimul eſſe non poteſt; ex conſequenti vult illo carere: niſi fortè non perpendat, quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur, in quo caſu poſſet per negligentiam culpabilis judicari. Alii vero dicunt, quod in peccato omiſſionis non requiritur aliquis actus: ipſum enim *non facere, quod quis facere tenetur*, peccatum eſt.

¶ Utraq; autem opinio ſecundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omiſſionis illud ſolum, quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic quandoque omiſſionis peccatum eſt cum actu interiori: ut cùm aliquis vult non ire ad Eccleſiam, quandoque vero abſque omni actu vel interiori vel exteriori; ſicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Eccleſiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad Eccleſiam. Si vero in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ vel occaſiones omittendi, ſic neceſſe eſt in peccato omiſſionis aliquem actum eſſe. non enim eſt peccatum omiſſionis, niſi cum aliquis prætermittit quod poteſt facere & non facere: quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod poteſt facere & non facere, non eſt niſi ex aliqua cauſa vel occaſione conjuncta vel præcedente, & ſi quidem cauſa illa non ſit in poteſtate hominis, omiſſio non habet rationem peccati, ſicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Eccleſiam ire. Si vero cauſa vel occaſio omittendi ſubjaceat voluntati; omiſſio habet rationem peccati, & tunc ſemper oportet quod iſta cauſa inquantum eſt voluntaria, habet aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipſam omiſſionem; puta cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam, vitans laborem: & tunc talis actus per ſe pertinet ad omiſſionem: voluntas enim cujuſcunq; peccati per ſe pertinet ad peccatum illud, eo quod *voluntarium* eſt de ratione peccati. Quandoq; autem actus voluntatis, directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: ſive illud in quod fertur voluntas, ſit conjunctum omiſſioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad Eccleſiam deberet ire; ſive etiam ſit præcedens; puta cum aliquis vult diu vigilare de ſero, ex quo ſequitur quod non vadat hora matutinali ad Eccleſiam: & tunc actus iſte interior, vel exterior per accidens ſe habet ad omiſſionem, quia omiſſio ſequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens eſſe, quod eſt præter intentionem, ut patet in 2. Phyſicor. Unde manifeſtum eſt, quod tunc peccatum omiſſionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem; qui tamen per accidens ſe habet ad peccatum omiſſionis; judicium autem de rebus dandum eſt ſecundum illud quod eſt per ſe, & non ſecundum illud, quod eſt per accidens. Unde verius dici poteſt, quod aliquod peccatum poſſit eſſe abſque omni actu: alioquin etiam ad eſſentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus & occaſiones circunſtantes.

Ad primum ergo dicendum, quòd plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus*, ut Dionyſ. dicit * 4. cap. de div. nom. Et ideo peccatum poteſt contingere, ſive aliquis faciat quod non debet, ſive non faciat quod debet: ſed meritum non poteſt eſſe niſi aliquis faciat voluntariè quod debet, & ideo meritum non poteſt eſſe ſine actu, ſed peccatum poteſt eſſe ſine actu.

* cap. 4. de div. nom. in parte 4. a med.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur *voluntarium* non ſolum quia cadit ſuper ipſum actus voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt ut fiat, vel non fiat ut dicitur in 3. * Ethic. unde etiam ipſum *non velle* poteſt dici voluntarium, inquantum in poteſtate hominis eſt velle & non velle.

* lib. 3. Eth. c. 5. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum omiſſionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat ſemper, ſed non *ad ſemper*: & ideo ſolum pro tempore illo aliquis ceſſando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

Articulus VI.

Vtrum convenienter diffiniatur peccatum, eſſe dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam.

Inf. q. 5. a. 1. ad 2. & 2. diſ. 35. ar. 1. co. & ad 3 & mal. q 2 ar. 1. c. & ad 2.

AD sextum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diffiniatur peccatum cum dicitur: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* (lib. 22. contra. Fauſtum cap. 27.) *Dictum* enim vel *factum* vel *concupitum* importat aliquem actum: ſed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum * eſt (art. 5.) Ergo hæc diffinitivo non includit omne peccatum.

* ar. pr. a.

¶ 2. Præterea, Aug. † dicit in lib. de duabus animabus (cap. 11.) *Peccatum eſt voluntas retinendi vel conſequendi quod juſtitia vetat*: ſed *voluntas* ſub concupiſcentia comprehenditur ſecundum quod *concupiſcentia* largo modo ſumitur pro omni appetitu: ergo ſuffeciſſet dicere, *peccatum eſt concupitum contra legem æternam*, nec oportuit addere, *dictum vel factum*.

† lib. de duabus animabus c. 11. in princ. tom. 6. & 1. retract. cap. 15. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Peccatum propriè conſiſtere videtur in averſione à fine, nam *bonum* & *malum* principaliter conſiderantur ſecundum finem, ut ex ſupradictis * patet Unde & Aug. † in 1. de lib. arb. (cap. 16.) per comparationem ad finem definit peccatum dicens, quod *peccare nihil eſt aliud quam neglectis rebus æternis temporalia ſectari.* Et in * lib. 83. q. (qu. 30.) dicit, quod omnis humana perverſitas eſt uti fruendis & frui utendis. Sed in præmiſſa diffinitione nulla ſit mentio de averſione à debito fine. Ergo inſufficienter diffinitur peccatum.

* q. 1. a. 1. & q. 18. a. 4. & 6. & q. 10. a 1. & 2.
† lib. 1. de liber. arb c. 16. & alib. a ca. med. tom 1.
* lib. 83. qu. q. 30. parum à princ. t. 4.

¶ 4. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid eſſe prohibitum, quia legi contrariatur: ſed non omnia peccata ſunt mala, quia prohibita, ſed quædam ſunt prohibita quia mala, Non ergo in communi diffinitione peccati debuit poni, quod ſit contra legem Dei.

¶ 5. Præterea, peccatum ſignificat malum hominis actum, ut ex dictis † patet: ſed *malum hominis eſt contra rationem eſſe*, ut Dio. dicit 4. c. de div. nom. Ergo potius debuit dici, quod peccatum ſit contra rationem, quàm quòd peccatum ſit contra legem æternam.

† Art. 1. hujus q.

In contrarium ſufficit auctoritas Auguſt. (ut ſup.) *

* lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. in princip. tom. 6.

Conclusio.

Cùm peccatum nihil aliud ſit quàm actus humanus malus, rectè à B. Auguſtino definitur, eſſe dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex dictis patet (part. 1.) † peccatum nihil aliud eſt quam actus humanus malus: quod autē aliquis actus ſit humanus, habet ex hoc quod eſt voluntarius, ſicut ex ſupradictis * patet (q. 1. art. 1.) ſive ſit voluntarius quaſi à voluntate elicitus, ut ipſum *velle* vel *eligere*: ſive quaſi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autē actus humanus quod ſit malus, ex eo quod caret debita commenſuratione: omnis autē commenſuratio cujuſcunq; rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi divertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex Una propinqua & homogenea, ſcilicet ipſa humana ratio. Alio verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei. Et ideo Aug. † in diffinitione peccati poſuit duo: unum quod pertinet ad ſubſtantiam actus humani, quod eſt *quaſi materiale* in peccato; cum dixit, *dictum vel factum vel concupitum*: aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod eſt *quaſi formale* in peccato cum dixit, *Contra legem æternam.*

† Art. 1. hujus q.
* q. 1. a. 1.
† loco in arg. Sed contra citato.

Ad primum ergo dicendū, quòd affirmatio & negatio reducūtur ad idē genus: ſicut in divinis *genitū & ingenitū* ad relationem, ut Aug. * dicit in 5. de Trinit. (c. 5. ac de inceps) & ideo pro eodē eſt accipiendum, *Dictum & non dictum, factum & non factum.*

* lib 5. de Trin. c. 5. 6. 7. & 8. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd prima cauſa peccati eſt in volun-

luntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolis invenitur peccatum; & ideo Aug. quandoque per ſolam voluntatem definit peccatum; ſed quia etiam ipſi exteriores actus pertinent ad ſubſtantiam peccati, cùm ſint ſecundum ſe mali, ut dictum eſt * neceſſe fuit, quòd in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

* In cor. & q. 18. & 20.

AD TERTIUM dicendum, quòd lex æterna primò, & principaliter ordinat hominem ad finem, conſequenter autem facit hominem bene ſe habere circa ea, quæ ſunt ad finem: & ideo in hoc quod dicit *contra legem æternam*, tangit averſionem à fine, & omnes alias inordinationes.

AD QUARTUM dicendum, quòd cùm dicitur, quòd *non omne peccatum ideo eſt malum quia eſt prohibitum*: intelligitur de prohibitione facta per jus poſitivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, ſecundariò verò in naturali judicatorio rationis humanæ; tunc *omne peccatum eſt malum, quia prohibitum*: ex hoc enim ipſo quod eſt inordinatum, juri naturali repugnat.

AD QUINTUM dicendum, quòd à Theologis conſideratur peccatum præcipuè ſecundum quod eſt offenſio contra Deum, à Philoſopho autem morali, ſecundum quod contrariatur rationi: & ideo Aug. * convenientius diffinit peccatum ex hoc, quod eſt *contra legem æternam*, quàm ex hoc quod eſt *contra rationem*, præcipuè cùm per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem, ſicut in his quæ ſunt fidei.

* lib. 1. de liber. arb. c. 6. tom. 1.

QUÆSTIO LXXII.

De peccatorum diſtinctione, in novem articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diſtinctione peccatorum, vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem.

¶ Primò, utrum peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta.
¶ Secundò, de diſtinctione peccatorum ſpiritualium, & carnalium.
¶ Tertiò, utrum ſecundum cauſas.
¶ Quartò, utrum ſecundum eos in quos peccatur.
¶ Quintò, utrum ſecundum diverſitatem reatus.
¶ Sextò, utrum ſecundum omiſſionem & commiſſionem.
¶ Septimò, utrum ſecundum diverſum proceſſum peccati.
¶ Octavo utrum ſecundum abundantiam & defectum.
¶ Nonò, utrum ſecundum diverſas circumſtantias.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata differant ſpecie ſecundum objecta.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccata non differant ſpecie ſecundum objecta. Actus enim humani præcipuè dicuntur *boni* vel *mali* per comparationem ad finem, ut ſuprà oſtenſum * eſt (qu. 18.) Cùm igitur peccatum nihil aliud ſit quam actus hominis malus, ſicut dictum † eſt (qu. 71. art. 6.) videtur quod ſecundum fines peccata debeant diſtingui ſpecie magis, quam ſecundum objecta.

¶ 2. Præterea, Malum cùm ſit privatio diſtinguitur ſpecie ſecundum diverſas ſpecies oppoſitorum. Sed peccatum eſt quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum oppoſita, quàm ſecundum objecta.

¶ 3. Præterea, Si peccata ſpecie differant ſecundum objecta, impoſſibile eſſet idem peccatum ſpecie circa diverſa objecta inveniri: ſed inveniuntur aliqua hujuſmodi peccata: nam ſuperbia eſt in rebus ſpiritualibus, & in corporalibus, ut Gregor. dicit in lib. 34. * Moral. Avaritia etiam eſt circa diverſa genera rerum. Ergo peccata non diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta.

SED CONTRA eſt, quòd peccatum eſt *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: ſed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* diſtinguuntur ſpecie ſecundum diverſa objecta: quia *actus per objecta diſtinguuntur*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 18. & 54. & 2.) Ergo etiam peccata ſecundum objecta ſpecie diſtinguuntur.

CONCLUSIO.

Quoniam actus humani voluntarij ſecundùm quos attenditur ſpecifica peccatorum diſtinctio, ſpecie per objecta diſtinguuntur, etiam peccata ſpecie per objecta diſtingui neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (qu. 71. art. 6.) ad rationem peccati duo concurrunt, ſcilicet actus voluntarius, & inordinatio ejus: quæ eſt per receſſum à lege Dei. Horum autem duorum unum per ſe comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia: aliud autem, ſcilicet inordinatio actus per accidens ſe habet ad intentionem peccantis: *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom. † Manifeſtum eſt autem quod unumquodque conſequitur ſpeciem ſecundum illud quod eſt per ſe, non autem ſecundum id quod eſt per accidens; quia ea quæ ſunt per accidens, ſunt extra rationem ſpeciei. Et ideo peccata ſpecie diſtinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis, quàm ex parte inordinationis in peccato exiſtentis: actus autem voluntarij diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta ut in ſuperioribus oſtenſum eſt *. (qu. 18. art. 2.) Unde ſequitur quod peccata propriè diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd finis principaliter habet rationem boni. Et ideo comparatur ad actum voluntatis qui eſt primordialis in omni peccato, ſicut objectum. Unde in idem redit, quod peccata differant ſecundum objecta, vel ſecundum fines.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccatum non eſt pura privatio, ſed eſt actus debito ordine privatus: & ideo peccata magis diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta actuum, quam ſecundum oppoſita: quamvis etiam ſi diſtinguantur ſecundum oppoſitas virtutes, in idem rediret: virtutes enim diſtinguuntur ſpecie ſecundum objecta, ut ſuprà dictum * eſt.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil prohibet in diverſis rebus ſpecie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, à qua peccatum ſpeciem recipit; & hoc modo ſuperbia circa diverſas res excellentiam quærit: avaritia verò abundantiam eorum quæ uſui humano accommodantur.

* qu. 60. art. 5.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus. Dicit enim Apoſtolus ad Galat. 5. *Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum ſervitus, veneficia*, &c. ex quo videtur quòd omnia peccatorum genera ſunt *opera carnis*: ſed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*: Ergo non ſunt diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

Inf. q. 73. art. 5. cor. & 2. 2. q. 118. a. 6. cor. & 1. Cor. 6. lc. 2. cor. 3. fin. & 2. Cor. 7. cor. 1.

¶ 2. Præterea, Quicunque peccat ſecundum carnem ambulat, ſecundum illud Rom. 8. *Si ſecundum carnem vixeritis, moriemini: ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel *ambulare ſecundum carnem* videtur pertinere ad rationem peccati carnalis: ergo omnia peccata ſunt carnalia. Non ergo ſunt, diſtinguenda peccata carnalia à ſpiritualibus.

¶ 3. Præterea, Superior pars animæ, quæ eſt mens vel ratio *ſpiritus* nominatur, ſecundum illud Epheſ. 4. *Renovamini ſpiritu mentis veſtræ*: ubi *ſpiritus* pro ratione ponitur; ut ibi gloſſ. dicit * ſed omne peccatum, quod ſecundum carnem committitur, à ratione derivatur per conſenſum: quia ſuperioris rationis eſt conſentire in actum peccati, ut infrà † dicetur. (qu. 74. art. 7.) Ergo eadem peccata ſunt carnalia & ſpiritualia; non ergo ſunt diſtinguenda ab invicem.

* in gloſſ. ordin. & interlin. ibid. † qu. 74. art. 7.

¶ 4. Præterea, Si aliqua peccata ſpecialiter ſunt carnalia, hoc potiſſimè intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus ſuum peccat aliquis: ſed ſicut Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 6. *Omne peccatum quodcunque fecerit homo, extra corpus eſt: qui autem fornicatur, in corpus ſuum peccat*: ergo ſola fornicatio eſſet peccatum carnale: cum tamen Apoſtolus ad Epheſ. 5. etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

SED CONTRA eſt, quod Greg. * 31. Moral. dicit (ubi ſup.) quòd *ſeptem capitalium vitiorum quinque ſunt ſpiritualia, & duo carnalia.*

* lib. 31. mor. c. 31. à med.

CONCLUSIO.

Quoniam ex objectis ſive finibus peccata ſpeciem recipiunt, convenit ut peccata illa quæ ſpirituali delectatione perficiuntur, ſpiritualia vocentur: quæ verò in delectatione carnali, carnalia.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (art. 1.) peccata recipiunt ſpeciem ex objectis: omne autem peccatum conſiſtit in appetitu alicujus commutabilis boni quod inordinatè appetitur per conſequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur, ut autem ex ſuperioribus patet (qu. 31. art. 3.) * duplex eſt delectatio: Una quidem *animalis*, quæ conſummatur in ſola apprehenſione alicujus rei ad votum habitæ; & hæc etiam poteſt dici delectatio *ſpiritualis*: ſicut cùm aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujuſmodi. Alia verò delectatio eſt *corporalis*, ſive *naturalis*, quæ in ipſo tactu corporali perficitur: quæ poteſt etiam dici delectatio *carnalis*. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, vocantur peccata ſpiritualia: illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia, ſicut gula quæ perficitur in delectatione ciborum, & luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum: unde Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 7. *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis & ſpiritus.*

* ar. præc.

* qu. 31. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut gloſſ. * ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluntate carnis perficiantur: ſed caro ſumitur ibi pro homine, qui dum ſecundum ſe vivit, ſecundum carnem vivere dicitur, ut etiam Aug. dicit † 14. de civit. Dei. (cap. 2. & 3.) Et hujus ratio eſt ex hoc quòd omnis rationis humanæ defectus ex ſenſu carnali aliquo modo initium habet.

* ex Auguſt. ſumitur loco mox dicendo. † lib. 14. cap. 2. non procul. à fi. & c. 3. à medio. tom 5.

Et per hoc etiam patet reſponſio.

AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quòd in peccatis etiam carnalibus eſt aliquis actus ſpiritualis ſcilicet actus rationis: ſed finis horum peccatorum à quo denominantur, eſt delectatio carnis.

AD QUARTUM dicendum, quod ſicut gloſſ. ibidem dicit *ſpecialiter in fornicationis peccato ſervit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipſo momento cogitare homini liceat*: delectatio autem gulæ etſi ſit carnalis, non ita abſorbet rationem. Vel poteſt dici, quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinatè maculatur: & ideo per hoc ſolum peccatum dicitur ſpecialiter homo in corpus peccare. Avaritia verò quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur; quod eſt injuſta uſurpatio uxoris alienæ: vel poteſt dici, quòd res in qua delectatur avarus, corporale quoddam eſt, & quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus: ſed ipſa delectatio non pertinet ad carnem, ſed ad ſpiritum; & ideo Greg. * dicit quod eſt *ſpirituale peccatum.*

* lib. 31. mor. c. 31.

Digitized by Google

Articulus III.

Vtrum peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum cauſas.

1. 2. pol. & 2. d. 21. qu. 1. a. 1. cor.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum cauſas. Ab eodem enim habet res ſpeciem, à quo habet *eſſe*: ſed peccata habent *eſſe* ex ſuis cauſis, ergo ab eis etiam ſpeciem ſortiuntur. Differunt ergo ſpecie ſecundum diverſitatem cauſarum.

¶ 2. Præterea, Inter alias cauſas minus videtur pertinere ad ſpeciem cauſa materialis: ſed objectum in peccato eſt ſicut cauſa materialis. cum ergo ſecundum objecta, peccata ſpecie diſtinguantur, videtur quod peccata multo magis ſecundum alias cauſas diſtinguantur ſpecie.

* Pſ. 79. tom. 8.

¶ 3. Præterea, Aug. ſuper illud Pſalm.* *Incenſa igni & ſuffoſſa* dicit quòd *omne peccatum eſt ex timore malè humiliante, vel ex amore malè inflammante*. Dicitur enim 1. Joan. 2. quòd *omne quod eſt in mundo, aut eſt concupiſcentia carnis, aut eſt concupiſcentia oculorum, aut ſuperbia vitæ*. Dicitur autem aliquid eſſe in mundo propter peccatum, ſecundum quod mundi nomine amatores mundi ſignificantur, ut Aug.* dicit ſuper Joan. (tract. 2.) Greg. etiam 13.† Moral. (*ut ſup.*) diſtinguit omnia peccata ſecundum ſeptem vitia capitalia. Omnes autem hujuſmodi diviſiones reſpiciunt cauſas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant ſpecie ſecundum diverſitatem cauſarum.

* Aug. tract. 2. in Ioann. in med. & ante tom. 9. † Greg. 10 Mor. c. 21.

Sed contra eſt, quia ſecundum hoc, omnia peccata eſſent unius ſpeciei: cum ex una cauſa cauſentur. Dicitur enim Eccleſ. 10. quòd *initium omnis peccati eſt ſuperbia*. Et 1. ad Timoth. ultimo quod *radix omnium malorum eſt cupiditas*. Manifeſtum eſt autem eſſe diverſas ſpecies peccatorum: non ergo peccata diſtinguantur ſpecie ſecundum diverſitates cauſarum.

Conclusio.

Diſtinguuntur peccata ſpecie, non ſecundum diverſas cauſas activas vel motivas, ſed ſecundum diverſos fines, quos ſibi peccantes præſtituunt, à quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.

Respondeo dicendum, quòd cùm quatuor ſint cauſarum genera, diverſimodè diverſis attribuuntur. Cauſa enim formalis & materialis reſpiciunt propriè ſubſtantiam rei: & ideo ſubſtantiæ ſecundum formam & materiam ſpecie & genere diſtinguuntur. Agens autem & finis reſpiciunt directè motum & operationem: & ideo motus & operationes ſecundum hujuſmodi cauſas ſpecie diſtinguuntur, & diverſimodè tamen. Nam principia activa naturalia ſunt determinata ſemper ad eoſdem actus: & ideo diverſæ ſpecies in actibus naturalibus attenduntur non ſolum ſecundum objecta, quæ ſunt fines vel termini, ſed etiam ſecundum principia activa: ſicut calefacere & infrigidare diſtinguuntur ſpecie ſecundum *calidum & frigidum*. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujuſmodi ſunt actus peccatorum, non ſe habent ex neceſſitate ad unum: & ideo ex uno principio activo vel motivo poſſunt diverſæ ſpecies peccatorum procedere. Sicut ex timore malè humiliante poteſt procedere quod homo furetur, & quod occidat & quod deſerat gregem ſibi commiſſum; & hæc eadem poſſunt procedere ex amore. Unde manifeſtum eſt, quod peccata non differant ſpecie ſecundum diverſas cauſas activas vel motivas, ſed ſolum ſecundum diverſitatem cauſæ finalis: quia finis eſt objectum voluntatis. Oſtenſum* eſt enim ſupra (qu. 1. art. 3. & qu. 18. art. 4. & 6.) quod actus humani habent ſpeciem ex fine.

* qu. 1. art. 3. & q. 18. a. 4. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd principia activa in actibus voluntariis, cùm non ſint determinata ad unum, non ſufficiunt ad producendum humanos actus, niſi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philoſophum in 9.* Metaph. (text. 15. ac deinceps) & ideo à fine perficitur *eſſe* & ſpecies peccati.

* lib. 9. Metaph. text. 15. & 16. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd objecta, ſecundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam*: ſed ſecundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium, & ex hoc habent quod dent ſpeciem actui. Quamvis etiam ſecundum quod ſunt materia *circa quam*, habent rationem terminorum, à quibus motus ſpecificantur, ut dicitur in 5. Phyſic. & in 10. Eth.* Sed tamen etiam termini motus dant ſpeciem motibus, inquantum habent rationem finis.

* lib. 5. Phyſic. text. 4. & 10. Eth. c. 4. tom. 3. & 5.

Ad tertium dicendum, quòd illæ diviſiones peccatorum non dantur ad diſtinguendas ſpecies peccatorum, ſed ad manifeſtandas diverſas cauſas eorum.

Articulus IV.

Vtrum peccatum convenienter diſtinguatur in peccatum in Deum, in ſeipſum, & in proximum.

1. d. 42. q. 2. a. 2. qu. 2. & Pſal. 25. cor. 2. † qu. 71. art. 6.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter peccatum diſtinguatur per peccatum, quod eſt *in Deum, in proximum, & in ſeipſum*. Illud enim quod eſt commune omni peccato, non debet poni quaſi pars in diviſione peccati: ſed commune eſt omni peccato, quod ſit contra Deum, ponitur enim in diffinitione peccati quod *ſit contra legem Dei*, ut ſuprà dictum † eſt (qu. 71. art. 6.) non ergo *peccatum in Deum* debet poni quaſi pars in diviſione peccatorum.

¶ 2. Præterea, *Omnis diviſio debet fieri per oppoſita*, ſed iſta tria genera peccatorum non ſunt oppoſita; quicunque enim peccat in proximum peccat in ſeipſum & in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur ſecundum hæc tria.

¶ 3. Præterea, *Ea quæ ſunt extrinſecus non conferunt ſpeciem*, ſed Deus & proximus ſunt extra nos. Ergo per hæc non diſtinguuntur peccata ſecundum ſpeciem: Inconvenienter igitur ſecundum hæc tria peccata dividuntur.

Sed contra eſt, quòd Iſidorus in lib. de ſummo bono diſtinguens peccata dicit, quòd *homo dicitur peccare in ſe, in Deum, & in proximum*.

Conclusio.

Cùm omnia peccata ſint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine eſſe deberet ordinem ad Deum, ad ſeipſum vel ad proximum: rectè peccata in peccatum in Deum, in ſeipſum *&* proximum *diſtinguuntur.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum * eſt (qu. 71. art. 6.) peccatum eſt actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet eſſe: Unus quidem ſecundum comparationem ad regulam rationis, prout ſcilicet omnes actiones & paſſiones noſtræ debent ſecundum regulam rationis commenſurari. Alius autem ordo eſt per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et ſiquidem homo naturaliter eſſet animal ſolitarium, hic duplex ordo ſufficeret: ſed quia homo eſt naturaliter animal politicum & ſociale, ut probatur in 1.* Politic. (cap. 2.) ideo neceſſe eſt, quòd ſit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet ſecundum, & excedit ipſum: quæcumque enim continentur ſub ordine rationis, continentur ſub ordine ipſius Dei: ſed quædam continentur ſub ordine ipſius Dei, quæ excedunt rationem humanam, ſicut ea quæ ſunt fidei, & quæ debentur ſoli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur *in Deum peccare*, ſicut hæreticus & ſacrilegus & blaſphemus. Similiter etiam ſecundus ordo includit tertium, & excludit ipſum, quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi ſecundum regulam rationis: ſed in quibuſdam dirigimur ſecundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum, & quando in his peccatur, dicitur homo *peccare in ſeipſum*, ſicut patet de guloſo, luxurioſo & prodigo: quando verò peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur *peccare in proximum*, ſicut patet de fure & homicida. Sunt autem diverſa, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad ſeipſum. Unde hæc diſtinctio peccatorum propriè eſt ſecundum diverſas peccatorum ſpecies; nam & virtutes quibus peccata opponuntur ſecundum hanc differentiam, ſpecie diſtinguuntur. Manifeſtum eſt enim ex dictis (qu. 62.)* quod virtutibus Theologicis homo ordinatur ad Deum: temperantia verò & fortitudine ad ſeipſum; juſtitia autem ad proximum.

* ut ſ. — * lib. 1. Pol. c. 1. tom. 5. — * ut qu. 62.

Ad primum ergo dicendum, quòd *peccatum in Deum*, ſecundum quod ordo qui eſt ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune eſt omni peccato: ſed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, ſic *peccatum in Deum* eſt ſpeciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua, quorum unum includit alterum, ab invicem diſtinguuntur, intelligitur fieri diſtinctio non ſecundum illud quod unum continetur in altero, ſed ſecundum illud quod unum excedit alterum, ſicut patet in diviſione numerorum & figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum, ſecundum quod continetur in eo, ſed ſecundum quod exceditur ab eo. Et ſimiliter eſt dicendum de ternario & quaternario.

Ad tertium dicendum, quòd Deus & proximus, quamvis ſint exteriora reſpectu ipſius peccantis: non tamen ſunt extranea reſpectu actus peccati, ſed comparantur ad ipſum ſicut propria objecta ipſius.

Articulus V.

Vtrum diviſio peccatorum, quæ eſt ſecundum reatum diverſificet ſpeciem.

Inf. q. 88. art. 1 & 2. & 2. d. 42. q. 1. a. 3. & 4. & 16. q. 1. art. 1 & 2. & 7. & 9. & Joan. 5. & 147.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd diviſio peccatorum, quæ eſt ſecundum reatum, diverſificet ſpeciem, puta cum dividitur ſecundum *veniale & mortale*. Ea enim quæ in infinitum differunt, non poſſunt eſſe unius ſpeciei, nec etiam unius generis: ſed veniale & mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur pœna temporalis: mortali pœna æterna, menſura autem pœnæ reſpondet quantitati culpæ, ſecundum illud Deut. 25. *Pro menſura delicti erit & plagarum modus*. Ergo veniale & mortale non ſunt unius generis, nec dicendum quòd ſint unius ſpeciei.

¶ 2. Præterea, Quædam peccata ſunt mortalia ex genere, ſicut homicidium & adulterium: quædam verò ex ſuo genere ſunt peccata venialia, ſicut verbum otioſum, & riſus ſuperfluus. Ergo peccatum veniale & mortale ſpecie differunt.

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habet actus virtuoſus ad præmium, ita ſe habet peccatum ad pœnam: ſed præmium eſt finis virtuoſi actus: ergo & pœna eſt finis peccati. Sed peccata diſtinguuntur ſpecie ſecundum fines, ut dictum * eſt (art. 1. ad. 1.) Ergo etiam diſtinguuntur ſpecie ſecundum reatum pœnæ.

* Art 1. ad 1.

Sed contra, Ea quæ conſtituunt ſpeciem, ſunt priora: ſicut differentiæ ſpecificæ: ſed pœna ſequitur culpam, ſicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt ſpecie ſecundum reatum pœnæ.

Conclusio.

Cùm in peccatis, reatus per accidens ſit ex parte ipſius peccantis: non poteſt differentia venialis & mortalis peccati, vel alia quæcumque penes reatum ſumpta, peccatorum ſpecies diſtinguere.

Respondeo dicendum, quòd eorum quæ ſpecie differunt duplex differentia invenitur. Una quidem, quæ conſtituit diverſitatem

ſitatem

Digitized by Google

ſitatem ſpecierum; & talis differentia nunquam invenitur niſi in ſpeciebus diverſis: ſicut *rationale & irrationale*, *animatum & inanimatum*. Alia autem differentia eſt conſequens diverſitatem ſpeciei, & talis differentia etſi in aliquibus conſequatur diverſitatem ſpeciei, in aliis tamen poteſt inveniri in eadem ſpecie, ſicut *album & nigrum* conſequuntur diverſitatem ſpeciei corvi & cygni: tamen invenitur hujuſmodi differentia in eadem hominis ſpecie. Dicendum eſt ergo, quòd differentia *venialis & mortalis* peccati, vel quæcunque alia differentia quæ ſumitur penes reatum, non poteſt eſſe differentia conſtituens diverſitatem ſpeciei. Nunquam enim id quod eſt per accidens conſtituit ſpeciem; id autem quod eſt præter intentionem agentis, eſt per accidens, ut patet in 2. Phyſicorum (text. 50.)* Manifeſtum eſt autem, quòd pœna eſt præter intentionem peccantis: unde per accidens ſe habet ad peccatum ex parte ipſius peccantis: Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, ſcilicet ex juſtitia judicantis, qui ſecundum diverſas conditiones peccatorum diverſas pœnas infligit: unde differentia quæ eſt ex reatu pœnæ, poteſt conſequi diverſam ſpeciem peccatorum, non autem conſtituit diverſitatem ſpeciei: differentia autem peccati *venialis & mortalis* conſequitur diverſitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim eſt inordinatio, una per ſubtractionem principij ordinis: alia, quæ etiam ſalvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ ſunt poſt principium, ſicut in corpore animalis, quandoque quidem inordinatio complexionis procedit uſque ad deſtructionem principij vitalis, & hæc eſt mors. Quandoque verò ſalvo principio vitæ fit deordinatio quædam in humoribus: & tunc eſt ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus eſt finis ultimus, qui ita ſe habet in operativis, ſicut principium indemonſtrabile in ſpeculativis, ut dicitur in 7.* Ethicor. unde quando anima deordinatur per peccatum uſque ad averſionem ab ultimo fine ſcilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc eſt peccatum mortale: quando verò fit deordinatio citra averſionem à Deo, tunc eſt peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ eſt per remotionem principij vitæ, eſt irreparabilis ſecundum naturam: inordinatio autem ægritudinis reparari poteſt, propter id quod ſalvatur principium vitæ: ſimiliter eſt in his quæ pertinent ad animam: Nam in ſpeculativis, qui errat circa principia, imperſuaſibilis eſt, qui autem errat ſalvatis principiis, per ipſa principia revocari poteſt. Et ſimiliter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum eſt ex natura peccati, habet lapſum irreparabilem: & ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus: qui verò peccat citra averſionem à Deo, ex ipſa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia ſalvatur principium; & ideo dicitur peccare venialiter, quia ſcilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

* lib. 2. text. 50. tom. 2.

* lib. 7. Ethic. c. 8. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum *mortale & veniale* differunt in infinitum ex parte averſionis: non autem ex parte converſionis, per quam reſpicit objectum, unde peccatum ſpeciem habet. Unde nihil prohibet in eadem ſpecie inveniri aliquod peccatum *mortale & veniale*, ſicut primus motus in genere adulterij eſt peccatum veniale; & verbum otioſum quod plerumque eſt veniale, poteſt etiam eſſe mortale.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quòd invenitur aliquod peccatum *mortale ex genere*, & aliquod peccatum *veniale ex genere*, ſequitur quòd talis differentia conſequatur diverſitatem peccatorum ſecundum ſpeciem, non autem quod cauſet eam. Talis autem differentia poteſt inveniri etiam in his quæ ſunt ejuſdem ſpeciei, ut dictum * eſt.

* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd præmium eſt de intentione merentis, vel virtuosè agentis: ſed pœna, non eſt de intentione peccantis, ſed magis eſt contra voluntatem ipſius, unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus VI.

1. dist. 42. q. 1. ar. 1.

Vtrum peccatum commiſſionis & omiſſionis differant ſpecie.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum *commiſſionis & omiſſionis* ſpecie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur Epheſ. 2. ubi dicitur, *Cùm eſſetis mortui delictis & peccatis*. Et exponit ibi Gloſſ.* *Delictis*, id eſt, *dimittendo quæ jubentur*: & *peccatis*, ſcilicet *agendo prohibita*. Ex quo patet, quod per *delictum* intelligitur peccatum omiſſionis: per *peccatum*, peccatum *commiſſionis*: differunt ergo ſpecie cùm ex oppoſito dividantur tanquam diverſæ ſpecies.

* Gloſſ. interlin. ibid.

¶ 2. Præterea, Peccato per ſe convenit quòd ſit contra legem Dei: ponitur enim in ejus diffinitione, ut ex ſupradictis * patet (qu. 71. art. 6.) ſed in lege Dei alia ſunt præcepta affirmativa, contra quæ eſt peccatum *omiſſionis*: & alia præcepta negativa, contra quæ eſt peccatum *commiſſionis*: Ergo peccatum *omiſſionis*, & peccatum *commiſſionis* differunt ſpecie.

* q. 71. art. 6.

¶ 3. Præterea, *Omiſſio & commiſſio* differunt, ſicut affirmatio & negatio: ſed affirmatio & negatio non poſſunt eſſe unius ſpeciei, quia negatio non habet ſpeciem: *non entis enim non ſunt ſpecies, neque differentiæ*, ut Philoſoph.* dicit (4. Phiſic. text. 67.) Ergo *omiſſio & commiſſio* non poſſunt eſſe unius ſpeciei.

* lib. 4. Phiſic. text. 67. tom. 2.

Sed contra, In eadem ſpecie peccati invenitur *omiſſio & commiſſio*: avarus enim & aliena rapit, quod eſt peccatum *commiſſionis*: & ſua non dat, quibus dare debet, quod eſt peccatum *omiſſionis*: Ergo *omiſſio & commiſſio* non differunt ſpecie.

Conclusio.

Quoniam commiſſionis & omiſſionis peccata, ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eundem ordinantur (avarus enim & rapit & non dat quæ dare debet quo pecuniam accumulet) conſtat illa, ſi objecta, unde & propria & formalis peccatorum diſtinctio ſumenda eſt, ſpectentur, non differre ſpecie: differunt autem largius de ſpecie loquendo materialiter.

Respondeo dicendum, quòd in peccatis invenitur duplex differentia: una *materialis*, & alia *formalis*. Materialis quidem attenditur ſecundum naturalem ſpeciem actuum peccati: formalis autem ſecundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam eſt objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter ſpecie differentes, qui tamen formaliter ſunt in eadem ſpecie peccati; quia ad idem ordinantur, ſicut ad eandem ſpeciem homicidij pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio, quamvis actus ſint ſpecie differentes ſecundum ſpeciem naturæ. Sic ergo ſi loquamur de ſpecie peccati *omiſſionis & commiſſionis* materialiter differunt ſpecie: largè tamen loquendo de ſpecie, ſecundum quod negatio vel privatio ſpeciem habere poteſt. Si autem loquamur de ſpecie peccati *omiſſionis & commiſſionis* formaliter, ſic non differunt ſpecie: quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam & rapit, & non dat ea, quæ debet; & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & jejunia debita prætermittit: & idem videre eſt in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur ſuper aliqua affirmatione, quæ eſt quodammodo cauſa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejuſdem rationis eſt, quod ignis calefaciat, & quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diviſio, quæ eſt per *commiſſionem & omiſſionem*, non eſt ſecundum diverſas ſpecies formales, ſed materiales tantum, ut dictum * eſt.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd neceſſarium fuit in lege Dei proponi diverſa præcepta affirmativa & negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem; prius quidem abſtinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, & poſt modum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et ſic præcepta affirmativa & negativa non pertinent ad diverſas virtutes, ſed ad diverſos gradus virtutis, & per conſequens non oportet, quod contrarientur diverſis peccatis ſecundum ſpeciem. Peccatum etiam non habet ſpeciem ex parte averſionis: quia ſecundum hoc eſt negatio vel privatio: ſed ex parte converſionis, ſecundum quod eſt actus quidam. Unde ſecundum diverſa præcepta legis non diverſificantur peccata ſecundum ſpeciem.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de materiali diverſitate ſpeciei. Sciendum eſt tamen quod negatio, etſi propriè non ſit in ſpecie, conſtituitur tamen in ſpecie per reductionem ad aliquam affirmationem quam ſequitur.

Articulus VII.

Vtrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis: oris & operis.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dividatur peccatum in *peccatum cordis, oris, & operis*. Aug. enim in 12.* de Trinit. (cap. 12.) ponit tres gradus peccati, quorum primus eſt, *cum carnalis ſenſus illecebram quandam ingerit*, quod eſt peccatum cogitationis. Secundus gradus eſt, *quando ſola cogitationis delectatione aliquis contentus eſt*. Tertius gradus eſt, *quando faciendum diſcernitur per conſenſum*. Sed tria hæc pertinent ad peccatum *cordis*: Ergo inconvenienter *peccatum cordis* ponitur quaſi unum genus peccati.

Infr. qu. 107. a. 5. & 6. co. & 2. 2. prol. & 2. d. 42. q. 2. ar. 2. q. 1.

* lib. 12. de Trin. cap. 12. circ. med. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Greg. † in 4. moral. poſuit quatuor gradus peccati, quorum primus eſt *culpa latens in corde*: ſecundus, *cum exterius publicatur*: tertius eſt, *cum conſuetudine roboratur*: quartus eſt, *cùm uſque ad præſumptionem divinæ miſericordiæ, vel ad deſperationem homo procedit*: ubi non diſtinguitur peccatum operis à peccato oris: & adduntur duo alij peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima diviſio.

† lib. 4. mor. c. 27. a med.

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe peccatum in ore, vel in opere, niſi fiat priùs in corde; ergo iſta, peccata ſpecie non differunt: non ergo debent contra ſe invicem dividi.

Sed contra eſt, quòd Hier.* dicit ſuper Ezech. *tria ſunt generalia delicta quibus humanum ſubjacet genus: aut enim cogitatione, aut ſermone, aut opere peccamus.*

* In illud Ezech. 43. Cùm compleveris expiationem tom. 5.

Conclusio.

Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, & operis, non ſicut in diverſas ſpecies completas: nam conſummatio peccati eſt in opere, ſed ſecundum diverſos gradus ejuſdem peccati ſecundum ſpeciem.

Respondeo dicendum, quòd aliqua inveniuntur differre ſpecie dupliciter. Uno modo ex eo quod utrumque habet ſpeciē completam: ſicut equus & bos differūt ſpecie. Alio modo prout ſecundum diverſos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diverſæ ſpecies: ſicut ædificatio eſt completa generatio domus; collocatio autem fundamenti & erectio parietis, ſunt ſpecies incōpletæ, ut patet per Philoſ.* in 10. Ethic. (cap. 5. vel 3.) & idem etiam poteſt dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, ſcilicet *peccatum oris, cordis, & operis*, non ſicut per diverſas ſpecies completas: nam conſummatio peccati eſt in opere: unde *peccatum operis* habet ſpeciem completam. Sed prima inchoatio ejus eſt quaſi fundatio in corde. Secundus autem gradus ejus eſt in ore, ſecundum quod

* lib. 10. Eth. c. 4. tom. 5.

Digitized by Google

homo prorumpit facile ad manifeſtandum conceptum cordis. Tertius autem gradus jam eſt in conſummatione operis. Et ſic hæc tria differunt ſecundum diverſos gradus peccati, patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati ſpeciem cùm ab eodem motivo procedant: iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde, ſecundo, in verba contumelioſa prorumpit: tertiò verò procedit uſque ad facta injurioſa: & idem patet in luxuria & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, & ſecundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus diſtinguitur, ſcilicet *cogitationis, delectationis & conſenſus.*

Ad secundum dicendum, quòd peccatum *oris* & *operis* conveniunt in manifeſtatione, & propter hoc ea Greg. * ſub uno computat, Hier. † autem diſtinguit ea, quia in peccato *oris* eſt manifeſtatio tantum, & principaliter intenta; in peccato verò *operis* eſt principaliter expletio interioris conceptus cordis, ſed manifeſtatio eſt ex conſequenti: conſuetudo verò & deſperatio ſunt gradus conſequentes per ſpeciem perfectam peccati, ſicut adoleſcentia & juventus, poſt perfectam hominis generationem.

** loco in argum. † loco in arg. Sed contra citato.*

Ad tertium dicendum, quòd peccatum *cordis* & *oris* non diſtinguuntur à peccato *operis*, quando ſimul cum eo conjunguntur, ſed prout quodlibet horum per ſe invenitur, ſicut etiam pars motus non diſtinguitur à toto motu, quando motus eſt continuus: ſed ſolum quando motus ſiſtit in medio.

Articulus VIII.

Utrum ſuperabundantia & defectus diverſificent ſpecies peccatorum.

Mal. q. 2. a. 6. co. & q. 14. a. 3.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd ſuperabundantia & defectus non diverſificent ſpecies peccatorum. Superabundantia enim & defectus differunt ſecundum *magis & minus:* ſed *magis & minus* non diverſificant ſpeciem: ergo ſuperabundantia & defectus non diverſificant ſpeciem peccatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut peccatum in agibilibus eſt ex hoc quòd receditur à rectitudine rationis, ita falſitas in ſpeculativis eſt ex hoc quod receditur à veritate rei: ſed non diverſificatur ſpecies falſitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus eſſe quam ſit in re. Ergo etiam non diverſificantur ſpecies peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

¶ 3. Præterea, *Ex duabus ſpeciebus non conſtituitur una ſpecies,* ut Porphyrius * dicit; ſed ſuperabundantia & defectus uniuntur in uno peccato: ſunt enim ſimul quidam illiberales & prodigi, quorum duorum illiberalitas eſt peccatum ſecundum defectum, prodigalitas autem ſecundum ſuperabundantiam. Ergo ſuperabundantia & effectus non diverſificant ſpeciem peccatorum.

** A. iſt. 1. Metaph. text 18.*

Sed contra, *Contraria differunt ſecundum ſpeciem: nam contrarietas eſt differentia ſecundum formam,* ut dicitur in 10. * Metaph. [text. 13. & 14.] ſed vitia quæ differunt ſecundum ſuperabundantiam & defectum, ſunt contraria, ſicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt ſecundum ſpeciem.

** lib. 10. Metaph. text. 13. & 14. tom. 3.*

Concluſio.

Peccata ſecundum ſuperabundantiam & defectum ſunt non ſolum à ſe invicem ſecundum ſpeciem diverſa, verum etiam contraria: cùm ex diverſis, iiſque contrariis objectis motivis cauſentur, à quibus ſpecificantur actus peccati.

Respondeo dicendum, quòd cùm in peccato ſint duo, ſcilicet ipſe actus, & inordinatio ejus prout receditur ab ordine rationis & legis divinæ, ſpecies peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ eſt præter intentionẽ peccantis, ut ſuprà * dictum eſt [art. 1.] ſed magis ex parte ipſius actus ſecundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicunque occurrit diverſum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi eſt diverſa ſpecies peccati. Manifeſtum eſt autem quod non eſt idem motivum ad peccandum in peccatis quæ ſunt ſecundum ſuperabundantiam, & in peccatis quæ ſunt ſecundum defectum; quinimò ſunt contraria motiva: ſicut motivum in peccato intemperantiæ eſt amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato inſenſibilitatis eſt odium earum. Unde hujuſmodi peccata non ſolum differunt ſpecie, ſed etiam ſunt ſibi invicem contraria.

** Art. 1. hujus q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *magis & minus,* etſi non ſint cauſa diverſitatis ſpeciei conſequuntur tamen quandoque ſpecies differentes, prout veniunt ex diverſis formis: ſicut ſi dicatur, quod ignis eſt levior aëre. Unde Philoſ. dicit in 8. Ethic, * quòd *qui poſuerunt non eſſe diverſas ſpecies amicitiarum propter hoc quòd dicuntur ſecundum* magis & minus. *non ſufficienti crediderunt ſigno,* & hoc modo *ſuperexcedere rationem,* & *deficere ab ea* pertinent ad diverſa peccata ſecundum ſpeciem, inquantum conſequuntur diverſa motiva.

** lib. 8. Eth. c. 1. in fin. tom. 5.*

Ad secundum dicendum, quòd intentio peccantis non eſt ut recedat à ratione: & ideo non efficitur ejuſdem rationis peccatum *ſuperabundantiæ & defectus* propter receſſum ab eadem rationis rectitudine, ſed quandoque ille qui dicit falſum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat plus vel minus: ſi tamen recedere à veritate non ſit præter intentionem: tunc manifeſtum eſt quod ex diverſis cauſis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus: & ſecundum hoc diverſa eſt ratio falſitatis, ſicut patet de jactatore, qui ſuperexcedit dicendo falſum quærens gloriam, & de deceptore, qui diminuit evadens debiti ſolutionem. Unde & quædam falſæ opiniones ſunt ſibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quòd prodigus & illiberalis poteſt eſſe aliquis ſecundum diverſa, ut ſcilicet ſit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet: nihil autem prohibet contraria ineſſe eidem ſecundum diverſa.

Articulus IX.

Utrum peccata diverſificentur ſpecie ſecundum diverſas circunſtantias.

2. 2. q. 53. a. 2. ad 1. & q. 92. a. 2. co. & q. 148. a. 4. ad 1. 3. & 3. & 4. d. 16. a. 3. & mal. q. 2. art. 6. & q. 14. art. 3.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd vitia & peccata diverſificentur ſpecie ſecundum diverſas circunſtantias: quia ut dicit Dionyſ. 4. c. de div. nom. * *malum contingit ex ſingularibus defectibus:* ſingulares autem defectus ſunt corruptiones ſingularium circunſtantiarum: ergo ex ſingulis circunſtantiis corruptis ſingulæ ſpecies peccatorum conſequuntur.

** cap. 4. in par. 4. poſt med. illius.*

¶ 2. Præterea, Peccata ſunt quidam actus humani: ſed actus humani interdum accipiunt ſpeciem à circunſtantiis, ut ſupra habitum † eſt (q. 18. art. 10.) Ergo peccata differunt ſpecie, ſecundum quod diverſæ circonſtantiæ corrumpuntur.

† qu. 18. art. 10.

¶ 3. Præterea, Diverſæ ſpecies gulæ aſſignantur ſecundum particulas, quæ in hoc verſiculo continentur: *Præproperè, lautè, nimis, ardenter, ſtudioſè:* hæc autem pertinent ad diverſas circunſtantias: nam *præproperè* eſt antequam oportet: *nimis* plus quam oportet, & idem patet in aliis: Ergo ſpecies peccati diverſificantur contra diverſas circunſtantias.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. dicit in 3. & 4. Ethic. * quod *ſingula vitia peccant agendo pluſquam oportet, & quando non oportet. & ſimiliter ſecundum omnes alias circunſtantias.* Non ergo ſecundum hoc diverſificantur peccatorum ſpecies.

** lib. 3. Eth. c. 7. & lib. 4. cap. 1. tom. 5.*

Concluſio.

Peccati circunſtantiæ non diſtinguunt peccata, ſecundum ſpeciem, niſi ex diverſis motivis proveniant.

** art. præc.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum † eſt (art. 8.) ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi eſt alia peccati ſpecies, quia motivum ad peccandum eſt finis & objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diverſarum circunſtantiarum eſt idem motivum, ſicut illiberalis ab eodem motivo habet, quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & ſimiliter de aliis circunſtantiis: hoc enim, facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diverſarum circunſtantiarum corruptiones non diverſificant ſpecies peccatorum, ſed pertinent ad unam & eandem peccati ſpeciem, Quandoque verò contingit quòd corruptiones diverſarum circunſtantiarum proveniunt à diverſis motivis: puta quòd aliquis præproperè comedat poteſt provenire ex hoc quod homo non poteſt ferre dilationem cibi propter facilem conſumptionem humiditatis: quòd vero appetat immoderatum cibum poteſt contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum: quod autem aliquis appetat cibos delicioſos, contingit propter appetitum delectationis, quæ eſt in cibo. Unde in talibus diverſarum circunſtantiarum corruptiones inducũt diverſas peccati ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum inquantum hujuſmodi, privatio eſt; & ideo diverſificatur ſpecie ſecundum ea quæ privantur, ſicut & cæteræ privationes: ſed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis vel averſionis, ut ſupra dictum eſt (art. 1.) * ſed ex converſione ad objectum actus.

** Art. 1. hujus q.*

Ad secundum dicendum, quòd circunſtantia nunquam trãsfert actum in aliam ſpeciem, niſi quando eſt aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quòd in diverſis ſpeciebus gulæ diverſa ſunt motiva, ſicut dictum eſt. *

** In hoc art.*

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur decem:

¶ Primò, utrum omnia peccata & vitia ſint connexa.
¶ Secundò, utrum omnia ſint paria.
¶ Tertiò, utrum gravitas peccatorũ attendatur ſecundũ objecta.
¶ Quartò, utrum ſecundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.
¶ Quintò, utrũ peccata carnalia ſint graviora, quàm ſpiritualia.
¶ Sextò, utrum ſecundum cauſas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.
¶ Septimò, utrum ſecundum circunſtantias.
¶ Octavò, utrum ſecundum quantitatem nocumenti.
¶ Nonò, utrum ſecundum conditionem perſonæ in quam peccatur.
¶ Decimò, utrum propter magnitudinem perſonæ peccantis aggravetur peccatum.

Articulus Primus.

Utrum omnia peccata ſint connexa.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata ſint connexa. Dicitur enim Jacobi 2. *quicunque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus:* ſed idem eſt, eſſe reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia ſicut Ambroſ.* dicit (lib. de Parad. cap. 8.) *peccatum eſt trangreſſio legis divinæ, & cæleſtium inobedientia mandatorum:* Ergo quicunque peccat in uno peccato, ſubjicitur omnibus peccatis.

¶ 2. Præterea, Quodlibet peccatum excludit virtutem ſibi oppoſitã ſed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex † ſupradictis:

** lib. de parad. c. 8. ante medium tom. 4. † q. 65. art. 1.*

prædictis (qu. 6. art. 51.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus : ſed qui caret virtute, habet vitium ſibi oppoſitum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

¶ 3. Præterea, Virtutes omnes ſunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut ſuprà habitum eſt (qu. 65. art. 1. & 2.) * ſed ſicut virtutes conveniunt in uno principio, ita & peccata ; quia ſicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, eſt principium & radix omnium virtutum ; ita amor ſui, qui facit civitatem Babylonis, eſt radix omnium peccatorum ut patet per Aug. † 14. de Civit. Ergo etiam omnia vitia & peccata ſunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

q. 65. a. 1. & 2. *† lib. 14. c. 28. & alibi.*

Sed contra, Quædam vitia ſunt ſibi invicem contraria, ut patet per Philoſophum in 2. * Ethic. (cap. 8. vel 12.) Sed impoſſibile eſt contraria ſimul ineſſe eidem (ſicut dicitur 4. Metaph. text. 26.) Ergo impoſſibile eſt omnia peccata & vitia ſibi eſſe invicem connexa.

** l. 2. Eth. c. ult. tom. 5.*

Concluſio.

Quum vitia quædam ſeu peccata ſibi invicem ſint contraria, quæ ſimul eidem ineſſe non poſſunt : fieri non poteſt ut omnia peccata ſint connexa.

Respondeo dicendum, quòd aliter ſe habet intentio agentis ſecundum virtutem ad ſequendum rationem, aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuſlibet enim agentis ſecundum virtutem intentio eſt, ut ipſius rationis regulam ſequatur : & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit : & propter hoc omnes virtutes habent connexionem adinvicem in ratione recta agibilium, quæ eſt prudentia, ſicut † ſupra dictum eſt. (qu. 65. art. 1.) Sed intentio peccantis non eſt ad hoc, quod recedat ab eo quod eſt ſecundum rationem, ſed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo ſpeciem ſortitur. Hujuſmodi autem bona in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, ſunt diverſa, nullam connexionem habentia adinvicem ; imò etiam interdum ſunt contraria. Cùm igitur vitia & peccata ſpeciem habeant ſecundum illud ad quod convertuntur ; manifeſtum eſt quod ſecundum illud, quod perficit ſpecies peccatorum, nullam connexionem habent peccata adinvicem : non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem : ſicut accidit in virtutibus quæ ſunt connexæ ; ſed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

† q. 65. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur de peccato non ex parte converſionis, ſecundum quod peccata diſtinguuntur, ſicut † dictum eſt : ſed loquitur de eis ex parte averſionis, inquantum ſcilicet homo peccando recedit à legis mandato : omnia autem legis mandata ſunt ab uno & eodem, ut ipſe ibidem dicit : & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno factus eſt omnium reus*, quia ſcilicet uno peccato peccando incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

† q. 72. a. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut † ſupra dictum eſt (qu. 71. art. 4.) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus oppoſita : nam peccatum veniale virtutem non tollit : peccatum autem mortale tollit virtutem infuſam inquantum avertit à Deo. Sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquiſitæ ; ſed ſi multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquiſitæ : qua excluſa excluditur prudentia : (quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, ſine qua nulla virtus moralis eſſe poteſt, ut * ſupra habitum eſt) & ideo per conſequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum & formale eſſe virtutis quod habent ſecundum quod participant prudentiam : remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non ſequitur, quòd propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata : Primò quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur : ita quod virtus poteſt privari per unum eorum, etiamſi alterum eorum non adſit. Secundò, quia peccatum directè opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 71. art. 1.) Unde remanentibus aliquibus inclinationibus virtuoſis, non poteſt dici quod homo habeat vitia vel peccata oppoſita.

† q. 71. art. 4. ** q. 58. a. 4. & q. 65. a. 1.* ** q. 71. art. 1.*

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei eſt congregativus inquantum affectum hominis à multis ducit in unum, & ideo virtutes quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent : ſed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diverſa : & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.

Articulus II.

Utrum omnia peccata ſint paria.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata ſint paria. Peccare enim eſt facere quod non licet. Sed facere quæ non licet uno & eodem modo in omnibus reprehenditur, ergo peccare, uno & eodem modo reprehenditur : Non ergo unum peccatum eſt alio gravius.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum conſiſtit in hoc quod homo tranſgreditur regulam rationis : quæ ita ſe habet ad actus humanos, ſicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare ſimile eſt ei, quod lineas tranſilire : ſed lineas tranſilire eſt æqualiter & uno modo, etiamſi aliquis longius recedat vel propinquius ſtet ; quia privationes non recipiunt *magis* vel *minus*, ergo omnia peccata ſunt æqualia.

¶ 3. Præterea, Peccata virtutibus opponuntur : ſed omnes virtutes æquales ſunt, ut * Tullius dicit in Paradoxis. Ergo omnia peccata ſunt paria.

** In Paradox. 3. Quod omnia peccata & vitia ſint paria.*

Sed contra eſt, quod Dominus dicit ad Pilatum Ioan. 19. *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet* : & tamen conſtat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum eſt majus alio.

Concluſio.

Cùm per peccata non prorſus omni rationis bono privemur : ſed nunc magis, nunc minus, à rationis rectitudine nos recedere contingat, peccata omnia paria eſſe dici non poteſt.

Respondeo dicendum, quòd opinio Stoïcorum fuit, quam * Tullius proſequitur in Paradoxis, quòd omnia peccata ſunt paria : & ex hoc, etiam derivatus eſt quorundam hæreticorum error ; qui ponentes omnia peccata eſſe paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni eſſe pares. Et quantum ex verbis Tullij perſpici poteſt, Stoïci ducebantur ex hoc, quòd conſiderabant peccatum ex parte privationis tantum ; prout ſcilicet eſt receſſus à ratione : unde ſimpliciter æſtimantes, quòd nulla privatio ſuſciperet *magis* & *minus* ; poſuerunt omnia peccata eſſe paria. Sed ſi quis diligenter conſideret, inveniet duplex privationum genus. Eſt enim quædam ſimplex & pura privatio, quæ conſiſtit quaſi in *corruptum eſſe* ; ſicut mors eſt privatio vitæ, & tenebra eſt privatio luminis & tales privationes non recipiunt *magis* & *minus*, quia nihil reſiduum eſt de habitu oppoſito : unde non minus eſt mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam poſt annum, quando jam cadaver fuerit reſolutum : & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus quam ſi ſit operta uno ſolo velamine totum lumen intercludente. Eſt autem alia privatio non ſimplex, ſed aliquid retinens de habitu oppoſito ; quæ quidem privatio magis conſiſtit in *corrumpi*, quam in *corruptum eſſe* : ſicut ægritudo, quæ privat debitam commenſurationem humorum ; ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum : & ſimile eſt de turpitudine, & alias hujuſmodi. Hujuſmodi autem privationes recipiunt *magis* & *minus* ex parte ejus quod remanet de habitu contrario ; multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus à debita commenſuratione humorum vel membrorum recedatur. Et ſimiliter dicendum eſt de vitiis & peccatis : ſic enim in eis privatur debita commenſuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin *malum ſi ſit integrum, deſtruit ſeipſum*, ut dicitur † in 4. Eth. (cap. 11. vel 13.) non enim poſſet remanere ſubſtantia actus vel affectio agentis, niſi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum intereſt ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod non omnia peccata ſunt paria.

† Ibid. *† lib. 5. Ethic. 5. ante me. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem, quam habent : unde illa quæ majorem deordinationem continent, ſunt magis illicita, & per conſequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato, ac ſi eſſet privatio pura.

Ad tertium dicendum, quòd virtutes ſunt æquales proportionaliter in uno & eodem : tamen una virtus præcedit aliam dignitate ſecundum ſuam ſpeciem : unus etiam homo eſt alio virtuoſior in eadem ſpecie virtutis, ut * ſuprà habitum eſt (quæſt. 66. art. 1. & 2.) & tamen ſi virtutes eſſent pares, non ſequeretur vitia eſſe paria : quia virtutes habent connexionem, non autem vitia ſeu peccata.

** q. 66. a. 1. & 2.*

Articulus III.

Utrum gravitas peccatorum varietur ſecundum objecta.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur ſecundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipſius peccati : ſed objectum eſt materia ipſius peccati. Ergo ſecundum diverſa objecta peccatorum gravitas non variatur.

Infr. a. 4. 5 & 9. & q. 74. a. 9. co. & 2. 2. q. 74. a. 2. ad 1. & mal. qu. 2. a. 2. ad 6.

¶ 2. Præterea, Gravitas peccati eſt intentio malitiæ ipſius, peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte converſionis ad proprium objectum, quod eſt quoddam bonum appetibile : ſed magis ex parte averſionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur ſecundum diverſa objecta.

¶ 3. Præterea, Peccata quæ habent diverſa objecta, ſunt diverſorum generum ; ſed ea quæ ſunt diverſorum generum, non ſunt comparabilia, ut probatur in 7. Phyſicor. (text. 30. & deinceps) * Ergo unum peccatum non eſt gravius altero ſecundum diverſitatem objectorum.

** lib. 7. Phyſic. text. 30. 31. 32. tom. 2.*

Sed contra, Peccata recipiunt ſpeciem ex objecto, † ut ex ſupradictis patet (art. 2.) ſed aliquorum peccatorum unum eſt gravius altero ſecundum ſuam ſpeciem, ſicut homicidium furto : Ergo gravitas peccatorum differt ſecundum objecta.

† Ar. pra.

Concluſio.

Cùm peccata ex objectis ſpeciem habeant, ex eiſdem quoque eorum variari gravitatem neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex † ſupradictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo eſt alia gravior : ſicut enim bonum ſanitatis conſiſtit in quadam commenſuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis ; ita bonum virtutis conſiſtit in quadam commenſuratione humani actus ſecundum convenientiam ad regulam rationis. Manifeſtum eſt autem, quòd tanto eſt gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commenſuratio per incommenſurationem prioris principij : ſicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde (quod eſt principium vitæ) vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculoſior eſt. Unde oportet etiam quod peccatum ſit tanto gravius, quanto deordinatio

† Ar. pr.

Digitized by Google

homo prorumpit facile ad manifeſtandum conceptum cordis. Tertius autem gradus jam eſt in conſummatione operis. Et ſic hæc tria differunt ſecundum diverſos gradus peccati, patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati ſpeciem cùm ab eodem motivo procedant: iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde, ſecundo, in verba contumelioſa prorumpit: tertiò verò procedit uſque ad facta injurioſa: & idem patet in luxuria & in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, & ſecundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus diſtinguitur, ſcilicet *cogitationis, delectationis & conſenſus.*

Ad secundum dicendum, quòd peccatum *oris* & *operis* conveniunt in manifeſtatione, & propter hoc ea Greg. * ſub uno computat, Hier. † autem diſtinguit ea, quia in peccato *oris* eſt manifeſtatio tantum, & principaliter intenta; in peccato verò *operis* eſt principaliter expletio interioris conceptus cordis, ſed manifeſtatio eſt ex conſequenti: conſuetudo verò & deſperatio ſunt gradus conſequentes per ſpeciem perfectam peccati, ſicut adoleſcentia & juventus, poſt perfectam hominis generationem.

* *loco in argum.* † *loco in arg. Sed con. ra citato.*

Ad tertium dicendum, quòd peccatum *cordis* & *oris* non diſtinguuntur à peccato *operis*, quando ſimul cum eo conjunguntur, ſed prout quodlibet horum per ſe invenitur, ſicut etiam pars motus non diſtinguitur à toto motu, quando motus eſt continuus: ſed ſolum quando motus ſiſtit in medio.

Articulus VIII.

Vtrum ſuperabundantia & defectus diverſificent ſpecies peccatorum.

Mal. q. 2. a. 6. co. & q. 14. a. 3.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd ſuperabundantia & defectus non diverſificent ſpecies peccatorum. Superabundantia enim & defectus differunt ſecundum *magis & minus:* ſed *magis & minus* non diverſificant ſpeciem: ergo ſuperabundantia & defectus non diverſificant ſpeciem peccatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut peccatum in agibilibus eſt ex hoc quòd receditur à rectitudine rationis, ita falſitas in ſpeculativis eſt ex hoc quod receditur à veritate rei: ſed non diverſificatur ſpecies falſitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus eſſe quam ſit in re. Ergo etiam non diverſificantur ſpecies peccati ex hoc quod recedit à rectitudine rationis in plus vel minus.

¶ 3. Præterea, *Ex duabus ſpeciebus non conſtituitur una ſpecies,* ut Porphyrius * dicit: ſed ſuperabundantia & defectus uniuntur in uno peccato: ſunt enim ſimul quidam illiberales & prodigi, quorum duorum illiberalitas eſt peccatum ſecundum defectum, prodigalitas autem ſecundum ſuperabundantiam. Ergo ſuperabundantia & effectus non diverſificant ſpeciem peccatorum.

* *Ariſt. 1. Metaph. text 38.*

Sed contra, *Contraria differunt ſecundum ſpeciem: nam contrarietas eſt differentia ſecundum formam,* ut dicitur in 10. * Metaph. [text. 13. & 14.] ſed vitia quæ differunt ſecundum ſuperabundantiam & defectum, ſunt contraria, ſicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt ſecundum ſpeciem.

* *lib. 10. Metaph. text. 13. & 14. tom. 3.*

Conclusio.

Peccata ſecundum ſuperabundantiam & defectum ſunt non ſolum à ſe invicem ſecundum ſpeciem diverſa, verum etiam contraria: cùm ex diverſis, uſque contrariis objectis motivis cauſentur, à quibus ſpecificantur actus peccati.

Respondeo dicendum, quòd cùm in peccato ſint duo, ſcilicet ipſe actus, & inordinatio ejus prout receditur ab ordine rationis & legis divinæ, ſpecies peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ eſt præter intentionẽ peccantis, ut ſuprà * dictum eſt [art. 1.] ſed magis ex parte ipſius actus ſecundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicunque occurrit diverſum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi eſt diverſa ſpecies peccati. Manifeſtum eſt autem quod non eſt idem motivum ad peccandum in peccatis quæ ſunt ſecundum ſuperabundantiam, & in peccatis quæ ſunt ſecundum defectum; quinimò ſunt contraria motiva: ſicut motivum in peccato intemperantiæ eſt amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato inſenſibilitatis eſt odium earum. Unde hujuſmodi peccata non ſolum differunt ſpecie, ſed etiam ſunt ſibi invicem contraria.

* *Art. 1. hujus q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *magis & minus*, etſi non ſint cauſa diverſitatis ſpeciei conſequuntur tamen quandoque ſpecies differentes, prout veniunt ex diverſis formis: ſicut ſi dicatur, quod ignis eſt levior aëre. Unde Philoſ. dicit in 8. Ethic, * quòd *qui poſuerunt non eſſe diverſas ſpecies amicitiarum propter hoc quòd dicuntur ſecundum* magis & minus, *non ſufficienti crediderunt ſigno,* & hoc modo *ſuperexcedere rationem,* & *deficere ab ea* pertinent ad diverſa peccata ſecundum ſpeciem, inquantum conſequuntur diverſa motiva.

* *lib. 8. Eth. c. 1. in fin. tom. 5.*

Ad secundum dicendum, quòd intentio peccantis non eſt ut recedat à ratione: & ideo non efficitur ejuſdem rationis peccatum *ſuperabundantia & defectus* propter receſſum ab eadem rationis rectitudine, ſed quandoque ille qui dicit falſum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat plus vel minus: ſi tamen recedere à veritate non ſit præter intentionem: tunc manifeſtum eſt quod ex diverſis cauſis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus: & ſecundum hoc diverſa eſt ratio falſitatis, ſicut patet de jactatore, qui ſuperexcedit dicendo falſum quærens gloriam, & de deceptore, qui diminuit evadens debiti ſolutionem. Unde & quædam falſæ opiniones ſunt ſibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quòd prodigus & illiberalis poteſt eſſe aliquis ſecundum diverſa, ut ſcilicet ſit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, & prodigus in dando quæ non debet: nihil autem prohibet contraria ineſſe eidem ſecundum diverſa.

Articulus IX.

Vtrum peccata diverſificentur ſpecie ſecundum diverſas circunſtantias.

1.2. q. 51. a. 1. ad 2. & q. 92. a. 2. co. & q. 148. a. 4. ad. 1. & 3. & 4. d. 16. a. 5. & mal. q. 2. ar. 8. & q. 14. art. 3.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd vitia & peccata diverſificentur ſpecie ſecundum diverſas circunſtantias: quia ut dicit Dionyſ. 4. c. de div. nom. * *malum contingit ex ſingularibus defectibus:* ſingulares autem defectus ſunt corruptiones ſingularium circunſtantiarum: ergo ex ſingulis circunſtantiis corruptis ſingulæ ſpecies peccatorum conſequuntur.

* *cap. 4. in par. 4. poſt med. illius.*

¶ 2. Præterea, Peccata ſunt quidam actus humani: ſed actus humani interdum accipiunt ſpeciem à circunſtantiis, ut ſupra habitum † eſt (q. 18. art. 10.) Ergo peccata differunt ſpecie, ſecundum quod diverſæ circonſtantiæ corrumpuntur.

† *qu. 18. art. 10.*

¶ 3. Præterea, Diverſæ ſpecies gulæ aſſignantur ſecundum particulas, quæ in hoc verſiculo continentur: *Præproperè, lautè, nimis, ardenter, ſtudioſè:* hæc autem pertinent ad diverſas circunſtantias: nam *præproperè* eſt antequam oportet: *nimis* plus quam oportet, & idem patet in aliis: Ergo ſpecies peccati diverſificantur contra diverſas circunſtantias.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. dicit in 3. & 4. Ethic. * quod *ſingula vitia peccant agendo pluſquam oportet, & quando non oportet. & ſimiliter ſecundum omnes alias circunſtantias.* Non ergo ſecundum hoc diverſificantur peccatorum ſpecies.

* *lib. 3. Eth. c. 7. & lib. 4. cap. 1. tom. 5.*

Conclusio.

Peccati circunſtantia non diſtinguunt peccata, ſecundum ſpeciem, niſi ex diverſis motivis proveniant.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum † eſt (art. 8.) ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi eſt alia peccati ſpecies, quia motivum ad peccandum eſt finis & objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diverſarum circunſtantiarum eſt idem motivum, ſicut illiberalis ab eodem motivo habet, quod accipiat quando non oportet, & ubi non oportet, & plus quam oportet; & ſimiliter de aliis circunſtantiis: hoc enim, facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diverſarum circunſtantiarum corruptiones non diverſificant ſpecies peccatorum, ſed pertinent ad unam & eandem peccati ſpeciem, Quandoque verò contingit quòd corruptiones diverſarum circunſtantiarum proveniunt à diverſis motivis: puta quòd aliquis præproperè comedat poteſt provenire ex hoc quod homo non poteſt ferre dilationem cibi propter facilem conſumptionem humiditatis: quòd verò appetat immoderatum cibum poteſt contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum: quod autem aliquis appetat cibos delicioſos, contingit propter appetitum delectationis, quæ eſt in cibo. Unde in talibus diverſarum circunſtantiarum corruptiones inducũt diverſas peccati ſpecies.

† *art. præ.*

Ad primum ergo dicendum, quòd malum inquantum hujuſmodi, privatio eſt; & ideo diverſificatur ſpecie ſecundum ea quæ privantur, ſicut & cæteræ privationes: ſed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis vel averſionis, ut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * ſed ex converſione ad objectum actus.

* *Art. 1. hujus q.*

Ad secundum dicendum, quòd circunſtantia nunquam trãsfert actum in aliam ſpeciem, niſi quando eſt aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quòd in diverſis ſpeciebus gulæ diverſa ſunt motiva, ſicut dictum eſt. *

* *In arg. art.*

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem in decem articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur decem:

¶ Primò, vtrum omnia peccata & vitia ſint connexa.
¶ Secundò, utrum omnia ſint paria.
¶ Tertiò, utrum gravitas peccatorũ attendatur ſecundũ objecta.
¶ Quartò, utrum ſecundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur.
¶ Quintò, utrũ peccata carnalia ſint graviora, quàm ſpiritualia.
¶ Sextò, utrum ſecundum cauſas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.
¶ Septimò, utrum ſecundum circunſtantias.
¶ Octavò, utrum ſecundum quantitatem nocumenti.
¶ Nonò, utrum ſecundum conditionem perſonæ in quam peccatur.
¶ Decimò, utrum propter magnitudinem perſonæ peccantis aggravetur peccatum.

Articulus Primus.

Vtrum omnia peccata ſint connexa.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata ſint connexa. Dicitur enim Jacobi 2. *quicunque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus:* ſed idem eſt, eſſe reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia ſicut Ambroſ. * dicit (lib. de Parad. cap. 8.) *peccatum eſt tranſgreſſio legis divinæ, & cœleſtium inobedientia mandatorum:* Ergo quicunque peccat in uno peccato, ſubjicitur omnibus peccatis.

* *lib. de parad. c. 8. ante medium tom. 4.*

¶ 2. Præterea, Quodlibet peccatum excludit virtutem ſibi oppoſitã ſed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex, † ſupradictis:

† *qu. 6 art. 1.*

Digitized by Google

prædictis (qu. 6. art. 51.) Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus: ſed qui caret virtute, habet vitium ſibi oppoſitum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

¶ 3. Præterea, Virtutes omnes ſunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut ſuprà habitum eſt (qu. 65. art. 1. & 2.) * ſed ſicut virtutes conveniunt in uno principio, ita & peccata; quia ſicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, eſt principium & radix omnium virtutum; ita amor ſui, qui facit civitatem Babylonis, eſt radix omnium peccatorum ut patet per Aug. † 14. de Civit. Ergo etiam omnia vitia & peccata ſunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

* q. 65. a. 1. & 2.
† lib. 14. c. 28. & alias 5.

Sed contra, Quædam vitia ſunt ſibi invicem contraria, ut patet per Philoſophum in 2. * Ethic. (cap. 8. vel 12.) Sed impoſſibile eſt contraria ſimul ineſſe eidem (ſicut dicitur 4. Metaph. text. 26.) Ergo impoſſibile eſt omnia peccata & vitia ſibi eſſe invicem connexa.

* l. 2. eth. c. 8. tom. 5.

Conclusio.

Quum vitia quædam ſeu peccata ſibi invicem ſint contraria, quæ ſimul eidem ineſſe non poſſunt: fieri non poteſt ut omnia peccata ſint connexa.

Respondeo dicendum, quòd aliter ſe habet intentio agentis ſecundum virtutem ad ſequendum rationem, aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuſlibet enim agentis ſecundum virtutem intentio eſt, ut ipſius rationis regulam ſequatur: & ideo omnium virtutum intentio in idem tendit: & propter hoc omnes virtutes habent connexionem adinvicem in ratione recta agibilium, quæ eſt prudentia, ſicut † ſupra dictum eſt. (qu. 65. art. 1.) Sed intentio peccantis non eſt ad hoc, quod recedat ab eo quod eſt ſecundum rationem, ſed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo ſpeciem ſortitur. Hujuſmodi autem bona in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, ſunt diverſa, nullam connexionem habentia adinvicem; imò etiam interdum ſunt contraria. Cùm igitur vitia & peccata ſpeciem habeant ſecundum illud ad quod convertuntur; manifeſtum eſt quod ſecundum illud, quod perficit ſpecies peccatorum, nullam connexionem habent peccata adinvicem: non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem: ſicut accidit in virtutibus quæ ſunt connexæ; ſed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

† qu. 65. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur de peccato non ex parte converſionis, ſecundum quod peccata diſtinguuntur, ſicut † dictum eſt: ſed loquitur de eis ex parte averſionis, inquantum ſcilicet homo peccando recedit à legis mandato: omnia autem legis mandata ſunt ab uno & eodem, ut ipſe ibidem dicit: & ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno factus eſt omnium reus*, quia ſcilicet uno peccato peccando incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

† q. 72. a. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut † ſupra dictum eſt (qu. 71. art. 4.) non per quemlibet actum peccati tollitur virtus oppoſita: nam peccatum veniale virtutem non tollit: peccatum autem mortale tollit virtutem infuſam inquantum avertit à Deo. Sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquiſitæ; ſed ſi multiplicentur actus intantū quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquiſitæ: qua excluſa excluditur prudentia: (quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, ſine qua nulla virtus moralis eſſe poteſt, ut * ſupra habitum eſt) & ideo per conſequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum & formale eſſe virtutis quod habent ſecundum quod participant prudentiam: remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non ſequitur, quòd propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata: Primò quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur: ita quod virtus poteſt privari per unum eorum, etiamſi alterum eorum non adſit. Secundò, quia peccatum directè opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut ſuprà * dictum eſt (qu. 71. art. 1.) Unde remanentibus aliquibus inclinationibus virtuoſis, non poteſt dici quod homo habeat vitia vel peccata oppoſita.

† q. 71. art. 4.
* qu. 58. art. 4. & q. 65. a. 1.
* q. 71. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei eſt congregativus inquantum affectum hominis à multis ducit in unum, & ideo virtutes quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent: ſed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diverſa: & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.

Articulus II.

Utrum omnia peccata ſint paria.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata ſint paria. Peccare enim eſt facere quod non licet. Sed facere quæ non licet uno & eodem modo in omnibus reprehenditur, ergo peccare, uno & eodem modo reprehenditur: Non ergo unum peccatum eſt alio gravius.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum conſiſtit in hoc quod homo tranſgreditur regulam rationis: quæ ita ſe habet ad actus humanos, ſicut regula linealis in corporalibus rebus. Ergo peccare ſimile eſt ei, quod lineas tranſilire: ſed lineas tranſilire eſt æqualiter & uno modo, etiamſi aliquis longius recedat vel propinquius ſtet; quia privationes non recipiunt *magis* vel *minus*, ergo omnia peccata ſunt æqualia.

¶ 3. Præterea, Peccata virtutibus opponuntur: ſed omnes virtutes æquales ſunt, ut * Tullius dicit in Paradoxis. Ergo omnia peccata ſunt paria.

Sed contra eſt, quod Dominus dicit ad Pilatum Joan. 19. *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet*: & tamen conſtat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum eſt majus alio.

Conclusio.

Cùm per peccata non prorſus omni rationis bono privemur: ſed nunc magis, nunc minus, à rationis rectitudine nos recedere contingat, peccata omnia paria eſſe dici non poteſt.

Respondeo dicendum, quòd opinio Stoïcorum fuit, quam * Tullius proſequitur in Paradoxis, quòd omnia peccata ſunt paria: & ex hoc, etiam derivatus eſt quorundam hæreticorum error; qui ponentes omnia peccata eſſe paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni eſſe pares. Et quantum ex verbis Tullij perſpici poteſt, Stoïci ducebantur ex hoc, quòd conſiderabant peccatum ex parte privationis tantum; prout ſcilicet eſt receſſus à ratione: unde ſimpliciter æſtimantes, quòd nulla privatio ſuſciperet *magis* & *minus*; poſuerunt omnia peccata eſſe paria. Sed ſi quis diligenter conſideret, inveniet duplex privationum genus. Eſt enim quædam ſimplex & pura privatio, quæ conſiſtit quaſi in *corruptum eſſe*; ſicut mors eſt privatio vitæ, & tenebra eſt privatio luminis & tales privationes non recipiunt *magis* & *minus*, quia nihil reſiduum eſt de habitu oppoſito: unde non minus eſt mortuus aliquis primo die mortis, & tertio vel quarto, quam poſt annum, quando jam cadaver fuerit reſolutum: & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus quam ſi ſit operta uno ſolo velamine totum lumen intercludente. Eſt autem alia privatio non ſimplex, ſed aliquid retinens de habitu oppoſito; quæ quidem privatio magis conſiſtit in *corrumpi*, quam in *corruptum eſſe*: ſicut ægritudo, quæ privat debitam commenſurationem humorum; ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum: & ſimile eſt de turpitudine, & alias hujuſmodi. Hujuſmodi autem privationes recipiunt *magis* & *minus* ex parte ejus quod remanet de habitu contrario; multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus à debita commenſuratione humorum vel membrorum recedatur. Et ſimiliter dicendum eſt de vitiis & peccatis: ſic enim in eis privatur debita commenſuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin *malum ſi ſit integrum, deſtruit ſeipſum*, ut dicitur † in 4. Eth. (cap. 11. vel 13.) non enim poſſet remanere ſubſtantia actus vel affectio agentis, niſi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum intereſt ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod non omnia peccata ſunt paria.

† Ibid.
† lib. 5. Ethic. 5. ante me. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem, quam habent: unde illa quæ majorem deordinationem continent, ſunt magis illicita, & per conſequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato, ac ſi eſſet privatio pura.

Ad tertium dicendum; quòd virtutes ſunt æquales proportionaliter in uno & eodem: tamen una virtus præcedit aliam dignitate ſecundum ſuam ſpeciem: unus etiam homo eſt alio virtuoſior in eadem ſpecie virtutis, ut * ſuprà habitum eſt (quæſt. 66. art. 1. & 2.) & tamen ſi virtutes eſſent pares, non ſequeretur vitia eſſe paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia ſeu peccata.

* q. 66. a. 1. & 2.

Articulus III.

Utrum gravitas peccatorum varietur ſecundum objecta.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur ſecundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipſius peccati: ſed objectum eſt materia ipſius peccati. Ergo ſecundum diverſa objecta peccatorum gravitas non variatur.

Infr. a. 4. 5 & 9. 10 & 9. 4. a. 9. & 2. 3. q. 4. a. 3. ad 1. & mal. qu. 2. a. 2. ad 6.

¶ 2. Præterea, Gravitas peccati eſt intentio malitiæ ipſius peccati: peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte converſionis ad proprium objectum, quod eſt quoddam bonum appetibile: ſed magis ex parte averſionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur ſecundum diverſa objecta.

¶ 3. Præterea, Peccata quæ habent diverſa objecta, ſunt diverſorum generum; ſed ea quæ ſunt diverſorum generum, non ſunt comparabilia, ut probatur in 7. Phyſicor. (text. 30. & deinceps) * Ergo unum peccatum non eſt gravius altero ſecundum diverſitatem objectorum.

* lib. 7. Phyſic. text. 30. 31. 32. tom. 2.

Sed contra, Peccata recipiunt ſpeciem ex objecto, † ut ex ſupradictis patet (art. 2.) ſed aliquorum peccatorum unum eſt gravius altero ſecundum ſuam ſpeciem, ſicut homicidium furto: Ergo gravitas peccatorum differt ſecundum objecta.

† Ar. præ.

Conclusio.

Cùm peccata ex objectis ſpeciem habeant, ex eiſdem quoque eorum variari gravitatem neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex † ſupradictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo eſt alia gravior: ſicut enim bonum ſanitatis conſiſtit in quadam commenſuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis conſiſtit in quadam commenſuratione humani actus ſecundum convenientiam ad regulam rationis. Manifeſtum eſt autem, quòd tanto eſt gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commenſuratio per incommenſurationem prioris principij: ſicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde (quod eſt principium vitæ) vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculoſior eſt. Unde oportet etiam quod peccatum ſit tanto gravius, quanto deordinatio

† Ar. pr.

Digitized by Google

contingit circa aliquod principium quod eſt prius in ordine rationis: ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine, & ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum eſt gravius: objecta autem actuum ſunt fines eorum, ut † ex ſupradictis patet (qu. 72. art. 3. art. 2.) & ideo ſecundum diverſitatem objectorum attenditur diverſitas gravitatis in peccatis: ſicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem ſicut ad finem: homo autem ordinatur ulterius in Deum ſicut in finem. Unde peccatum quod eſt circa ipſam ſubſtantiam hominis (ſicut homicidium) eſt gravius peccato quod eſt circa res exteriores, ſicut furtum. Et adhuc eſt gravius peccatum quod immediatè contra Deum committitur: ſicut infidelitas, blaſphemia, & hujuſmodi: & in ordine quorumlibet horum peccatorum, unum peccatum eſt gravius altero, ſecundum quod eſt circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent ſpeciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta, eſt prima & principalis quaſi conſequens ſpeciem.

† qu. 72. a. 3. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectum etſi ſit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis; ſecundum quod intentio agentis fertur in ipſum, ut ſupra dictum eſt (qu. 72. art. 3. ad 2.) * forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex ſuperioribus † patet (qu. 72. art. 6.)

* Ibid. † qu. præc. art. 6. & q. 18. a. 6.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex ipſa indebita converſione ad aliquod bonum commutabile, ſequitur averſio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali; & ideo oportet quod ſecundum diverſitatem eorum quæ pertinent ad converſionem, ſequatur diverſa gravitas malitiæ in peccatis.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia objecta humanorum actuum habent ordinem adinvicem, & ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, ſecundum quod ordinantur ad ultimum finem: & ideo nihil prohibet omnia peccata eſſe comparabilia.

ARTICULUS IV.

Vtrum gravitas peccatorum differat ſecundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

2. 2. qu. 10. ar. 3. & q. 116. ar. 2. & co. & q. 113. a. 4. & 5. co. & mal. qu. 2. ar. 10. * l. 2. eth. c. 3. circa fin. to. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd gravitas peccatorum non differat ſecundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, ut ſcilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur, quia, ut dicitur Proverb. 15. *In abundanti juſtitia virtus maxima eſt*: ſicut autem dicit Dominus Matth. 5. abundans juſtitia cohibet iram; quæ eſt minus peccatum quàm homicidium: quod cohibet minor juſtitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

¶ 2. Præterea. In 2. Ethic. * dicitur (cap. 2. vel 3.) quòd *virtus eſt circa difficile & bonum*. Ex quo videtur quod major virtus ſit circa magis difficile: ſed minus eſt peccatum ſi homo deficiat in magis difficili, quàm ſi deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt major virtus quàm fides & ſpes: ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Odium autem quod opponitur charitati, eſt minus peccatum, quàm infidelitas, vel deſperatio, quæ opponuntur fidei & ſpei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 8. Eth. (cap. 11. vel 10.) † quod *peſſimum optimo contrarium eſt*: optimum autem in moralibus eſt maxima virtus, peſſimum autem graviſſimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur graviſſimum peccatum.

† lib. 8. Ethic. c. 10. parum à princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm ſicut peccati gravitas, ita & virtutis dignitas, ex objecto unde utrumque ſpeciem ſortitur, attendatur: majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quamquam etiam minora vitia, ut à majori virtute cohibeantur, ei oppoſita eſſe, dici poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter & directè, quod ſcilicet eſt circa idem objectum: nam contraria circa idem ſunt: & hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum: ſicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati: ita etiam major dignitas virtutis: utrumque enim ex objecto ſpeciem ſortitur, ut ex ſupradictis patet (qu. 60. art. 5.) † Unde oportet quod maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quaſi maximè ab eodem diſtans in eodem genere. Alio modo poteſt conſiderari oppoſitio virtutis ad peccatum ſecundum quandam extenſionem virtutis cohibentis peccatum; quanto enim fuerit virtus major: tanto magis elongat hominem à peccato ſibi contrario; ita quod non ſolum ipſum peccatum, ſed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et ſic manifeſtum eſt: quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet: ſicut etiam ſanitas quanto fuerit major, tanto etiam minores diſtemperantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

† qu. 60. art. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de oppoſitione quæ attenditur ſecundum cohibitionem peccati: ſic enim abundans juſtitia etiam minora peccata cohibet.

AD SECUNDUM dicendum, quòd majori virtuti quæ eſt circa bonum magis difficile, contrariatur directè peccatum quod eſt circa malum magis difficile: utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod oſtenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum; hoc quod difficultate non vincitur

AD TERTIUM dicendum, quòd charitas non eſt quic amor; ſed amor Dei: unde non opponitur ei quodcunque o directè, ſed odium Dei: quod eſt graviſſimum peccatorum.

ARTICULUS V.

Vtrum peccata carnalia ſint minoris culpæ quàm ſpiritualia

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quod peccata nalia non ſint minoris culpæ quam peccata ſpiritualia. terium enim gravius peccatum eſt, quam furtum. Dicitur proverb. 6. *Non grandis eſt culpa cum quis furatus fuerit: qui tem adulter eſt propter cordis inopiam, perdet animam ſuam*. furtum pertinet ad avaritiam quæ eſt peccatum ſpirituale: adu rium autem ad luxuriam, quæ eſt peccatum carnale. Ergo pec carnalia ſunt majoris culpæ.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit ſuper Levit. quod *diabolus ma gaudet de peccato luxuriæ & idololatriæ*: ſed de majori culpa m gaudet: Ergo cum luxuria ſit peccatum carnale, videtur c peccata carnalia ſunt maximæ culpæ.

¶ 3. Præterea, Philoſophus probat in 7. Ethic. (cap. 1. vel quòd *incontinens concupiſcentiæ eſt turpior quàm incontinens iræ*: ira eſt peccatum ſpirituale ſecundum Greg. 31. Moral. (cap. 17 31.) * concupiſcentia autem pertinet ad peccata carnalia. E peccatum carnale eſt gravius quàm peccatum ſpirituale.

SED CONTRA eſt, quòd Greg. † dicit, quòd peccata car ſunt minoris culpæ, & majoris infamiæ, quàm ſpiritualia.

CONCLUSIO.

Cùm peccata carnalia ut hujuſmodi, in corpus proprium, quod o ne charitatis minus quàm ipſe Deus & proximus, in quos pe cata ſpiritualia peccatur, diligi debet, committantur, majoris culpæ ſpiritualia, quam carnalia peccata, tametſi hæc quàm majoris ſint infamiæ, manifeſtum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd peccata ſpiritualia ſunt maj culpæ quàm peccata carnalia, quod non eſt ſic intelligendum c quodlibet peccatum ſpirituale ſit majoris culpæ quolibet pec carnali, ſed quia conſiderata hac ſola differentia ſpiritualitati carnalitatis graviora ſunt, quàm cætera peccata, cæteris pa Cujus ratio triplex poteſt aſſignari. Prima quidem ex parte jecti: nam peccata ſpiritualia pertinent ad ſpiritum: cuju converti ad Deum, & ab eo averti: peccata verò carnalia conſ mantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principa pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum ca inquantum hujuſmodi habet plus de converſione; propter q etiam eſt majoris adhæſionis: ſed peccatum ſpirituale habet de averſione, ex qua procedit ratio culpæ: & ideo peccatum ſ tuale inquantum hujuſmodi eſt majoris culpæ. Secunda ratio teſt ſumi ex parte ejus, in quem peccatur: nam peccatum car inquantum hujuſmodi eſt in corpus proprium: quod eſt minus ligendum ſecundum ordinem charitatis, quàm Deus & proxin in quos peccatur per peccata ſpiritualia: & ideo peccata ſpiritu inquantum hujuſmodi ſunt majoris culpæ. Tertia ratio poteſt mi ex parte motivi: quia quanto eſt gravius impulſivum ad pec dum, tanto homo minus peccat, ut infrà dicetur (art. 6.) * cata autem carnalia habent vehementius impulſivum, id eſt, ip concupiſcentiam carnis nobis innatam: & ideo peccata ſpiritu inquantum hujuſmodi, ſunt majoris culpæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd adulterium non ſo pertinet ad peccatum luxuriæ, ſed etiam pertinet ad peccatum injuſtitiæ: & quantum ad hoc poteſt ad avaritiam reduci, ut gl dicit ad Epheſ. 5. * ſuper illud, *Omnis fornicator aut immun aut avarus*: & tunc gravius eſt adulterium, quàm furtum, qua homini charior eſt uxor, quàm res poſſeſſa.

AD SECUNDUM dicendum, quòd diabolus dicitur maxi gaudere de peccato luxuriæ, quia eſt maximæ adhærentiæ, & c ficilè ab eo homo poteſt eripi; *inſatiabilis eſt enim delectabilis petitus*, ut Philoſophus dicit in 3. * Ethic. (cap. 21. vel 13.)

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit, (c 21. vel 13.) † Turpius eſt eſſe incontinentem concupiſcent quàm incontinentem iræ: quia minus participat de ratione: & cundum hoc etiam dicit in 3. Ethic. * quod *peccata intemperan ſunt maximè exprobrabilia, quia ſunt circa illas delectationes, q ſunt communes nobis & brutis*: unde quodammodo per iſta pecc. homo brutalis redditur: & inde eſt, quod ſicut Gregor. † dici ſunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI.

Vtrum gravitas peccatorum attendatur ſecundum cauſam peccati

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd gravitas pecc torum non attendatur ſecundum peccati cauſam. Quan enim peccati cauſa fuerit major, tanto vehementius movet ad pe candum, & ita difficilius poteſt ei reſiſti; ſed peccatum diminuit ex hoc quòd ei difficilius reſiſtitur: hoc enim pertinet ad infirm tatem peccantis, ut non facilè reſiſtat peccato: peccatum aute quod eſt ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum h bet gravitatem ex parte ſuæ cauſæ.

¶ 2. Præterea, Concupiſcentia eſt generalis quædam cauſa pe cati, unde dicit gloſ. ſuper illud Rom. 7. * *Nam concupiſcentia neſciebam. &c. Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, om ne malum prohibet*, ſed quanto homo fuerit victus majori conc piſcentia, tanto eſt minus peccatum: gravitas ergo peccati dim nuitur ex magnitudine cauſæ.

¶ 3. Præterea, Sicut rectitudo rationis eſt cauſa virtuoſi actu ita defectus rationis videtur eſſe cauſa peccati, ſed defectus ratio nis quanto fuerit major, tanto eſt minus peccatum: intantu quod qui caret uſu rationis: omnino excuſetur à peccato: & qu

c

Digitized by Google

ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine cauſæ.

Sed contra, *Multiplicata cauſa, multiplicatur effectus*: ergo ſi cauſa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

CONCLUSIO.

Peccatorum gravitas ſecundum peccati cauſas attendenda eſt, non tamen eodem modo: ſecundum enim voluntatem, & finalem cauſam augetur peccati magnitudo, diminuitur autem peccatum ex cauſis quæ vel judicium rationis, vel liberum voluntati motum diminuunt.

Respondeo dicendum, quòd in genere peccati, ſicut & in quolibet alio genere poteſt accipi duplex cauſa. Una, quæ eſt per ſe & propria cauſa peccati, quæ eſt ipſa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati, ſicut arbor ad fructum, ut dicitur in gloſſ. ſuper illud Matth. 7. † *Non poteſt arbor bona fructus malos facere.* Et hujuſmodi cauſa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius: quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliæ verò cauſæ peccati accipiuntur quaſi extrinſecæ & remotæ, ex quibus ſcilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his cauſis eſt diſtinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, ſecundum ipſam naturam voluntatis. Sicut finis, quod eſt proprium objectum voluntatis: & ex tali cauſa augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ verò cauſæ ſunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam & ordinem ipſius voluntatis quæ nata eſt moveri liberè ex ſeipſa ſecundum judicium rationis. Unde cauſæ, quæ diminuunt judicium rationis, ſicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis ſicut infirmitas vel violentia, aut metus, aut aliquid hujuſmodi, diminuunt peccatum, ſicut & diminuunt *voluntarium*: intantum quod ſi actus ſit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

† Eſt Auguſt. l. 1. contra Iul. c. 8. circa med.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de cauſa movente extrinſeca, quæ diminuit *voluntarium*: cujus quidem cauſæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum eſt *.

* In hoc art.

Ad secundum dicendum, quòd ſi ſub concupiſcentia includatur etiam ipſe motus voluntatis: ſic ubi eſt major concupiſcentia, eſt majus peccatum. Si verò concupiſcentia dicatur paſſio quædam, quæ eſt motus vis concupiſcibilis, ſic major concupiſcentia præcedens judicium rationis & motum voluntatis diminuit peccatum: quia qui majori concupiſcentia ſtimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione: unde minus ei imputatur. Si verò concupiſcentia ſic ſumpta ſequatur judicium rationis & motum voluntatis, ſic ubi eſt major concupiſcentia eſt majus peccatum: inſurgit enim interdum major concupiſcentiæ motus ex hoc quod voluntas effrænatè intendit in ſuum objectum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de cauſa, quæ cauſat *involuntarium*. & hæc diminuit peccatum, ut dictum eſt †.

† Ibid.

ARTICULUS VII.

Utrum circunſtantia aggravet peccatum.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd circunſtantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex ſua ſpecie: circunſtantia autem non dat ſpeciem peccato, cum ſit quoddam accidens ejus: ergo gravitas peccati non conſideratur ex circunſtantia.

¶ 2. Præterea, Aut circunſtantia eſt mala, aut non: ſi circunſtantia mala eſt, ipſa per ſe cauſat quandam ſpeciem mali. Si vero non ſit mala non habet unde augeat malum: ergo circunſtantia nullo modo auget peccatum.

¶ 3. Præterea, Malitia peccati eſt ex parte averſionis: ſed circunſtantiæ conſequuntur peccatum ex parte converſionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra eſt, quòd ignorantia circunſtantiæ diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circunſtantiæ, meretur veniam: ut dicitur in 3. † Eth. hoc autem non eſſet niſi circunſtantia aggravaret peccatum. Ergo circunſtantia peccatum aggravat.

† Lib. 3. Eth. c. 1. & 5.

CONCLUSIO.

Cùm unumquodque ex eodem natum ſit augeri, ex quo cauſatur; & ex circunſtantiis peccatum cauſetur, ex eadem quoque peccatum aggravari neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd *unumquodque ex eodem natum eſt augeri, ex quo cauſatur*, ſicut Philoſ. dicit de habitu virtutis in 2. * Ethic. Manifeſtum eſt autem, quod peccatum cauſatur ex defectu alicujus circunſtantiæ ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non obſervat debitas circunſtantias. Unde manifeſtum eſt, quod peccatum natum eſt aggravari per circunſtantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo inquantum circunſtantia transfert in aliud genus peccati, ſicut peccatum fornicationis conſiſtit in hoc quod homo accedit ad non ſuam: ſi autem addatur hæc circunſtantia, ut illa ad quam accedit, ſit alterius uxor: transfertur jam in aliud genus peccati, ſcilicet injuſtitiam: inquantum homo uſurpat rem alterius & ſecundum hoc adulterium eſt gravius peccatum, quam fornicatio. Aliquando verò circunſtantia non aggravat peccatum quaſi trahens in aliud genus peccati: ſed ſolum quia multiplicat rationem peccati, ſicut ſi prodigus det quando non debet & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam ſi ſolum det cui non debet: & ex hoc ipſo peccatum ſit gravius: ſicut etiam ægritudo eſt gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde & Tull. dicit in † Paradoxis, (paradoxo 3.) quod *in patris vita violanda, multa peccantur, violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, in ſede ac domo atque in rempublicam collocavit.* Tertio modo circunſtantia aggravat peccatum ex eo, quod auget deformitatem provenientem ex alia circumſtantia, ſicut accipere alienum conſtituit peccatum furti: ſi autem addatur hæc circunſtantia, ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius, quamvis accipere multum vel parum, de ſe non dicat rationem boni vel mali.

* Lib. 2. Eth. c. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua circunſtantia dat ſpeciem actui morali: ut ſupra habitum eſt (qu. 18. art. 10.) * & tamen circunſtantia quæ non dat ſpeciem, poteſt aggravare peccatum; quia ſicut bonitas rei non ſolum penſatur ex ſua ſpecie, ſed etiam ex aliquo accidente: ita malitia actus non ſolum penſatur ex ſpecie actus, ſed etiam ex circunſtantia.

* qu. 18. art. 10.

Ad secundum dicendum, quòd utroque modo circunſtantia poteſt aggravare peccatum: ſi enim ſit mala, non tamen propter hoc oportet, quod conſtituat ſpeciem peccati: poteſt enim addere rationem malitiæ in eadem ſpecie: ut dictum eſt †: ſi autem non ſit mala, poteſt aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circunſtantiæ.

† In cor. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non ſolum quantum ad objectum, ſed etiam quantum ad omnes circunſtantias, & ideo averſio quædam à regula rationis attenditur ſecundum corruptionem cujuſlibet circunſtantiæ, puta ſi aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. & hujuſmodi averſio ſufficit ad rationem mali. hanc autem averſionem à regula rationis, ſequitur averſio à Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur ſecundum majus nocumentum.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd gravitas peccati non augeatur ſecundum majus nocumentum. Nocumentum enim eſt quidam eventus conſequens actum peccati: ſed eventus ſequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus: ut ſupra dictum eſt (qu. 20. art. 5.) * Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

* q. 20. art. 4. & qu. 73. a. 1. & 2. & q. 7. ar. 2. cor. & q. 145. ar. 4. & mal. q. 2. a. 18. cor. * q. 20. art. 5.

¶ 2. Præterea. Nocumentum maximè invenitur in peccatis quæ ſunt contra proximum: quia ſibi ipſi nemo vult nocere. Deo autem nemo poteſt nocere, ſecundum illud Iob 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? hominis, qui eſt ſimilis tibi, nocebit impietas tua*: ſi ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, ſequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, eſſet gravius peccato, quo quis peccat in Deum vel in ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Majus nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ, quia vita gratiæ eſt melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ: ſed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum quantum eſt de ſe privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale: ſi ergo peccatum eſſet gravius propter majus nocumentum, ſequeretur quod ſimplex fornicator gravius peccaret, quam homicida, quod eſt manifeſtè falſum non ergo peccatum eſt gravius propter majus nocumentum.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in 3. de lib. arb. * *Quia vitium naturæ adverſatur, tantum additur malitiæ vitiorum quantum integritas naturæ minuitur*; ſed diminutio integritatis naturæ eſt nocumentum. Ergo tanto gravius eſt peccatum, quanto majus eſt nocumentum.

* lib. 4 de lib. arb. c. 14. circa finem tom. 1.

CONCLUSIO.

Nocumentum omne ſi vel præviſum & intentum, vel ſaltem per ſe ſequutum ex actu peccati fuerit, directè ipſum peccatum aggravat: non ſic ſi præviſum quidem fuerit, ſed non intentum: & multo minus ſi nec intentum, nec præviſum, per accidens ad peccatum ſeſe habeat.

Respondeo dicendum, quòd nocumentum tripliciter ſe habere poteſt ad peccatum. Quandoque enim nocumentum, quod provenit ex peccato, eſt præviſum & intentum: ſicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur: & tunc directè quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum eſt per ſe objectum peccati. Quandoque autem nocumentum eſt præviſum, ſed non intentum, ſicut cum aliquis tranſiens per agrum, ut compendioſius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quæ ſunt ſeminata in agro ſcienter, licet non animo nocendi: & ſic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, ſed indirectè inquantum ſcilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum ſibi vel alii, quod ſimpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec eſt præviſum nec intentum: & tunc ſi per accidens ſe habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directè, ſed propter negligentiam conſiderandi nocumenta, quæ conſequi poſſent, imputentur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, ſi det operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per ſe ſequatur ex actu peccati, licet non ſit intentum, nec præviſum, directè peccatum aggravat; quia quæcunque per ſe conſequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipſam peccati ſpeciem. Puta ſi aliquis publicè fornicetur, ſequitur ſcandalum plurimorum: quod quamvis ipſe non intendat, nec fortè prævideat, directè per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur ſe habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipſe, qui peccat. Hujuſmodi autem nocumentum ſi per accidens

ſe habeat ad actum peccati, & non ſit prævisum, nec intentum, non aggravat peccatum, neq; ſequitur majorem gravitatem peccati, ſicut ſi aliquis currens ad occidendum, impingat & lædat ſibi pedem. Si verò tale nocumentum per ſe conſequatur ad actum peccati, licet forte nec ſit prævisum nec intentum tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum: ſed econversò gravius peccatum inducit gravius nocumentum; ſicut aliquis infidelis qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii, quam pro peccato furti. quis enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, ſicut contingit circa fidelem. quia ex hoc ipſo videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati ſed gravitas hujuſmodi nocumenti ſolum cauſatur ex gravitate peccati.

** qu. 20. art. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ſicut etiam ſupra dictum eſt (qu. 20. art. 3.) * cum de bonitate & malitia exteriorum actuum ageretur, eventus ſequens ſi ſit prævisus & intentus addit ad bonitatem vel malitiam actus.

** Art. 3. hujus q.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd etſi gravius nocumentum aggravet peccatum, non tamen ſequitur quod ex ſolo nocumento peccatum aggravetur: quinimo peccatum per ſe eſt gravius propter inordinationem: ut ſuprà dictum eſt (art. 3) * Unde & ipſum nocumentum aggravat peccatum: inquantum facit actum eſſe magis inordinatum. Unde non ſequitur, quod ſi nocumentum maximè habet locum in peccatis quæ ſunt contra proximum, quod illa peccata ſunt graviſſima. Quia multo major inordinatio invenitur in peccatis, quæ ſunt contra Deum; & in quibuſdam eorum quæ ſunt contra ipſum. Et tamen poteſt dici, quod etſi Deo nullus poſſit nocere, quantum ad ejus ſubſtantiam: poteſt tamen nocumentum attentare in his quæ Dei ſunt ſicut extirpando fidem, violando ſacra, ſunt peccata graviſſima. Sibi etiam aliquis quandoq; ſcienter & violenter infert nocumentum: ſicut patet in his qui ſe interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens: puta ad hoc quod liberentur ab aliqua anguſtia.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa ratio non ſequitur propter duo. Primò quidem, quia homicida intendit directè nocumentum proximi: fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, ſed delectationem. Secundò, quia homicida eſt per ſe & ſufficiens cauſa corporalis mortis: ſpiritualis autem mortis nullus poteſt eſſe alteri cauſa per ſe ſufficiens: quia nullus ſpiritualiter moritur; niſi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur ſecundum conditionem perſonæ, in quam peccatur.

2. 2 q 61. a. 2 ad 1. Et art 8. co & qu. 65. ar. 4. Et 3. qu. 80. art. 5. cor. Et 1. d. 20. a. 2. cor. Et opuſc. 3. c. 138. ſ Et Pſa. 12 co. 1. & Ro. 2. lect 2. co. 1. Et 1. Co. 10. lect 7. co. 2. ſ & 3.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd propter conditionem perſonæ, in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc eſſet, maximè aggravaretur ex hoc, quod aliquis peccat in aliquem virum juſtum & ſanctum; ſed ex hoc, non aggravatur peccatum, minus enim læditur ex injuria illata virtuoſus qui æquanimiter tolerat, quàm alii qui etiam interius ſcandalizati læduntur: ergo conditio perſonæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

** In Paradox. 3. ſtatuit integrè eſſe æqualia eſſe vitia, à medio illius.*

† l. 5. eth. cap. ult. à med. tom. 5.

§ 2. Præterea Si conditio perſonæ aggravaret peccatum maximè aggravaretur ex propinquitate: quia ſicut Tullius dicit in Paradoxis (paradoxo 3.) * *in ſervo necando ſemel peccatur, in patris vita violanda, multa peccantur.* Sed propinquitas perſonæ in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unuſquiſq; ſibi ipſi maximè eſt propinquus. & tamen minus peccat qui aliquod damnum ſibi infert, quam ſi inferret alteri: putà ſi occideret equum ſuum, quam ſi occideret equum alterius, ut patet per Philoſophum in 5. Ethic. † Ergo propinquitas perſonæ non aggravat peccatum.

§ 3. Præterea, Conditio perſonæ peccantis præcipuè aggravat peccatum ratione dignitatis vel ſcientiæ, ſecundum illud Sap. 6. Potentes potenter tormenta patiuntur. Et Luc. 12. ſervus ſciens voluntatem domini & non faciens, plagis vapulabit multis. Ergo pari ratione ex parte perſonæ in quam peccatur, magis aggravaret peccatum, dignitas aut ſcientia perſonæ in quam peccatur: ſed non videtur gravius peccare qui facit injuriam perſonæ ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi: quia non eſt perſonarum acceptio apud Deum; ſecundum cujus judicium gravitas peccati penſatur: ergo conditio perſonæ in quam peccatur non aggravat peccatum.

SED CONTRA eſt, quòd in ſacra Scriptura ſpecialiter vituperatur peccatum quod contra ſervos Dei committitur: ſicut dicitur 3. Reg. 19. *Altaria ſua deſtruxerunt & prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maximè peccatum commiſſum in perſonas propinquas, ſecundum illud Micheæ 7. *Filius contumeliam facit patri, filia conſurgit adverſus matrem ſuam.* Vituperatur etiam ſpecialiter peccatum, quod committitur in perſonas in dignitate conſtitutas, ut patet Iob. 34. *Qui dicit regi* Apoſtata, *qui vocat duces impios.* Ergo conditio perſonæ, in quam peccatur, aggravat peccatum.

CONCLUSIO.

Quum perſona in quam peccatur, ſit quodammodo objectum peccati, neceſſe eſt, aggravari peccatum ſecundum perſonæ in quam peccatur conditionem & dignitatem.

† Art. 3. hujus q.

RESPONDEO dicendum, quòd perſona, in quam peccatur, eſt quodammodo objectum peccati. Dictum eſt autem ſupra (art. 3.) † quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti, ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus eſt principalior finis: fines autem principales humanorum actuum ſunt Deus, ipſe homo, & proximus; quicquid enim facimus, propter aliquod horum facimus, quamvis etiam horum trium unum ſub altero ordinetur. Poteſt igitur ex parte horum trium conſiderari major vel minor gravitas in peccato ſecundum conditionem perſonæ, in quam peccatur. Primò quidem ex parte Dei: cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto eſt virtuoſior, vel Deo ſacratior, & ideo injuria tali perſonæ illata magis redundat in Deum, ſecundum illud Zach. 2. *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in perſonam magis Deo conjunctam, vel ratione virtutis, vel ratione officii. Ex parte etiam ſui ipſius manifeſtum eſt quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis in magis conjunctam perſonam, ſeu naturali neceſſitudine, ſeu beneficiis, ſeu quacunque conjunctione peccaverit: quia videtur in ſeipſum magis peccare: & pro tanto gravius peccat, ſecundum illud Eccleſ. 14. *Qui ſibi nequam eſt, cui bonus erit?* Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit: & ideo peccatum quod fit in perſonam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit perſonam totius multitudinis, eſt gravius quam peccatum quod committitur contra unam perſonam privatam: unde ſpecialiter dicitur Exod 22. *Principi populi tui non maledices.* Et ſimiliter injuria, quæ fit alicui famoſæ perſonæ, videtur eſſe gravior ex hoc, quod in ſcandalum & in turbationem plurimorum redundat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille, qui infert injuriam virtuoſo, quantum eſt in ſe, turbat eum & interius & exterius: ſed quod iſte interius non turbetur; contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nocumentum, quod quis ſibi ipſi infert, in his quæ ſubſunt dominio propriæ voluntatis, ſicut in rebus poſſeſſis habet minus de peccato, quam ſi alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit: ſed in his quæ non ſubduntur dominio voluntatis (ſicut ſunt naturalia & ſpiritualia bona) eſt gravius peccatum nocumentum ſibiipſi inferre; gravius enim peccat qui occidit ſeipſum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum noſtrorum non ſubduntur voluntatis noſtræ dominio, non procedit ratio, quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, niſi fortè velint, vel ratum habeant.

AD TERTIUM dicendum, quòd non eſt acceptio perſonarum, ſi Deus gravius punit peccantum contra excellentiores perſonas: hoc enim fit propter hoc, quod redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo perſonæ peccantis aggravet peccatum.

Inf. q. 89. a. 3. & 3. cor. & q. 103. a. 5. ad 11. Et 2. 2. qu. 100. art. 1. ad 7. Et Mal. q 7. ar. 10. ad 5. Et Pſ. 14 in fi.

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quòd magnitudo perſonæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maximè redditur magnus ex hoc, quod Deo adhæret: ſecundum illud Eccleſ. 25. *Quam magnus eſt qui invenit ſapientiam & ſcientiam: ſed non eſt ſuper timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum. Dicitur enim 2. Paral. 30. *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum ſuorum: & non imputabitur eis quod minus ſanctificati ſunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine perſonæ peccantis.

§ 2. Præterea, *Non eſt perſonarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. 2. Ergo non magis punit pro uno & eodem peccato unum, quam alium: non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine perſonæ peccantis.

§ 3. Præterea, Nullus debet ex bono incommodum reportare: reportaret autem, ſi id quod agit magis ei imputaretur ad culpam: ergo propter magnitudinem perſonæ peccantis non aggravatur peccatum.

** Lib. 2. de ſummo bono cap. 18. in fin.*

SED CONTRA eſt, quod Iſidor. dicit in 2. de ſummo bono * *Tanto majus cognoſcitur peccatum eſſe, quanto major qui peccat habetur.*

CONCLUSIO.

Qualibet peccantis perſonæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur ingratitudinem, majuſque aliorum ſcandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commiſſum: ea autem quæ ſecundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex ſurreptione & humana fragilitate ortum diminuit.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt peccatum. Quoddam enim ex ſurreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ, & tale peccatum minus imputatur ei qui eſt major in virtute; eo quod minus negligit hujuſmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino ſubterfugere infirmitas humana non ſinit. Alia verò peccata ſunt ex deliberatione procedentia; & iſta peccata tantò magis alicui imputantur, quanto major eſt. Et hoc poteſt eſſe propter quatuor. Primò quidem, quia facilius poſſunt reſiſtere peccato majores puta qui excedunt in ſcientia & virtute: unde Dominus dicit Luc. 12. quod *ſervus ſciens voluntatem domini ſui, & non faciens, plagis vapulabit multis.* (ut ſup.) Secundò, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo aliquis magnificatur, eſt Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; & quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat: ſecundum illud Sap 6. *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertiò propter ſpecialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem perſonæ: ſicut ſi princeps juſtitiam violet, qui ponitur juſtitiæ cuſtos, & ſi ſacerdos fornicetur, qui caſtitatem vovet. Quartò propter exemplum ſive

Digitized by Google

ſive ſcandalum: quia, ut Greg. * dicit in paſtorali (part. 3. c. 2.) *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur*, ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata majorum, & magis homines ea indigne ferunt.

* par. 3. cap. 3. à medio.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his, quæ per ſurreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non accipit perſonas, ſi majores plus punit: quia ipſorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum eſt †.

† In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd homo malus non reportat incommodum ex bono quod habet, ſed ex malo uſu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

De ſubjecto peccatorum, in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſubjecto vitiorum, ſive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, utrum voluntas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
¶ Secundò, utrum voluntas ſola ſit peccati ſubjectum.
¶ Tertiò, utrum ſenſualitas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
¶ Quartò, utrum poſſit eſſe ſubjectum peccati mortalis.
¶ Quintò, utrum ratio poſſit eſſe ſubjectum peccati.
¶ Sextò, utrum delectatio moroſa, vel non moroſa ſit in ratione inferiori, ſicut in ſubjecto.
¶ Septimò, utrum peccatum conſenſus in actum ſit in ſuperiori ratione, ſicut in ſubjecto.
¶ Octavò, utrum ratio inferior poſſit eſſe ſubjectum peccati mortalis.
¶ Nonò, utrum ratio ſuperior poſſit eſſe ſubjectum peccati venialis.
¶ Decimò, utrum in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale circa proprium objectum.

Articulus Primus.

Utrum voluntas ſit ſubjectum peccati.

4. d. 18. q. 1. a. 2. q. 1. ad 1. & 3. contra Gent. cap. 109. fin. Et mal. q. 7. a. 1. ad 16. Et Mat. 15. co. 4. & 5.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non poſſit eſſe ſubjectum peccati. Dicit enim Dionyſ. in 4. cap. de div. nomin. * quod *malum eſt præter voluntatem & intentionem; ſed peccatum habet rationem mali.* Ergo peccatum non poteſt eſſe in voluntate.

¶ 2. Præterea, Voluntas eſt boni vel apparentis boni, ex hoc autem quod voluntas vult bonum, nõ peccat. Hoc autem quod vult apparens bonum, quod non eſt verè bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehenſivæ, quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo eſt in voluntate.

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe idem ſubjectum peccati, & cauſa efficiens: quia cauſa efficiens & materialis non incidunt in idẽ: ut dicitur 2. Phyſic. (text. 20.) † Sed voluntas eſt cauſa efficiens peccati. Prima enim cauſa peccandi eſt volũtas, ut Aug. dicit in lib. * de duabus animabus. (c. 10. & 17.) Ergo non eſt ſubjectũ peccati.

* 4. p. lect. 22. in princ. ... † Aug. l. 3. de lib. arb. c. 17. tom. 1. † l. 1. Retract. c. 19. ... * cap. 10. & 11. tom. 6.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in lib. † Retractationum (cap. 19.) quod *voluntas eſt qua peccatur, & rectè vivitur.*

Conclusio.

Cùm neceſſe ſit morales quoſcunque actus (quia in exteriorem materiam non tranſeunt) in ſuo eſſe principio ſicut in ſubjecto, talis autem actus peccatum ſit: rectè voluntas, ſicut peccati principium, ita & ejuſdem ſubjectum eſſe dicitur.

Respondeo dicendum, quòd peccatum quidam actus eſt, ſicut ſuprà dictum eſt (q. 71. art. 1. & 6.) * actuum autem quidam tranſeunt in exteriorem materiam, ut urere & ſecare: hujuſmodi actus habent pro materia & ſubjecto id in quod tranſit actio, ſicut Philoſophus dixit in 3. Phyſic. (text. 18.) † quod *motus eſt actus mobilis à movente*. Quidam vero actus ſunt non tranſeuntes in exteriorem materiam, ſed manentes in agente: ſicut appetere & cognoſcere: & tales actus ſunt omnes actus morales, ſive ſint actus virtutum, ſive peccatorum. Unde oportet quod proprium ſubjectum actus peccati ſit potentia, quæ eſt principium actus. Cum autem proprium ſit actuum moralium, quod ſint voluntarii (ut ſupra habitum eſt (q. 1. art. 1. & q. 18. art. 6.) * ſequitur quod voluntas quæ eſt principium actuum voluntariorum ſive bonorum ſive malorum quæ ſunt peccata, ſit principium peccatorum: & ideo ſequitur quod peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubjecto.

* q. 71. art. 1. & 6. † lib. 3. text. 18. ... * q. 1. a. 1. & q. 18. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum dicit eſſe præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipſum ſub ratione mali, ſed quia aliquod malum eſt apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum, & ſecundum hoc peccatum eſt in voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd ſi defectus apprehenſivæ virtutis nullo modo ſubjaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate nec in apprehenſiva virtute: ſicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem: & ideo relinquitur, quòd etiam defectus apprehenſivæ virtutis ſubjacens voluntati deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit in cauſis efficientibus, quarum actiones tranſeunt in materiam exteriorem, & quæ non movent ſe, ſed alia: cujus contrarium eſt in voluntate. Unde ratio non ſequitur.

Articulus II.

Utrum ſola voluntas ſit ſubjectum peccati.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd ſola voluntas ſit ſubjectum peccati. Dicit enim Auguſtin. in lib. de duabus animabus (ut ſup.) * quod *non niſi voluntate peccatur*: ſed peccatum eſt ſicut in ſubjecto, in potentia qua peccatur: ergo ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt quoddam malum contra rationem, ſed *bonum & malum* ad rationem pertinens eſt objectum ſolius voluntatis: Ergo ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum eſt actus voluntatis: quia, ut dicit Aug. in lib. de lib. arbitr. * *peccatum adeò eſt voluntarium, quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum*: ſed actus aliarum virium non ſunt voluntarii, niſi inquantum illæ vires moventur à voluntate. Hoc autem non ſufficit ad hoc, quod ſint ſubjectum peccati, quia ſecundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, eſſent ſubjectum peccati: quod patet eſſe falſum. Ergo ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

* l. 3. de lib. arb. ca. 17. & 18. tom. 1. & de ver. relig. c. 14. & 1. retract. c. 9. to. 5.

Sed contra, Peccatum virtuti contrariatur: contraria autem ſunt circa idem: ſed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem ſunt ſubjecta virtutum, ut ſupra dictum eſt (qu. 56.) † Ergo non ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

† qu. 56.

Conclusio.

Quum idem ſit actus voluntarii principium & ſubjectum: conſequitur non ſolum voluntatem, quæ principium eſt actus voluntarii eliciti, verum etiam alias potentias, quæ actus voluntarii imperati principium eſſe poſſunt, peccati ſubjectum eſſe.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex prædictis patet (art. 1.) * omne quod eſt principium voluntarii actus, eſt ſubjectũ peccati: actus autem voluntarii dicuntur non ſolum illi qui eliciuntur à voluntate, ſed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut ſupra dictum eſt (q. 5. art. 4.) † cum de voluntario ageretur. Unde non ſola voluntas poteſt eſſe ſubjectũ peccati, ſed omnes illæ potentiæ quæ poſſunt moveri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem: & eædem etiam potentiæ ſunt ſubjecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia ejuſdẽ eſt actus & habitus.

* Ar. præc. † qu. 5. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd non peccatur niſi voluntate: ſicut primò movente, aliis autem potentiis peccatur, ſicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum & malum* pertinent ad voluntatem ſicut per ſe objecta ipſius, ſed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum *bonum & malum* ratione cujus poteſt in eis eſſe & virtus & vitium & peccatum; ſecundum quod participant voluntate & ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non ſunt principia actuum, ſed ſolum organa, unde comparantur ad animam moventem, ſicut ſervus qui agitur & non agit: potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quaſi liberæ: quia agunt quodammodo & aguntur, ut patet per id quod dicitur 1. Politic. (cap. 3.) † Et præterea actus exteriorum membrorum ſunt actiones in exteriorem materiam tranſeuntes, ſicut patet de percuſſione in peccato homicidii: & propter hoc non eſt ſimilis ratio.

† lib. 1. Polit. c. 3. à med. tom. 5.

Articulus III.

Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

2. d. 24. q. 3. a. 2. & d. 3. q. 2. a. 1. ad 4. & ver. q. 15. art. 5. mal. qu. 7. ar. 6.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd in ſenſualitate non poſſit eſſe peccatum, peccatum enim eſt proprium homini, qui ex ſuis actibus laudatur vel vituperatur: ſed ſenſualitas eſt communis nobis & brutis: ergo in ſenſualitate non poteſt eſſe peccatum.

¶ 2. Præterea, *Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*: ſicut Aug. dicit in lib. de lib. arb. * ſed homo non poteſt vitare quin actus ſenſualitatis ſit inordinatus. Eſt enim ſenſualitas *perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus, unde per ſerpentem ſignificatur*, ut Auguſt. dicit 12. de Trinit. † Ergo inordinatio motus ſenſualitatis non eſt peccatum.

* lib. 3. c. 18. paulo poſt prin. tom. 1. † lib. 12. de Trin. c. 12. & 13. to. 3.

¶ 3. Præterea, Illud quod homo ipſe non facit, non imputatur ei ad peccatum: ſed *hoc ſolum videmur noſipſi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philoſoph. dicit in 9. Ethic. (cap. 9. vel 8.) * ergo motus ſenſualitatis qui eſt ſine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

* lib. 9. c. 8. circa med. t. 5.

Sed contra eſt, quod dicitur Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio*: quod exponit Aug. (lib. 3. contra Iulianum cap. 26.) † de malo concupiſcentiæ, quod conſtat eſſe motum quemdam ſenſualitatis. Ergo in ſenſualitate eſt aliquod peccatum.

† l. 3 contra Iulianum. c. 26. t. 7. & de ver. Apoſt. ſer. 12.

Conclusio.

Quum in ſenſualitate poſſit eſſe actus inordinatus, & aliquo modo voluntarius: in ea peccatum eſſe poteſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. & 2.) * peccatum poteſt inveniri in qualibet potentia, cujus actus poteſt eſſe voluntarius & inordinatus, in quo conſiſtit ratio peccati. Manifeſtum eſt autem quod actus ſenſualitatis poteſt eſſe voluntarius, inquantum ſenſualitas, id eſt, appetitus ſenſitivus, nata eſt à voluntate moveri. Unde relinquitur quod in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

* Art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquæ vires ſenſitivæ partis, etſi ſint communes nobis & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur: ſicut nos præ aliis animalibus habemus in parte ſenſitiva cogitativam & reminiſcentiam, ut in 1. dictum eſt (q. 77. art. 4.) † Et per hunc modum etiam appetitus ſenſitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, ſcilicet quod natus eſt obedire rationi: & quantum ad hoc poteſt eſſe principium actus voluntarii, & per conſequens ſubjectum peccati.

* 1. p. q. 78. art. 4.

Ad secundum dicendum, quòd perpetua corruptio ſenſualitatis eſt intelligenda, quantũ ad fomitem, qui nunquam totaliter

tollitur

Digitized by Google

tollitur in hac vita: tranſit enim peccatum originale reatu, & remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate poſſit reprimere ſingulos motus inordinatos ſenſualitatis ſi præſentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, poteſt etiam circa illud aliquis inordinatus motus inſurgere: ſicut cum aliquis transfert cogitationem ſuam à delectationibus carnis volens concupiſcentiæ motus vitare, ad ſpeculationẽ ſcientiæ, inſurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo nõ poteſt homo vitare omnes hujuſmodi motus propter corruptionem prædictam: ſed hoc ſolum ſufficit ad rationem peccati voluntarii, quod poſſit vitare ſingulos.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod homo facit ſine deliberatione rationis, non perfectè ipſe facit, quia nihil operatur ibi id quod eſt principale in homine: unde non eſt perfectè actus humanus, & per conſequens non poteſt eſſe perfectus actus virtutis vel peccati, ſed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus ſenſualitatis rationem præveniens, eſt peccatum veniale; quod eſt quiddam imperfectum in genere peccati.

Articulus IV.

Vtrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale.

Infrà q. 89. art. 5. cor. & 2. d. 24. q. 3. a. 2 ad 3. & 6. q. 25. ar. 5. & mal. q. 7. ar. 6. & quol. 4. a. 22. cc.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale: actus enim ex objecto cognoſcitur: ſed circa objecta ſenſualitatis contingit peccare mortaliter, ſicut circa delectabilia carnis. Ergo actus ſenſualitatis poteſt eſſe peccatum mortale, & ita in ſenſualitate peccatum mortale invenitur.

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale contrariatur virtuti, ſed virtus poteſt eſſe in ſenſualitate: temperantia enim & fortitudo ſunt virtutes irrationabilium partium, ut * Philoſophus dicit in 3. Ethic. Ergo in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum mortale, cum contraria ſint nata fieri circa idem.

** l. 3. eth. c. 10. in pr. 10. 5.*

¶ 3. Præterea, Veniale peccatum eſt diſpoſitio ad mortale: ſed diſpoſitio & habitus ſunt in eodem: cum igitur veniale peccatum ſit in ſenſualitate, ut † dictum eſt (art. 3. ad 3.) etiam mortale peccatum eſſe poterit in eadem.

† Art. 3. ad 3.

Sed contra eſt, quòd Aug. * dicit in lib. retractationum, & habetur in gloſſ. Rom. 7. *inordinatus concupiſcentiæ motus, qui eſt peccatum ſenſualitatis, poteſt etiam eſſe in his qui ſunt in gratia*, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus ſenſualitatis non eſt peccatum mortale.

** l. 1. retract. ca. 13. & 15. aliquantulum à pr. tom. 1.*

Concluſio.

Quoniam peccatum mortale averſionem ab ultimo fine includit, ſoliuſque rationis eſt ab ultimo fine actum avertere, ſicut etiam in eundem convertere: fieri non poteſt, ut in ſenſualitate peccatum mortale ſit.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis cauſat corporalem mortem, ita etiã inordinatio corrumpens principium ſpiritualis vitæ, quod eſt finis ultimus, cauſat mortem ſpiritualem peccati mortalis, ut * ſupra dictum eſt (qu. 72. art. 5.) Ordinare autem aliquid in finem, non eſt ſenſualitatis, ſed ſolum rationis: inordinatio autem à fine non eſt niſi ejus, cujus eſt ordinare in finem. Unde peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate, ſed ſolum in ratione.

** qu. 72. art. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale: ſed tamen actus peccati mortalis non habet quod ſit peccatum mortale ex eo quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo quod eſt rationis, cujus eſt ordinare in finem: Et ideo peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.

Ad ſecundum dicendum, quòd actus virtutis non perficitur per id quod eſt ſenſualitatis tantum, ſed magis per id quod eſt rationis & voluntatis, cujus eſt eligere: nam actus virtutis moralis quæ perficit vim appetitivam, eſt etiam actus prudentiæ quæ perficit vim rationalem: & idem eſt etiam de peccato mortali, ſicut dictum * eſt.

** ad 2. argum. præcedens.*

Ad tertium dicendum, quòd diſpoſitio tripliciter ſe habet ad id quod diſponit. Quandoque enim eſt idem & in eodem ſicut ſcientia inchoata dicitur eſſe diſpoſitio ad ſcientiam perfectam. Quandoque autem eſt in eodem, ſed non idem: ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis. Quandoq; verò nec idem nec in eodem: ſicut in his, quæ habent ordinẽ ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, ſicut bonitas imaginationis eſt diſpoſitio ad ſcientiam; quæ eſt in intellectu, & hoc modo veniale peccatum quod eſt in ſenſualitate, poteſt eſſe diſpoſitio ad peccatum mortale, quod eſt in ratione.

Articulus V.

Vtrum peccatum poſſit eſſe in ratione.

Inf. 10. 6. cor. & 2. d. 24. qu. 3. & ver. q. 17. a. 2. cor.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non poſſit eſſe in ratione. Cujuſlibet enim potentiæ peccatum eſt aliquis defectus ipſius: ſed defectus rationis non eſt peccatum, ſed magis excuſat peccatum; excuſatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam: ergo in ratione non poteſt eſſe peccatum.

¶ 2. Præterea, Primum ſubjectum peccati eſt voluntas, ut dictum eſt (art. 1. & 2.) * ſed ratio præcedit voluntatem, cum ſit directiva ipſius: ergo peccatum eſſe non poteſt in ratione.

** Art. 1. & 2.*

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe peccatum niſi circa ea quæ ſunt in nobis: ſed perfectio & defectus rationis non eſt eorum quæ ſunt in nobis: quidam enim ſunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione ſolertes: ergo in ratione non eſt peccatum.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in lib. 12. de Trin. (c. 12.) * Quod peccatum eſt in ratione inferiori, & in ratione ſuperiori.

** l. 12. c. 12. t. 3.*

Concluſio.

Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum eſſe contingit: uno quidem modo, dum illud quod poteſt ac debet ſcire, non cognoſcit: altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam poſt deliberationem non coërcet.

Reſpondeo dicendum, quòd peccatum cujuſlibet potentiæ conſiſtit in actu ipſius, ſicut ex dictis * patet, (art. 1. 2. & 3.) Habet autem ratio duplicem actum. Unum quidem ſecundum ſe in comparatione ad proprium objectum, quod eſt cognoſcere aliquod verum. Alius autem actus rationis eſt, inquantum eſt directiva aliarum virium. Utroq; igitur modo contingit eſſe peccatum in ratione. Et primo quidem inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod poteſt & debet ſcire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam poſt deliberationem non coërcet.

** a. 1. 2. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, reſpectu proprii objecti: & hoc quando eſt defectus cognitionis ejus quod quis non poteſt ſcire: tunc enim talis defectus rationis non eſt peccatum, ſed excuſat à peccato: ſicut patet in his quæ per furioſos committuntur. Si vero ſit defectus rationis circa id quod homo poteſt & debet ſcire, non omnino homo excuſatur à peccato: ſed ipſe defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autẽ qui eſt ſolum in dirigendo alias vires, ſemper imputatur ei ad peccatũ: quia huic defectui occurrere poteſt per propriũ actum.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (q. 17. art. 1.) * cum de actibus voluntatis & rationis ageretur, voluntas quodammodo movet & præcedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem: unde & motus voluntatis dici poteſt *rationalis*, & actus rationis poteſt dici *voluntarius*. Et ſecundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout eſt defectus ejus voluntarius, vel prout ratio eſt principium actus voluntatis.

** qu. 17. art. 1.*

Ad tertium patet reſponſio ex dictis (in reſp. ad 1.) *

** ad 1. arg.*

Articulus VI.

Vtrum peccatum moroſæ delectationis ſit in ratione.

Inf. qu. 88. ar. 5. ad 2. & 2. d. 24. q. 3. ar. 4. & ver. qu. 15. a. 4 cor.

Ad ſextum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum moroſæ delectationis non ſit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 31. art. 1.) * Sed vis appetitiva diſtinguitur à ratione, quæ eſt vis apprehenſiva. Ergo delectatio moroſa non eſt in ratione.

** qu. 31. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Ex objectis cognoſci poteſt ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum; ſed delectatio quandoque eſt moroſa circa bona ſenſibilia, & non circa bona rationis: ergo peccatum delectationis moroſæ non eſt in ratione.

¶ 3. Præterea, Moroſum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis: ſed diuturnitas temporis non eſt ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam: ergo delectatio moroſa non pertinet ad rationem.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in 12. de Trin. (cap. 12.) * quod *conſenſus illecebræ ſi ſola cogitatione delectationis contentus eſt, ſic habendum exiſtimo, velut cibum vetitum mulier ſola comederit*: per mulierem autem intelligitur ratio inferior, ſicut ibidem ipſe exponit: ergo peccatum moroſæ delectationis eſt in ratione.

** l. 12. c. 12. paulo ant. med. tom. 3.*

Concluſio.

Quoniam quandoque fit, ut ratio paſſionis motum inſurgentem, tametſi inordinatum eſſe prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur, convenienter moroſæ delectationis (quæ ſic à mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione conſtituitur.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 5.) * peccatum contingit eſſe in ratione, quandoque quidem inquantum eſt directiva humanorum actuum. Manifeſtum eſt autem, quod ratio non ſolum eſt directiva exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionum: & ideo quando deficit ratio in directione interiorum paſſionum, dicitur eſſe peccatum in ratione, ſicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione paſſionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas paſſiones, ſicut quando homo ex deliberatione provocat ſibi motum iræ vel concupiſcentiæ. Alio modo quando, non reprimit illicitum paſſionis motum: ſicut cum aliquis poſtquam deliberavit quod motus paſſionis inſurgens eſt inordinatus, nihilominus circa ipſum immoratur, & ipſum non expellit: & ſecundum hoc dicitur peccatum delectationis moroſæ eſſe in ratione.

** Art. 5. hujus q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd delectatio quidem eſt in vi appetitiva: ſicut in proximo principio, ſed in ratione eſt ſicut in primo motivo: ſecundum hoc quod ſuprà dictum eſt (art. 1.) * quod actiones quæ non tranſeunt in exteriorem materiam, ſunt ſicut in ſubjecto in ſuis principiis.

** Art. 1. hujus q.*

Ad ſecundum dicendum, quòd ratio actum proprium illicitum habet circa proprium objectum: ſed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi poſſunt: & ſecundum hoc etiam delectatio circa ſenſibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio dicitur moroſa non mora temporis: ſed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur

ratur nec tamen eam repellit: *tenens & volvens libenter, quæ ſtatim ut attigerunt animum, reſpui debuerunt,* ut Aug.* dicit 12. de Trinitate.

*lib. 12. de Trinit. c. 12. paulo à med. to. 3.

ARTICULUS VII.

Vtrum peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtu[r] quòd peccatum conſenſus in actum non ſit in ratione ſuperiori. Conſentire enim eſt actus appetitivæ virtutis: ut ſuprà habitum eſt † (qu.15. art.1.) ſed ratio eſt vis apprehenſiva: ergo peccatum conſenſus in actum non eſt in ratione ſuperiori.

¶ 2. Præterea, *Ratio ſuperior intendit rationibus æternis inſpiciendis & conſulendis*, ut Auguſt. dicit * 12. de Trinit. Sed quandoque conſentitur in act[u]m non conſultis rationibus æternis: non enim ſemper homo cogitat de rebus divinis, quando conſentit in aliquem actum: ergo peccatum conſenſus in actum, non ſemper eſt in ratione ſuperiori.

¶ 3. Præterea, Sicut per rationes æternas poteſt homo regulare actus exteriores: ita etiam interiores delectationes, vel alias paſſiones. Sed *conſenſus in delectationem abſque hoc, quod opere ſtatuatur implendum, eſt rationis inferioris*, ut dicit Aug. 12. de Trinit. ergo etiam conſenſus in actum peccati, debet interdum attribui rationi inferiori.

¶ 4. Præterea, Sicut ratio ſuperior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam: ſed quandoque procedit homo in actum per apprehenſionem virtutis imaginativæ abſque omni deliberatione rationis, ſicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem: ergo etiam quandoque poteſt ratio inferior conſentire in actum peccati abſque ratione ſuperiori.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit. 12. de Trin. † *Si in conſenſione male utendi rebus, quæ per ſenſum corporis ſentiuntur, ita decernitur quandoque peccatum, ut ſi poteſtas ſit, etiam corpore compleatur, intelligenda eſt mulier cibum illicitum viro dediſſe:* per quem ſuperior ratio ſignificatur. Ergo ad rationem ſuperiorem pertinet conſentire in actum peccati.

CONCLUSIO.

Conſenſus in actum, qui conſummatio eſt finiſque peccati, propriè in ſuperiori ratione, ut in cauſa ſuprema penes quam ſupremum eſt judicium, ponitur: conſenſus verò in delectationem, quia præambulum tantum, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur: quamvis & de delectatione ſuperior ratio judicare poſſit.

RESPONDEO dicendum, quòd conſenſus importat judicium quoddam de eo in quod conſentitur: ſicut enim ratio ſpeculativa judicat & ſententiat de rebus intelligibilibus: ita ratio practica judicat & ſententiat de agendis. Eſt autem conſiderandum, quod in omni judicio ultima ſententia pertinet ad ſupremum judicatorium: ſicut & videmus in ſpeculativis, quod ultima ſententia de aliqua propoſitione datur per reſolutionem ad prima principia; quandiu enim remanet aliquod principium altius adhuc per ipſum poteſt examinari id de quo quæritur: unde adhuc eſt ſuſpenſum judicium quaſi nondum data finali ſententia. Manifeſtum eſt autem, quod actus humani regulari poſſunt ex regula rationis humanæ, quæ ſumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoſcit: & ulterius ex regula legis divinæ, ut ſuprà dictum eſt (qu.71. art 6.)*. Unde cum regula legis divinæ ſit ſuperior, conſequens eſt ut ultima ſententia per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem ſuperiorem quæ intendit rationibus æternis. Cùm autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium eſt de eo quod ultimo occurrit: in actibus autem humanis ultimo occurrit ipſe actus: præambulum autem eſt ipſa delectatio, quæ inducit ad actum: Et ideo ad rationem ſuperiorem propriè pertinet conſenſus in actum: ad rationem verò inferiorem, quæ habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod eſt de delectatione: quamvis etiam & de delectatione ſuperior ratio judicare poſſit, quia quicquid judicio ſubditur inferioris, ſubditur etiam judicio ſuperioris, ſed non convertitur.

*qu. 19. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd conſentire eſt actus appetitivæ virtutis non abſolutè, ſed conſequens ad actum rationis deliber[an]tis & judicantis: ut ſuprà dictum eſt (qu.15 art.3.)* In hoc [e]nim terminatur conſenſus, quia voluntas tendit in id quod eſt [i]n ratione judicatum: unde conſenſus poteſt attribui & voluntati & rationi.

*qu. 15. a. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hoc ipſo, quod ratio ſuperior non dirigit actus humanos ſecundum legem divinam, impediens actũ peccati, dicitur ipſa conſentire, ſive cogitet de lege æterna, ſive non. Cum enim cogitat de lege Dei actu, eam contemnit, cũ vero non cogitat, eam negligit per modum omiſſionis cujuſdam. Unde omnibus modis conſenſus in actum peccati procedit ex ſuperiori ratione: quia, ut Aug. dicit 12. de Trin. (cap.12. ut jam ſup.)* *non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni niſi illa mentis intentio, penes quam ſumma poteſtas eſt membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat aut ſerviat.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio ſuperior per conſiderationem legis æternæ ſicut poteſt dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem: ſed tamen antequam ad judicium ſuperioris rationis deveniatur, ſtatim ut ſenſualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoq; hujuſmodi delectationem acceptat: & tunc conſenſus in delectationem, pertinet ad inferiorem rationem. Si verò etiam conſideratis rationibus æternis, homo in eodem conſenſu perſeveret: jam talis conſenſus ad ſuperiorem rationem pertinebit.

AD QUARTUM dicendum, quòd apprehenſio virtutis imaginativæ eſt ſubita ſine deliberatione: & ideo poteſt aliquem actum cauſare, antequam ſuperior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi: ſed judicium rationis inferioris eſt cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio ſuperior deliberare poteſt. Unde ſi non cohibeat ab actu peccati per ſuam deliberationem merito illi imputabitur.

ARTICULUS VIII.

Vtrum conſenſus in delectationem, ſit peccatum mortale.

2. 2. qu. 154 a. 4. co. & q. 180. a. 7. Et 2. di. 24. qu. 3. ar. 4. Et verit. qu. 15. art. 4. Et mal. q. 15. art. 2. ad 16. & 17. Et quol. 12. art. 34.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd conſenſus in delectationem, non ſit peccatum mortale. Conſentire enim in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem: cujus non eſt intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, & per conſequens nec ab eis averti: ſed omne peccatum mortale eſt per averſionem à lege divina, ut patet per diffinitionem Auguſt. de peccato mortali datam, quæ ſuprà poſita eſt*: ergo conſenſus in delectationem non eſt peccatum mortale.

* Aug. 22. contra Fauſt. c. 27. in pr. l. 6. & l. 1. de lib. arb. c. 16. tom. 3. * qu. 17. art. 6.

¶ 2. Præterea, Conſentire in aliquid, non eſt malum: niſi quia illud eſt malum, in quod conſentitur: *ſed propter quod unumquodque, & illud magis* (lib.1. poſter. text.5.) vel ſaltem non minus: non ergo illud in quod conſentitur, poteſt eſſe minus malum, quam conſenſus. Sed delectatio ſine opere, non eſt peccatum mortale, ſed veniale tantum: ergo nec conſenſus in delectationem, eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, *Delectationes differunt in bonitate & malitia ſecundum differentiam operationum:* ut dicit Philoſophus in 10. Ethic. (cap. 2. vel 3. ac deinceps)* Sed alia operatio eſt interior cogitatio, & alia actus exterior, puta fornicationis: ergo delectatio conſequens actum interioris cogitationis, tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori, & per conſequens etiam eodem modo differt conſentire in utrumque. Sed cogitatio interior non eſt peccatum mortale, nec etiam conſenſus in cogitationem. Et per conſequens nec conſenſus in delectationem.

* lib. 10. Eth. c. 3. 4. & 5. tom. 5.

¶ 4 Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii, non eſt peccatum mortale ratione delectationis (quæ etiam invenitur in actu matrimoniali) ſed ratione inordinationis ipſius actus, ſed ille qui conſentit in delectationem, non propter hoc conſentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

¶ 5. Præterea, Peccatum homicidii eſt gravius quam ſimplicis fornicationis: ſed conſentire in delectationem, quæ conſequitur cogitationem de homicidio, non eſt peccatum mortale, ergo multo minus conſentire in delectationem, quæ conſequitur cogitationem de fornicatione, eſt peccatum mortale.

¶ 6 Præterea, *Oratio dominica quotidie dicitur pro remiſſione venialium,* ut Auguſt. dicit*: ſed conſenſum in delectationem Auguſt. docet eſſe abolendum per orationem Dominicam, Dicit enim in 12. de Trinit. (cap.12. ut jam ſup.) † quod hoc eſt longè minus peccatum, quam ſi opere ſtatuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda eſt pectuſque percutiendum atque dicendum: Dimitte nobis debita noſtra. Ergo conſenſus in delectationem eſt peccatum veniale.

* Ench. c. 78. in pr. tom 3. † lib. 12. ca. 12. à med. t. 3.

SED CONTRA eſt, quod Aug (12. de Trin. ubi ſuprà)* poſt pauca ſubdit: *Totus homo damnabitur, niſi hæc (quæ ſine voluntate operandi, ſed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi ſolius cogitationis ſentiuntur eſſe peccata)* *per mediatoris gratiam remittantur.* Sed nullus damnatur niſi pro peccato mortali: ergo conſenſus in delectationem, eſt peccatum mortale.

* lib. 12. c. 12. de Trin. non longè à fin. t. 3.

CONCLUSIO.

Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem conſenſus, peccatum eſt mortale, verum in eam tantummodo, quæ peccati ſecundum ſe mortalis actum, pro objecto habet: nam ſi ipſam cogitationem pro objecto hab[et] aliter erit dicendum.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui diverſimode opinati ſunt. Quidam enim dixerunt, quod conſenſus in delectationem non eſt peccatum mortale, ſed veniale tantum. Alii verò dixerunt, quod eſt peccatum mortale, & hæc opinio eſt communior & veriſimilior.

Eſt enim conſiderandum, quòd cùm omnis delectatio conſequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10. Ethicor. (c.4. ſive 6.)* Et iterum cùm omnis delectatio habeat aliquod objectum: delectatio quælibet poteſt comparari ad duo, ſcilicet ad operationem quam conſequitur, & ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio ſit objectum delectationis, ſicut & aliqua alia res, quia ipſa operatio poteſt accipi ut bonum & finis in quo quis delectatus requieſcit. Et quandoque quidem ipſamet operatio, quam conſequitur delectatio eſt objectum delectationis: inquantum ſcilicet vis appetitiva, cujus eſt delectari, reflectitur in ipſam operationem, ſicut in quoddam bonum: puta cum aliquis cogitat & delectatur de hoc ipſo, quod cogitat, inquantum ſua cogitatio placet. Quandoque verò delectatio conſequens unam operationem (puta cogitationem aliquam) habet pro objecto aliam operationem quaſi rem cogitatam: & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, ſed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus poteſt delectari. Uno modo de ipſa cogitatione, alio modo de ipſa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipſa, ſequitur inclinationem affectus in cogitationẽ ipſam: Cogitatio autem ipſa ſecundum ſe non eſt peccatum mortale, imo quandoque eſt veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea, quandoque autem ſine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter

* lib. 10. Eth. c. 4. à medio tom. 5.

Digitized by Google

utiliter de ea cogitat, ſicut cum vult de ea prædicare vel diſputare. Et ideo per conſequens affectio & delectatio, quæ ſic eſt de cogitatione fornicationis, non eſt de genere peccati mortalis, ſed quandoque eſt peccatum veniale, quandoque nullum: unde nec conſenſus in talem delectationem eſt peccatum mortale. Et ſecundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur, de ipſo actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata eſt in hunc actum. Unde quod aliquis conſentiat in talem delectationem; hoc nihil aliud eſt quam quod ipſe conſentiat in hoc quod affectus ſuus ſit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur niſi in eo quod eſt conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus ſuus conformetur his quæ ſecundum ſe ſunt peccata mortalia, eſt peccatum mortale. Unde talis conſenſus in delectationem peccati mortalis, eſt peccatum mortale, ut ſecunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd conſenſus in delectationem poteſt eſſe nec ſolum rationis inferioris, ſed etiam ſuperioris, ut dictum eſt (art. 7.) * & tamen ipſa ratio inferior poteſt averti à rationibus æternis; quia etſi non intendit eis, ut ſecundum eas regulans quod eſt proprium ſuperioris rationis, intendit tamen eis; ut ſecundum eas regulata. Et hoc modo ab eis ſe avertens, poteſt peccare mortaliter: nam & actus inferiorum virium, & etiam exteriorum membrorum poſſunt eſſe peccata mortalia, ſecundum quod deficit ordinatio ſuperioris rationis regulantis eos ſecundum rationes æternas.

* Art. 7. præced.

Ad secundum dicendum, quòd conſenſus in peccatum quod eſt veniale ex genere; eſt veniale peccatum: & ſecundum hoc, poteſt concludi, quod conſenſus in delectationem quæ eſt de ipſa vana cogitatione fornicationis, eſt peccatũ veniale: ſed delectatio quæ eſt in ipſo actu fornicationis, de genere ſuo eſt peccatum mortale: ſed quod ante conſenſum ſit veniale peccatum tantum, hoc eſt per accidens, ſcilicet propter imperfectionem actus: quæ quidem imperfectio tollitur per conſenſum deliberatum ſupervenientem: unde ex hoc adducitur in ſuam naturam ut ſit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de delectatione, quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non poteſt eſſe abſq; complacentia exterioris actus ſecundum ſe, etiamſi non ſtatuatur implendum propter prohibitionem alicujus ſuperioris; unde actus fit inordinatus, & per conſequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quòd etiam conſenſus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, eſt peccatum mortale: non autem conſenſus in delectationem, quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quòd oratio Dominica non ſolum contra peccata venialia dicenda eſt, ſed contra mortalia (ut eodem Enchiridii loco ſtatim ſubjungit Auguſtinus.)

Articulus IX.

Utrum in ſuperiori ratione poſſit eſſe peccatum veniale, ſecundum quod eſt directiva inferiorum virium.

Infrà art. 10. & in eis ibidem ind. illis. * lib. 12. c. 7. à fin. tom. 3.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd in ſuperiori ratione non poſſit eſſe peccatũ veniale, ſecundum quod eſt directiva inferiorum virium, id eſt, ſecundum quod conſentit in actũ peccati. Dicit enim Auguſt. in 12. de Trin. (ubi ſup.)* quod *ratio ſuperior inhæret rationibus æternis*; ſed peccare mortaliter eſt per averſionem à rationibus æternis: ergo videtur quod in ſuperiori ratione non poſſit eſſe peccatum, niſi peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Superior ratio ſe habet in vita ſpirituali tanquã principium, ſicut & cor in vita corporali: ſed infirmitates cordis ſunt mortales. Ergo peccata ſuperioris rationis ſunt mortalia.

¶ 3. Præterea, Peccatum veniale fit mortale, ſi fiat ex contemptu: ſed hoc non videtur eſſe ſine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter: cum ergo conſenſus rationis ſuperioris ſemper ſit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non poſſit eſſe ſine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed contra, Conſenſus in actum peccati pertinet ad rationem ſuperiorem, ut ſuprà dictum * eſt (art. 7.) ſed conſenſus in actum peccati venialis eſt peccatum veniale: Ergo in ſuperiori ratione poteſt eſſe peccatum veniale.

* Art. 7. hujus qu.

Conclusio.

In ratione ſuperiori, cum conſentire contingat in actum venialis peccati, poteſt eſſe veniale peccatum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in 12. de Trinit. (ubi ſup.)* *ratio ſuperior inhæret rationibus æternis conſpiciendis, aut conſulendis*. Conſpiciendis quidem, ſecundum quod earum veritatem ſpeculatur. Conſulendis autem, ſecundum quod per rationes æternas de aliis judicat & ordinat: ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas conſentit in aliquem actum, vel diſſentit ab eo. Contingit autẽ quod inordinatio actus, in quem conſentit, non contrariatur rationibus æternis: quia non eſt cum averſione à fine ultimo, ſicut cõtrariatur actus peccati mortalis: ſed eſt præter eas, ſicut & actus peccati venialis. Unde, quando ratio ſuperior in actum peccati venialis conſentit, non avertitur à rationibus æternis: unde non peccat mortaliter, ſed venialiter. Et per hoc patet reſponſio Ad primum.

* lib. 12. c. 7. in f. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd duplex eſt infirmitas cordis. Una, quæ eſt in ipſa ſubſtantia cordis & immutat naturalem complexionem ipſius, & talis infirmitas ſemper eſt mortalis. Alia eſt autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum, quæ circumſtant cor: & talis infirmitas non ſemper eſt mortalis. Et ſimiliter in ratione ſuperiori ſemper eſt peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipſa ordinatio rationis ſuperioris ad proprium objectum, quod eſt rationis æternæ: ſed quando eſt inordinatio circa hoc, non eſt peccatum mortale, ſed veniale.

Ad tertium dicendum, quòd deliberatus conſenſus in peccatum, non ſemper pertinet ad contemptum legis divinæ, ſed ſolum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

Articulus X.

Utrum in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quod in ſuperiori ratione non poſſit eſſe peccatum veniale, ſecundum ſeipſam, id eſt, ſecundum quod inſpicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur eſſe deficiens, niſi per hoc quod inordinatè ſe habet circa ſuum objectum: ſed objectum ſuperioris rationis ſunt æternæ rationes, à quibus deordinari non eſt ſine peccato mortali: ergo in ſuperiori ratione non poteſt eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam.

2. d. 24. q. 3. ar. 5. Et ver. q. 15. a. 5. & mal. art. 1. ad 12. & 17. & art. 3. ad 1. & art. 5.

¶ 2. Præterea, Cum ratio ſit vis deliberativa, actus rationis ſemper eſt cum deliberatione: ſed omnis inordinatus motus in his, quæ Dei ſunt, ſi ſit cum deliberatione, eſt peccatum mortale: Ergo in ratione ſuperiori ſecundum ſeipſam, nunquam eſt peccatum veniale.

¶ 3. Præterea, Contingit quandoque, quod peccatum ex ſurreptione, eſt peccatum veniale: peccatũ autem ex deliberatione eſt peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat. Sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat (quod eſt contra legem Dei) gravius peccat conſentiendo quam ſi ſolum conſideraret quod eſt contra virtutem moralem: ſed ratio ſuperior non poteſt recurrere ad aliquod altius quam ſit ſuum objectum: Ergo ſi motus ex ſurreptione non ſit peccatum mortale, neque etiam deliberatio ſuperveniens, faciet ipſum eſſe peccatum mortale, quod patet eſſe falſum: non ergo in ratione ſuperiori ſecundum ſeipſam poteſt eſſe peccatum veniale.

Sed contra Motus ſurreptitius infidelitatis eſt peccatum veniale: ſed pertinet ad ſuperiorem rationem ſecundum ſeipſam. Ergo in ratione ſuperiori poteſt eſſe peccatum veniale ſecundum ſeipſam.

Conclusio.

Poteſt in ſuperiori ratione veniale peccatum ſecundum ſeipſum eſſe, ſi ſit abſque deliberatione conſenſus in mortale crimen, ſed in his quæ ad inferiores attinent vires, ſemper mortale peccatum eſt, ſi ſit conſenſus in mortale ex genere: veniale autem, ſi ſit ex ſuo genere veniale.

Respondeo dicendum, quòd ratio ſuperior aliter fertur in ſuum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipſam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur niſi inquantum de eis conſulit rationes æternas, unde non fertur in ea niſi per modum deliberationis, deliberatus autem conſenſus in his quæ ex genere ſuo ſunt mortalia, eſt mortale peccatum: & ideo ratio ſuperior ſemper mortaliter peccat, ſi actus inferiorum virium in quos conſentit, ſint peccata mortalia. Sed circa proprium objectum habet duos actus ſcilicet ſimplicem intuitum & deliberationem, ſecundum quod etiam de proprio objecto conſulit rationes æternas: ſecundum autem ſimplicem intuitum poteſt aliquem inordinatum motum habere circa divina: puta cum quis patitur ſubitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas ſecundum ſuum genus ſit peccatum mortale, tamen ſubitus motus infidelitatis eſt peccatum veniale, quia peccatum mortale non eſt niſi contra legem Dei. Poteſt autem aliquid horum, quæ pertinent ad fidem, ſubitò rationi occurrere ſub quadam alia ratione, antequam ſuper hoc conſulatur vel conſuli poſſit ratio æterna, id eſt, lex Dei: puta cum quis reſurrectionem mortuorum ſubitò apprehendit, ut impoſſibilem ſecundum naturam: & ſimul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc eſt nobis traditum ut credendum ſecundum legem divinam. Si vero poſt hanc deliberationem motus infidelitatis non maneat, eſt peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt ratio ſuperior peccare venialiter in ſubitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum conſenſum. In his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, ſemper peccat mortaliter in his quæ ſunt peccata mortalia ex ſuo genere, non autem in his, quæ ſecundum ſuum genus ſunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum quod eſt contra rationes æternas, etſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt tamen eſſe peccatum veniale propter imperfectionem actus ſubiti, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd in operativis ad rationem ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam ſimplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit, ſicut etiam in ſpeculativis ad rationem pertinet & ſyllogizare & propoſitiones formare, & ideo etiam ratio poteſt habere ſubitum motum.

Ad tertium dicendum, quòd una & eadem res poteſt diverſas conſiderationes habere: quarum una eſt altera altior: ſicut *Deum eſſe*, poteſt conſiderari vel inquantum eſt cognoſcibile ratione humana, vel inquantũ creditur revelatione divina, quæ eſt

conſideratio

Digitized by Google

conſideratio altior, & ideo quamvis objectum rationis ſuperioris ſit quiddam ſecundum naturam rei altiſſimum: tamen poteſt etiam reduci in quandam altiorem conſiderationem: & hac ratione, quod in motu ſubitò non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem conſiderationem fit peccatum mortale, ſicut ſuprà expoſitum eſt. †

† Inter. art.

QUÆSTIO LXXV.

De cauſis peccatorum in generali, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſis peccatorum.

Et primò in generali. Secundò, in ſpeciali.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum peccatum habeat cauſam.

¶ Secundò, utrum habeat cauſam interiorem.

¶ Tertiò, utrum habeat cauſam exteriorem.

¶ Quartò, utrum peccatum ſit cauſa peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum peccatum habeat cauſam.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat cauſam. Peccatum enim habet rationem malis, ut dictum eſt (qu. 71. art. 6.) * ſed *malum* non habet cauſam, ut Dionyſ. dicit 4. cap. † de div. nom. Ergo peccatum non habet cauſam.

¶ 2. Præterea, Cauſa eſt, *ad quam de neceſſitate ſequitur aliud:* ſed quod eſt ex neceſſitate, non videtur eſſe peccatum, eo quod omne peccatum eſt voluntarium: Ergo peccatum non habet cauſam.

¶ 3. Præterea, ſi peccatum habet cauſam, aut habet pro cauſa *bonum* aut *malum*: non autem *bonum*, quia bonum non facit niſi bonum: *non enim poteſt arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. 7. Similiter autem nec malum poteſt eſſe cauſa peccati, quia *malum pœnæ* ſequitur ad peccatum: *malum* autem *culpæ* eſt idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet cauſam.

Idem 1. & 4. cor. & ad 1. & q. 77. a. 4. cor. † l. 1. § 35 & 2. cor. * q. 71. art. 6. † c. 4. p. 4. cum ſu.

SED CONTRA, Omne quod fit, habet cauſam, quia ut dicitur Job 5. *Nihil in terra ſine cauſa fit*: ſed peccatum fit: eſt enim *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. (ut qu. 71. art. 6.) definitum eſt) Ergo peccatum habet cauſam.

CONCLUSIO.

Peccatum cum ſit quidam actus inordinatus ex parte actus, habet cauſam per ſe illius productivam, quæ ex parte inordinationis actus eſt illius per accidens cauſa, prout præter agentis intentionem evenit.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum eſt quidem actus inordinatus: ex parte igitur actus poteſt habere per ſe cauſam, ſicut & quilibet alius actus: ex parte autem inordinationis habet cauſam eo modo quo negatio vel privatio poteſt habere cauſam. Negationis autem alicujus poteſt duplex cauſa aſſignari. Primò quidem defectus cauſæ affirmationis, id eſt, ipſius cauſæ negatio eſt cauſa negationis, ſecundum ſeipſam: ad remotionem enim cauſæ ſequitur remotio effectus: ſicut obſcuritatis cauſa eſt abſentia ſolis: Alio modo cauſa affirmationis ad quam ſequitur negatio, eſt per accidens cauſa negationis conſequentis: ſicut ignis cauſando calorem ex principali intentione, conſequenter cauſat privationem frigiditatis. Quorum primum poteſt ſufficere ad ſimplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati & quodlibet malum non ſit ſimplex negatio, ſed privatio ejus quod aliquid natum eſt, & debet habere, neceſſe eſt quòd talis inordinatio habeat cauſam agentem per accidens. Quod enim natum eſt & debet ineſſe, nunquam abeſſet niſi propter cauſam aliquam impedientem. Et ſecundum hoc conſuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione conſiſtit, *habet cauſam deficientem, vel agentem per accidens*, omnis autem cauſa per accidens reducitur ad cauſam per ſe. Cùm igitur peccatum ex parte inordinationis habeat cauſam agentem per accidens: ex autem actus habeat cauſam agentem per ſe, ſequitur quod inordinatio peccati conſequatur ex ipſa cauſa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis & legis divinæ: intendens aliquod bonum commutabile, cauſat actum quidem peccati per ſe, ſed inordinationem actus per accidens & præter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd peccatum non ſolùm ſignificat ipſam privationem boni, quæ eſt inordinatio: ſed ſignificat actum ſub tali privatione, quæ habet rationem mali, quod quidem qualiter habeat cauſam, dictum eſt. *

* in cor.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi illa diffinitio cauſæ, univerſaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de cauſa ſufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid eſſe cauſam ſufficientem alterius, & tamen non ex neceſſitate ſequitur effectus propter aliquod impedimentum ſuperveniens: alioquin ſequeretur, quod omnia ex neceſſitate contingerent, ut patet in 6. Metaph. (text. 5.) † Sic igitur etſi peccatum habeat cauſam, non tamen ſequitur quod ſit neceſſaria, quia effectus poteſt impediri.

† lib. 6. Metaph. tex. 5. & 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dictum eſt, * voluntas ſine adhibitione regulæ rationis, vel legis divinæ, eſt cauſa peccati: hoc autem quod eſt non adhibere regulam rationis, vel legis divinæ, ſecundum ſe non habet rationem mali nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde ſecundum hoc, peccati primi non eſt cauſa *malum*, ſed bonum aliquod cum abſentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II.

Vtrum peccatum habeat cauſam interiorem.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat cauſam interiorem. Id enim quòd eſt interius alicui rei, ſemper adeſt ei, ſi igitur peccatum habeat cauſam interiorem, ſemper homo peccaret, cum poſita cauſa ponatur effectus.

Infr. art. cor.

¶ 2. Præterea, Idem non eſt cauſa ſui ipſius, ſed interiores motus hominis ſunt peccatum: ergo non ſunt cauſa peccati.

¶ 3. Præterea, Quicquid eſt intra hominem, aut eſt naturale, aut voluntarium: ſed id quod eſt naturale, non poteſt eſſe peccati cauſa: quia *peccatum eſt contra naturam*, ut dicit Damaſc. * quod autem eſt voluntarium, ſi ſit inordinatum, jam eſt peccatum. Non ergo aliquid intrinſecum poteſt eſſe cauſa primi peccati.

* l. 2. c. 4. & 10 & l. 4 c. 21.

SED CONTRA, eſt quod Auguſt. † dicit (ut. jam ſup.) quòd *voluntas eſt cauſa peccati.*

† lib. de duabus animabus c. 10. & 11. c. 6. & 1. retract. c. 9 1. 1. & l. 3 de li. arb. c. 17.

CONCLUSIO.

Intellectus & voluntas cauſa ſunt interiores actus peccati immediata: mediata verò interiores ſunt imaginatio, ſeu apprehenſio & appetitus ſenſitivus.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 2.) * per ſe cauſam peccati oportet accipere ex parte ipſius actus: actus autem humani poteſt accipi cauſa interior & mediata & immediata. Immediata quidem cauſa humani actus eſt ratio & voluntas, ſecundum quam homo eſt liber arbitrio: cauſa autem remota eſt apprehenſio ſenſitivæ partis, & etiam appetitus ſenſitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid ſecundum rationem: ita etiam ex apprehenſione ſenſus appetitus ſenſitivus in aliquid inclinatur: quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem & rationem, ſicut infrà patebit (qu. 77. art. 1.) * Sic igitur duplex cauſa peccati interior poteſt aſſignari; una proxima ex parte rationis & voluntatis: alia verò remota ex parte imaginationis, vel appetitus ſenſitivi. Sed quia ſuprà dictum eſt (qu. 1.) † quòd cauſa peccati eſt aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, ſcilicet regulæ rationis, vel legis divinæ; ipſum motivum, quod eſt apparens bonum, pertinet ad apprehenſionem ſenſus & appetitum: ipſa autem abſentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata eſt hujuſmodi regulam conſiderare, ſed ipſa perfectio voluntarij actus peccati pertinet ad voluntatem: ita quòd ipſe voluntatis actus præmiſſis ſuppoſitis, jam eſt quoddam peccatum.

* ar. præ.

* qu. 77. art. 1.

† Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd id quod eſt intrinſecum ſicut potentia naturalis, ſemper ineſt: id autem, quod eſt intrinſecum ſicut actus interior appetitivæ, vel apprehenſivæ virtutis, non ſemper ineſt: ipſa autem potentia voluntatis eſt cauſa peccati in potentia, ſed reducitur in actum per motus præcedentes, & ſenſitivæ partis primò, & rationis conſequenter, ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile ſecundum ſenſum, & appetitus ſenſitivus inclinatur in illud, ratio interdum ceſſat à conſideratione regulæ debitæ: & ſic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non ſemper ſunt in actu, neque peccatum ſemper eſt in actu.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non omnes motus interiores ſunt de ſubſtantia peccati, quod conſiſtit principaliter in actu voluntatis: ſed quidam præcedunt, & quidam conſequuntur ipſum peccatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd illud quod eſt cauſa peccati ſicut potentia producens actum, eſt naturale: motus etiam ſenſitivæ partis ex quo ſequitur peccatum, interdum eſt naturalis; ſicut cùm propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum *innaturale* ex hoc ipſo quòd deficit regula naturalis, quam homo ſecundum naturam ſuam debet attendere.

ARTICULUS III.

Vtrum peccatum habeat cauſam exteriorem.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat cauſam exteriorem. Peccatum enim eſt actus voluntarius. Voluntaria autem ſunt eorum quæ ſunt in nobis, & ita non habent exteriorem cauſam. Ergo peccatum non habet exteriorem cauſam.

¶ 2. Præterea, Sicut natura eſt principium interius, ita etiam voluntas: ſed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit niſi ex aliqua interiori cauſa, ut puta monſtruoſi partus proveniunt ex corruptione alicujus principij interioris: ergo neque in moralibus poteſt contingere peccatum, niſi ex interiori cauſa: non ergo habet peccatum exteriorem.

¶ 3. Præterea, *Multiplicata cauſa, multiplicatur effectus*: ſed quando plura ſunt & majora, exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinatè agit; ei imputatur ad peccatum: ergo nihil exterius eſt cauſa peccati.

Inf. q. 80. a. 1. & 3. Et 1. qu. 115. a. 4. co. Et 2. 2. qu. 73. ar. 3. cor. & ad 2. Et q. 113. a. 2. ad 1. & 2. Et mal. q. 3. art. 1. per to. & 4. cor.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Numer. 31. *Nonne iſti ſunt qui deceperunt filios Iſrael, & prævaricari vos fecerunt in Domino ſuper peccato Phogor*; ergo aliquid exterius poteſt eſſe cauſa faciens peccare.

CONCLUSIO.

Poteſt aliquid exterius (ut homo vel dæmon peccatum perſuadens & exteriora bona appetitum ſenſitivum moventia) cauſa eſſe peccati, non tamen ad peccandum ſufficienter inducens.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * cauſa interior peccati eſt & voluntas, ut perficiens actum peccati: & ratio inquantum ad carentiam debitæ regulæ; & appe-

* ar. præced.

contingit circa aliquod principium quod eſt prius in ordine rationis: ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine, & ideò quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum eſt gravius: objecta autem actuum ſunt fines eorum, ut † ex ſupradictis patet (qu. 72. art. 3. art. 2.) & ideo ſecundum diverſitatem objectorum attenditur diverſitas gravitatis in peccatis: ſicut patet, quod res exteriores ordinantur ad hominem ſicut ad finem: homo autem ordinatur ulterius in Deum ſicut in finem. Unde peccatum quod eſt circa ipſam ſubſtantiam hominis (ſicut homicidium) eſt gravius peccato quod eſt circa res exteriores, ſicut furtum. Et adhuc eſt gravius peccatum quod immediatè contra Deum committitur: ſicut infidelitas, blaſphemia, & hujuſmodi: & in ordine quorumlibet horum peccatorum, unum peccatum eſt gravius altero, ſecundum quod eſt circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent ſpeciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta, eſt prima & principalis quaſi conſequens ſpeciem.

† qu. 72. a. 3. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectum etſi ſit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis; ſecundum quod intentio agentis fertur in ipſum, ut ſupra dictum eſt (qu. 72. art. 3. ad 2.) * forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex ſuperioribus † patet (qu. 72. art. 6.)

* Ibid. † qu. præc. a. 6. & q. 18. a. 6.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex ipſa indebita converſione ad aliquod bonum communicabile, ſequitur averſio ab incommunicabili bono, in qua perficitur ratio mali; & ideo oportet quod ſecundum diverſitatem eorum quæ pertinent ad converſionem, ſequatur diverſa gravitas malitiæ in peccatis.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia objecta humanorum actuum habent ordinem adinvicem, & ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, ſecundum quod ordinantur ad ultimum finem: & ideo nihil prohibet omnia peccata eſſe comparabilia.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differat ſecundum dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

2. 2. qu. 20. ar. 3. & q. 116. ar. 2. & co. & q. 11 3. a. 3. co & mal. qu. 2. ar. 10. * l. 2. eth. c. 3. circa finem. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd gravitas peccatorum non differat ſecundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur, ut ſcilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur, quia, ut dicitur Proverb. 15. *In abundanti juſtitia virtus maxima eſt*: ſicut autem dicit Dominus Matth. 5. abundans juſtitia cohibet iram; quæ eſt minus peccatum quàm homicidium: quod cohibet minor juſtitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

¶ 2. Præterea, In 2. Ethic. * dicitur (cap. 2. vel 3.) quòd *virtus eſt circa difficile & bonum.* Ex quo videtur quod major virtus ſit circa magis difficile: ſed minus eſt peccatum ſi homo deficiat in magis difficili, quàm ſi deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt major virtus quàm fides & ſpes: ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Odium autem quod opponitur charitati, eſt minus peccatum, quàm infidelitas, vel deſperatio, quæ opponuntur fidei & ſpei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in 8. Eth. (cap. 11. vel 10.) † quod *peſſimum optimo contrarium eſt*: optimum autem in moralibus eſt maxima virtus, peſſimum autem graviſſimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur graviſſimum peccatum.

† lib. 8. Ethic. c. 10. parum à princ. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm ſicut peccati gravitas, ita & virtutis dignitas, ex objecto unde utrumque ſpeciem ſortitur, attendatur: majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quamquam etiam minora vitia, ut à majori virtute cohibeantur, ei oppoſita eſſe, dici poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter & directè, quod ſcilicet eſt circa idem objectum: nam contraria circa idem ſunt: & hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum: ſicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati: ita etiam major dignitas virtutis: utrumque enim ex objecto ſpeciem ſortitur, ut ex ſupradictis patet (qu. 60. art. 1.) † Unde oportet quod maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quaſi maximè ab eodem diſtans in eodem genere. Alio modo poteſt conſiderari oppoſitio virtutis ad peccatum ſecundum quandam extenſionem virtutis cohibentis peccatum; quanto enim fuerit virtus major: tanto magis elongat hominem à peccato ſibi contrario; ita quod non ſolum ipſum peccatum, ſed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et ſic manifeſtum eſt: quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet: ſicut etiam ſanitas quanto fuerit major, tanto etiam minores diſcrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

† qu. 60. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de oppoſitione quæ attenditur ſecundum cohibitionem peccati: ſic enim abundans juſtitia etiam minora peccata cohibet.

AD SECUNDUM dicendum, quòd majori virtuti quæ eſt circa bonum magis difficile, contrariatur directè peccatum quod eſt circa malum magis difficile: utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod oſtenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, hoc quod difficultate non vincitur

AD TERTIUM dicendum, quòd charitas non eſt quic[…] amor; ſed amor Dei: unde non opponitur ei quodcunque […] directè, ſed odium Dei: quod eſt graviſſimum peccatorum.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia ſint minoris culpæ quàm ſpiritualia

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quod peccat[…] nalia non ſint minoris culpæ quam peccata ſpiritualia. […] terium enim gravius peccatum eſt, quam furtum. Dicitur proverb. 6. *Non grandis eſt culpa cum quis furatus fuerit: qui* […] *tem adulter eſt propter cordis inopiam, perdet animam ſuam* […] furtum pertinet ad avaritiam quæ eſt peccatum ſpirituale: ad[…] rium autem ad luxuriam, quæ eſt peccatum carnale. Ergo pe[…] carnalia ſunt majoris culpæ.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit ſuper Levit. quod *diabolus ma*[…] *gaudet de peccato luxuriæ & idololatriæ*: ſed de majori culpa […] gaudet: Ergo cum luxuria ſit peccatum carnale, videtur […] peccata carnalia ſunt maximæ culpæ.

¶ 3. Præterea, Philoſophus probat in 7. Ethic. (cap. 1. vel […] quòd *incontinens concupiſcentiæ eſt turpior quàm incontinens iræ* […] ira eſt peccatum ſpirituale ſecundum Greg. 31. Moral. (cap. 1[…] 31.) * concupiſcentia autem pertinet ad peccata carnalia. […] peccatum carnale eſt gravius quàm peccatum ſpirituale.

SED CONTRA eſt, quòd Greg. † dicit, quòd peccata car[…] ſunt minoris culpæ, & majoris infamiæ, quàm ſpiritualia.

CONCLUSIO.

Cùm peccata carnalia ut hujuſmodi, in corpus proprium, quod […] *ne charitatis minus quam ipſe Deus & proximus, in quos per*[…] *cata ſpiritualia peccatur, diligi debet, committantur, majoris* […] *culpæ ſpiritualia, quam carnalia peccata, tametſi hæc quàm* […] *majoris ſint infamiæ, manifeſtum eſt.*

RESPONDEO dicendum, quòd peccata ſpiritualia ſunt ma[…] culpæ quàm peccata carnalia, quod non eſt ſic intelligendum […] quodlibet peccatum ſpirituale ſit majoris culpæ quolibet pec[…] carnali, ſed quia conſiderata hac ſola differentia ſpiritualitat[…] carnalitatis graviora ſunt, quàm cætera peccata, cæteris pa[…] Cujus ratio triplex poteſt aſſignari. Prima quidem ex parte […] jecti: nam peccata ſpiritualia pertinent ad ſpiritum: cuju[…] converti ad Deum, & ab eo averti: peccata verò carnalia con[…] mantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem princip[…] pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum ca[…] inquantum hujuſmodi habet plus de converſione; propter […] etiam eſt majoris adhæſionis: ſed peccatum ſpirituale habet […] de averſione, ex qua procedit ratio culpæ: & ideo peccatum ſ[…] tuale inquantum hujuſmodi eſt majoris culpæ. Secunda ratio […] teſt ſumi ex parte ejus, in quem peccatur: nam peccatum car[…] inquantum hujuſmodi eſt in corpus proprium: quod eſt minu[…] ligendum ſecundum ordinem charitatis, quàm Deus & proxi[…] in quos peccatur per peccata ſpiritualia: & ideo peccata ſpiri[…] inquantum hujuſmodi ſunt majoris culpæ. Tertia ratio pote[…] mi ex parte motivi: quia quanto eſt gravius impulſivum ad pec[…] dum, tanto homo minus peccat, ut infrà dicetur (art. 6.) * […] cata autem carnalia habent vehementius impulſivum, id eſt, i[…] concupiſcentiam carnis nobis innatam: & ideo peccata ſpiri[…] inquantum hujuſmodi, ſunt majoris culpæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd adulterium non ſo[…] pertinet ad peccatum luxuriæ, ſed etiam pertinet ad peccatum […] juſtitiæ: & quantum ad hoc poteſt ad avaritiam reduci, ut g[…] dicit ad Epheſ. 5. * ſuper illud, *Omnis fornicator aut immun*[…] *aut avarus*: & tunc gravius eſt adulterium, quàm furtum, qua[…] homini charior eſt uxor, quàm res poſſeſſa.

AD SECUNDUM dicendum, quòd diabolus dicitur maxi[…] gaudere de peccato luxuriæ, quia eſt maximæ adhærentiæ, & […] ficilè ab eo homo poteſt eripi: *inſatiabilis eſt enim delectabilis* […] *petitus*, ut Philoſophus dicit in 3. * Ethic. (cap. 21. vel 13.)

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit, (c[…] 21. vel 13.) † Turpius eſt eſſe incontinentem concupiſcent[…] quàm incontinentem iræ: quia minus participat de ratione: & […] cundum hoc etiam dicit in 3. Ethic. * quod *peccata intemperat*[…] *ſunt maximè exprobrabilia, quia ſunt circa illas delectationes, […] ſunt communes nobis & brutis*: unde quodammodo per iſta pec[…] homo brutalis redditur: & inde eſt, quod ſicut Gregor. † dic[…] ſunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur ſecundum cauſam peccat[…]

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd gravitas pec[…] torum non attendatur ſecundum peccati cauſam. Quan[…] enim peccati cauſa fuerit major, tanto vehementius movet ad p[…] candum, & ita difficilius poteſt ei reſiſti; ſed peccatum diminu[…] ex hoc quòd ei difficilius reſiſtitur: hoc enim pertinet ad infirm[…] tatem peccantis, ut non facilè reſiſtat peccato: peccatum aut[…] quod eſt ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum h[…] bet gravitatem ex parte ſuæ cauſæ.

¶ 2. Præterea, Concupiſcentia eſt generalis quædam cauſa pe[…] cati, unde dicit gloſſ. ſuper illud Rom. 7. * *Nam concupiſcentia[…] neſciebam. &c. Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, o*[…] *ne malum prohibet*, ſed quanto homo fuerit victus majori conc[…] piſcentia, tanto eſt minus peccatum: gravitas ergo peccati dim[…] nuitur ex magnitudine cauſæ.

¶ 3. Præterea, Sicut rectitudo rationis eſt cauſa virtuoſi actu[…] ita defectus rationis videtur eſſe cauſa peccati, ſed defectus rati[…] nis quanto fuerit major, tanto eſt minus peccatum: intantu[…] quod qui caret uſu rationis: omnino excuſetur à peccato: & q[…]

Digitized by Google

ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine cauſæ.

Sed contra, *Multiplicata cauſa, multiplicatur effectus:* ergo ſi cauſa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Conclusio.

Peccatorum gravitas ſecundum peccati cauſas attendenda eſt, non tamen eodem modo: ſecundum enim voluntatem, & finalem cauſam augetur peccati magnitudo, diminuitur autem peccatum ex cauſis quæ vel judicium rationis, vel liberum voluntati motum diminuunt.

Respondeo dicendum, quòd in genere peccati, ſicut & in quolibet alio genere poteſt accipi duplex cauſa. Una, quæ eſt per ſe & propria cauſa peccati, quæ eſt ipſa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati, ſicut arbor ad fructum, ut dicitur in gloſſ. ſuper illud Matth. 7. † *Non poteſt arbor bona fructus malos facere.* Et hujuſmodi cauſa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius: quantò enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliæ verò cauſæ peccati accipiuntur quaſi extrinſecæ & remotæ, ex quibus ſcilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his cauſis eſt diſtinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, ſecundum ipſam naturam voluntatis. Sicut finis, quod eſt proprium objectum voluntatis: & ex tali cauſa augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ verò cauſæ ſunt, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam & ordinem ipſius voluntatis quæ nata eſt moveri liberè ex ſeipſa ſecundum judicium rationis. Unde cauſæ, quæ diminuunt judicium rationis, ſicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, ſicut infirmitas vel violentia, aut metus, aut aliquid hujuſmodi, diminuunt peccatum, ſicut & diminuunt *voluntarium:* intantum quod ſi actus ſit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

† Ex Aug. l. 1. contra Jul. c. 8. circ. med. tom. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de cauſa movente extrinſeca, quæ diminuit *voluntarium:* cujus quidem cauſæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd ſi ſub concupiſcentia includatur etiam ipſe motus voluntatis: ſic ubi eſt major concupiſcentia, eſt majus peccatum. Si verò concupiſcentia dicatur paſſio quædam, quæ eſt motus vis concupiſcibilis, ſic major concupiſcentia præcedens judicium rationis & motum voluntatis diminuit peccatum: quia qui majori concupiſcentia ſtimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione: unde minus ei imputatur. Si verò concupiſcentia ſic ſumpta ſequatur judicium rationis & motum voluntatis, ſic ubi eſt major concupiſcentia eſt majus peccatum: inſurgit enim interdum major concupiſcentiæ motus ex hoc quod voluntas effrænatè intendit in ſuum objectum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de cauſa, quæ cauſat *involuntarium*, & hæc diminuit peccatum, ut dictum eſt †.

† Ibid.

Articulus VII.

Utrum circumſtantia aggravet peccatum.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd circumſtantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex ſua ſpecie: circumſtantia autem non dat ſpeciem peccato, cum ſit quoddam accidens ejus: ergo gravitas peccati non conſideratur ex circumſtantia.

¶ 2. Præterea, Aut circumſtantia eſt mala, aut non: ſi circumſtantia mala eſt, ipſa per ſe cauſat quandam ſpeciem mali. Si vero non ſit mala non habet unde augeat malum: ergo circumſtantia nullo modo auget peccatum.

¶ 3. Præterea, Malitia peccati eſt ex parte averſionis: ſed circumſtantiæ conſequuntur peccatum ex parte converſionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra eſt, quòd ignorantia circumſtantiæ diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circumſtantiæ, meretur veniam: ut dicitur in 3. † Eth. hoc autem non eſſet niſi circumſtantia aggravaret peccatum. Ergo circumſtantia peccatum aggravat.

† [illegible] c. 1. [illegible]

Conclusio.

Cùm unumquodque ex eodem natum ſit augeri, ex quo cauſatur; & ex circumſtantiis peccatum cauſetur, ex eadem quoque peccatum aggravari neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd *unumquodque ex eodem natum eſt augeri, ex quo cauſatur*, ſicut Philoſ. dicit de habitu virtutis in 2. * Ethic. Manifeſtum eſt autem, quod peccatum cauſatur ex defectu alicujus circumſtantiæ ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non obſervat debitas circumſtantias. Unde manifeſtum eſt, quod peccatum natum eſt aggravari per circumſtantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo inquantum circumſtantia transfert in aliud genus peccati, ſicut peccatum fornicationis conſiſtit in hoc quod homo accedit ad non ſuam: ſi autem addatur hæc circumſtantia, ut illa ad quam accedit, ſit alterius uxor: transfertur jam in aliud genus peccati, ſcilicet injuſtitiam: inquantum homo uſurpat rem alterius & ſecundum hoc adulterium eſt gravius peccatum, quam fornicatio. Aliquando verò circumſtantia non aggravat peccatum quaſi trahens in aliud genus peccati: ſed ſolum quia multiplicat rationem peccati, ſicut ſi prodigus det quando non debet & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam ſi ſolum det cui non debet: & ex hoc ipſo peccatum fit gravius: ſicut etiam ægritudo eſt gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde & Tull. dicit in † Paradoxis, (paradoxo 3.) quod *in patris vita violanda, multa peccantur, violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, in ſede ac domo atque in rempublicam collocavit.* Tertio modo circumſtantia aggravat peccatum ex eo, quod auget deformitatem provenientem ex alia circumſtantia, ſicut accipere alienum conſtituit peccatum furti: ſi autem addatur hæc circumſtantia, ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius, quamvis accipere multum vel parum, de ſe non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua circumſtantia dat ſpeciem actui morali: ut ſupra habitum eſt (qu. 18. art. 10.) * & tamen circumſtantia quæ non dat ſpeciem, poteſt aggravare peccatum; quia ſicut bonitas rei non ſolum penſatur ex ſua ſpecie, ſed etiam ex aliquo accidente: ita malitia actus non ſolum penſatur ex ſpecie actus, ſed etiam ex circumſtantia.

* qu. 18. art. 10.

Ad secundum dicendum, quòd utroque modo circumſtantia poteſt aggravare peccatum: ſi enim ſit mala, non tamen propter hoc oportet, quod conſtituat ſpeciem peccati: poteſt enim addere rationem malitiæ in eadem ſpecie: ut dictum eſt †: ſi autem non ſit mala, poteſt aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumſtantiæ.

† In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non ſolum quantum ad objectum, ſed etiam quantum ad omnes circumſtantias, & ideo averſio quædam à regula rationis attenditur ſecundum corruptionem cujuſlibet circumſtantiæ, puta ſi aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. & hujuſmodi averſio ſufficit ad rationem mali, hanc autem averſionem à regula rationis, ſequitur averſio à Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

Articulus VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur ſecundum majus nocumentum.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd gravitas peccati non augeatur ſecundum majus nocumentum. Nocumentum enim eſt quidam eventus conſequens actum peccati: ſed eventus ſequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus: ut ſupra dictum eſt (qu. 20. art. 5.) * Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

[illegible] 2 q. 7 4. art. 4. & qu. 73. a. [illegible] & q. 7. ar. 1. cor. & q. 145. ar. 4. [illegible] q. [illegible] a. 18 cor. * q. 20. art. 5.

¶ 2. Præterea, Nocumentum maximè invenitur in peccatis quæ ſunt contra proximum: quia ſibi ipſi nemo vult nocere. Deo autem nemo poteſt nocere, ſecundum illud Job 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? hominem, qui eſt ſimilis tibi, nocebit impietas tua:* ſi ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, ſequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, eſſet gravius peccato, quo quis peccat in Deum vel in ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Majus nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ, quia vita gratiæ eſt melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ: ſed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum quantum eſt de ſe privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale: ſi ergo peccatum eſſet gravius propter majus nocumentum, ſequeretur quod ſimplex fornicator gravius peccaret, quam homicida, quod eſt manifeſtè falſum non ergo peccatum eſt gravius propter majus nocumentum.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in 3. de lib. arb. * *Quia vitium naturæ adverſatur, tantum additur malitiæ vitiorum quantum integritas naturæ minuitur;* ſed diminutio integritatis naturæ eſt nocumentum. Ergo tanto gravius eſt peccatum, quanto majus eſt nocumentum.

* lib. 4 de lib. arb. c. 14. circa finem tom. 1.

Conclusio.

Nocumentum omne ſi vel præviſum & intentum, vel ſaltem per ſe ſequutum ex actu peccati fuerit, directè ipſum peccatum aggravat: non ſic ſi præviſum quidem fuerit, ſed non intentum: & multo minus ſi nec intentum, nec præviſum, per accidens ad peccatum ſeſe habeat.

Respondeo dicendum, quòd nocumentum tripliciter ſe habere poteſt ad peccatum. Quandoque enim nocumentum, quod provenit ex peccato, eſt præviſum & intentum: ſicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur: & tunc directè quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum eſt per ſe objectum peccati. Quandoque autem nocumentum eſt præviſum, ſed non intentum, ſicut cum aliquis tranſiens per agrum, ut compendioſius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quæ ſunt ſeminata in agro ſcienter, licet non animo nocendi: & ſic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, ſed indirectè inquantum ſcilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum ſibi vel alii, quod ſimpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec eſt præviſum nec intentum: & tunc ſi per accidens ſe habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directè, ſed propter negligentiam conſiderandi nocumenta, quæ conſequi poſſent, imputentur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, ſi det operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per ſe ſequatur ex actu peccati, licet non ſit intentum, nec præviſum, directè peccatum aggravat; quia quæcunque per ſe conſequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipſam peccati ſpeciem. Puta ſi aliquis publicè fornicetur, ſequitur ſcandalum plurimorum: quod quamvis ipſe non intendat, nec fortè prævideat, directè per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur ſe habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipſe, qui peccat. Hujuſmodi autem nocumentum ſi per accidens

Digitized by Google

ſe habeat ad actum peccati, & non ſit præviſum, nec intentum, non aggravat peccatum, neq; ſequitur majorem gravitatem peccati, ſicut ſi aliquis currens ad occidendum, impingat & lædat ſibi pedem. Si verò tale nocumentum per ſe conſequatur ad actum peccati, licet forte nec ſit præviſum nec intentum tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum: ſed econverſò gravius peccatum inducit gravius nocumentum; ſicut aliquis infidelis qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii, quam pro peccato furti: quis enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, ſicut contingit circa fidelem, quia ex hoc ipſo videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati ſed gravitas hujuſmodi nocumenti ſolum cauſatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut etiam ſupra dictum eſt (qu. 20. art. 3.) * cum de bonitate & malitia exteriorum actuum ageretur, eventus ſequens ſi ſit præviſus & intentus addit ad bonitatem vel malitiam actus.

* qu. 20. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd etſi gravius nocumentum aggravet peccatum, non tamen ſequitur quod ex ſolo nocumento peccatum aggravetur: quinimo peccatum per ſe eſt gravius propter inordinationem: ut ſuprà dictum eſt (art. 3.) * Unde & ipſum nocumentum aggravat peccatum: inquantum facit actum eſſe magis inordinatum. Unde non ſequitur, quod ſi nocumentum maximè habet locum in peccatis quæ ſunt contra proximum, quod illa peccata ſunt graviſſima. Quia multo major inordinatio invenitur in peccatis, quæ ſunt contra Deum; & in quibuſdam eorum quæ ſunt contra ipſum. Et tamen poteſt dici, quod etſi Deo nullus poſſit nocere, quantum ad ejus ſubſtantiam: poteſt tamen nocumentum attentare in his quæ Dei ſunt ſicut extirpando fidem, violando ſacra, ſunt peccata graviſſima. Sibi etiam aliquis quandoq; ſcienter & violenter infert nocumentum: ſicut patet in his qui ſe interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens: puta ad hoc quod liberentur ab aliqua anguſtia.

* Art. 3. hujus q.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio non ſequitur propter duo. Primò quidem, quia homicida intendit directè nocumentum proximi: fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, ſed delectationem. Secundò quia homicida eſt per ſe & ſufficiens cauſa corporalis mortis: ſpiritualis autem mortis nullus poteſt eſſe alteri cauſa per ſe ſufficiens: quia nullus ſpiritualiter moritur; niſi propria voluntate peccando.

Articulus IX.

Utrum peccatum aggravetur ſecundum conditionem perſonæ, in quam peccatur.

2. 2. q. 61. a. 2. ad 1. Et art. 8. eo & qu. 65. ar. 4. Et 1. qu. 80. art. 5. cor. Et 1. d. 20. a. 2. cor. Et opuſc. 3. c. 118. ſ. Et Pſa. 12 co. 1. & Ro. 2. lect. 2. co. 1. Et 1. Co. 10. lect. 7. co. 2. ſ. & 3.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd propter conditionem perſonæ, in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc eſſet, maximè aggravaretur ex hoc, quod aliquis peccat in aliquem virum juſtum & ſanctum; ſed ex hoc, non aggravatur peccatum, minus enim læditur ex injuria illata virtuoſus qui æquanimiter tolerat, quàm alii qui etiam interius ſcandalizati læduntur: ergo conditio perſonæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

§ 2. Præterea Si conditio perſonæ aggravaret peccatum maximè aggravaret ex propinquitate: quia ſicut Tullius dicit in Paradoxis (paradoxo 3.) * *in ſervo necando ſemel peccatur, in patris vita violanda, multa peccantur.* Sed propinquitas perſonæ in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unuſquiſq; ſibi ipſi maximè eſt propinquus, & tamen minus peccat qui aliquod damnum ſibi infert, quam ſi inferret alteri: putà ſi occideret equum ſuum, quam ſi occideret equum alterius, ut patet per Philoſophum in 5. Ethic. † Ergo propinquitas perſonæ non aggravat peccatum.

* In Paradox. 3. cujus titulus est æqualia eſſe vitia, in medio illius.
† l. 5. eth. cap. ult. à med. tom. 5.

§ 3. Præterea, Conditio perſonæ peccantis præcipuè aggravat peccatum ratione dignitatis vel ſcientiæ, ſecundum illud Sap. 6. Potentes potenter tormenta patientur. Et Luc. 12. ſervus ſciens voluntatem domini & non faciens, plagis vapulabit multis. Ergo pari ratione ex parte perſonæ in quam peccatur, magis aggravaret peccatum, dignitas aut ſcientia perſonæ in quam peccatur: ſed non videtur gravius peccare qui facit injuriam perſonæ ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi: quia non eſt perſonarum acceptio apud Deum; ſecundum cujus judicium gravitas peccati penſatur: ergo conditio perſonæ in quam peccatur non aggravat peccatum.

Sed contra eſt, quòd in ſacra Scriptura ſpecialiter vituperatur peccatum quod contra ſervos Dei committitur: ſicut dicitur 3. Reg. 19. *Altaria ſua deſtruxerunt & prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maximè peccatum commiſſum in perſonas propinquas, ſecundum illud Micheæ 7. *Filius contumeliam facit patri, filia conſurgit adverſus matrem ſuam.* Vituperatur etiam ſpecialiter peccatum, quod committitur in perſonas in dignitate conſtitutas, ut patet Iob. 34. *Qui dicit regi* Apoſtata, *qui vocat duces impios.* Ergo conditio perſonæ, in quam peccatur, aggravat peccatum.

Conclusio.

Quum perſona in quam peccatur, ſit quodammodo objectum peccati, neceſſe eſt, aggravari peccatum ſecundum perſonæ in quam peccatur conditionem & dignitatem.

Respondeo dicendum, quòd perſona, in quam peccatur, eſt quodammodo objectum peccati. Dictum eſt autem ſupra (art. 3.) † quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti, ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus eſt principalior finis: fines autem principales humanorum actuum ſunt Deus, ipſe homo, & proximus; quicquid enim facimus, propter aliquod horum facimus, quamvis etiam horum trium unum ſub altero ordinetur. Poteſt igitur ex parte horum trium conſiderari major vel minor gravitas in peccato ſecundum conditionem perſonæ, in quam peccatur. Primò quidem ex parte Dei: cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto eſt virtuoſior, vel Deo ſacratior, & ideo injuria tali perſonæ illata magis redundat in Deum, ſecundum illud Zach. 2. *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in perſonam magis Deo conjunctam, vel ratione virtutis, vel ratione officii. Ex parte etiam ſui ipſius manifeſtum eſt quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis in magis conjunctam perſonam, ſeu naturali neceſſitudine, ſeu beneficiis, ſeu quacunque conjunctione peccaverit: quia videtur in ſeipſum magis peccare: & pro tanto gravius peccat, ſecundum illud Eccleſ. 14. *Qui ſibi nequam eſt, cui bonus erit;* Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit: & ideo peccatum quod fit in perſonam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit perſonam totius multitudinis, eſt gravius quam peccatum quod committitur contra unam perſonam privatam: unde ſpecialiter dicitur Exod. 22. *Principi populi tui non maledices.* Et ſimiliter injuria, quæ fit alicui famoſæ perſonæ, videtur eſſe gravior ex hoc, quod in ſcandalum & in tribulationem plurimorum redundat.

† Art. 3. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille, qui infert injuriam virtuoſo, quantum eſt in ſe, turbat eum & interius & exterius: ſed quod iſte interius non turbetur; contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quòd nocumentum, quod quis ſibi ipſi infert, in his quæ ſubſunt dominio propriæ voluntatis, ſicut in rebus poſſeſſis habet minus de peccato, quam ſi alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit: ſed in his quæ non ſubduntur dominio voluntatis (ſicut ſunt naturalia & ſpiritualia bona) eſt gravius peccatum nocumentum ſibiipſi inferre; gravius enim peccat qui occidit ſeipſum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum noſtrorum non ſubduntur voluntatis noſtræ dominio, non procedit ratio, quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, niſi fortè velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt acceptio perſonarum, ſi Deus gravius punit peccantum contra excellentiores perſonas: hoc enim fit propter hoc, quod redundat in plurium nocumentum.

Articulus X.

Utrum magnitudo perſonæ peccantis aggravet peccatum.

Inf. q. 89. a. 3. & 5. cor. & q. 102. a. 3. ad 11. Et 2. 2. qu. 100. ar. 1. ad 7. Et Mal. q. 7. ar. 10. ad 5. Et Pſ. 14 col. 1.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd magnitudo perſonæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maximè redditur magnus ex hoc, quod Deo adhæret: ſecundum illud Eccleſ. 25. *Quam magnus eſt qui invenit ſapientiam & ſcientiam: ſed non eſt ſuper timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum. Dicitur enim 2. Paral. 30. *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum ſuorum: & non imputabitur eis quod minus ſanctificati ſunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine perſonæ peccantis.

§ 2. Præterea, *Non eſt perſonarum acceptio apud Deum,* ut dicitur Rom. 2. Ergo non magis punit pro uno & eodem peccato unum, quam alium: non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine perſonæ peccantis.

§ 3. Præterea, Nullus debet ex bono incommodum reportare: reportaret autem, ſi id quod agit magis ei imputaretur ad culpam: ergo propter magnitudinem perſonæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra eſt, quod Iſidor. dicit in 2. de ſummo bono * *Tanto majus cognoſcitur peccatum eſſe, quanto major qui peccat habetur.*

* lib. 2. de ſummo bono cap. 18. in fin.

Conclusio.

Qualibet peccantis perſonæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur ingratitudinem, majuſque aliorum ſcandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commiſſum: ea autem quæ ſecundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex ſurreptione & humana fragilitate ortum diminuit.

Respondeo dicendum, quod duplex eſt peccatum. Quoddam enim ex ſurreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ, & tale peccatum minus imputatur ei qui eſt major in virtute; eo quod minus negligit hujuſmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino ſubterfugere infirmitas humana non ſinit. Alia verò peccata ſunt ex deliberatione procedentia; & iſta peccata tantò magis alicui imputantur, quanto major eſt. Et hoc poteſt eſſe propter quatuor. Primò quidem, quia facilius poſſunt reſiſtere peccato majores puta qui excedunt in ſcientia & virtute: unde Dominus dicit Luc. 12. quod *ſervus ſciens voluntatem domini ſui, & non faciens, plagis vapulabit multis.* (ut ſup.) Secundò, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo aliquis magnificatur, eſt Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; & quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat: ſecundum illud Sap 6. *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertiò propter ſpecialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem perſonæ: ſicut ſi princeps juſtitiam violet, qui ponitur juſtitiæ cuſtos, & ſi ſacerdos fornicetur, qui caſtitatem vovet. Quartò propter exemplum

ſive

Digitized by Google

ſive ſcandalum: quia, ut Greg. * dicit in paſtorali (part. 1. c. 2.) *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur*, ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata majorum, & magis homines ea indigne ferunt.

Par. 1. cap. 2. à medio

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his, quæ per ſurreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus non accipit perſonas, ſi majores plus punit: quia ipſorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum eſt †.

† In corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd homo malus non reportat incommodum ex bono quod habet, ſed ex malo uſu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

De ſubjecto peccatorum, in decem articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ſubjecto vitiorum, ſive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, utrum voluntas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
¶ Secundò, utrum voluntas ſola ſit peccati ſubjectum.
¶ Tertiò, utrum ſenſualitas poſſit eſſe ſubjectum peccati.
¶ Quartò, utrum poſſit eſſe ſubjectum peccati mortalis.
¶ Quintò, utrum ratio poſſit eſſe ſubjectum peccati.
¶ Sextò, utrum delectatio moroſa, vel non moroſa ſit in ratione inferiori, ſicut in ſubjecto.
¶ Septimò, utrum peccatum conſenſus in actum ſit in ſuperiori ratione, ſicut in ſubjecto.
¶ Octavò, utrum ratio inferior poſſit eſſe ſubjectum peccati mortalis.
¶ Nonò, utrum ratio ſuperior poſſit eſſe ſubjectum peccati venialis.
¶ Decimò, utrum in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas ſit ſubjectum peccati.

4. d. 18. q. 1. a. 2. q. 1. ad 1. & 3. contra gent. cap. 108. fin. Et ma. 97. a. 1. ad 16. Et Mat. 15. co. 4. & 5.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non poſſit eſſe ſubjectum peccati. Dicit enim Dionyſ. in 4. cap. de div. nomin. * quod *malum eſt præter voluntatem & intentionem; ſed peccatum habet rationem mali.* Ergo peccatum non poteſt eſſe in voluntate.

¶ 2. Præterea, Voluntas eſt boni vel apparentis boni, ex hoc autem quod voluntas vult bonum, nō peccat. Hoc autem quod vult apparens bonum, quod non eſt verè bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehenſivæ, quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo eſt in voluntate.

** c. 4. p. 4. a. quamvis ante fin.*

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe idem ſubjectum peccati, & cauſa efficiens: quia cauſa efficiens & materialis non incidunt in idē: ut dicitur 2. Phyſic. (text. 20.) † Sed voluntas eſt cauſa efficiens peccati. Prima enim cauſa peccandi eſt volūtas, ut Aug. dicit in lib. * de duabus animabus. (c. 10. & 19.) Ergo non eſt ſubjectū peccati.

Aug. l. 3. de lib. arb. c. 17. tom. 1.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. dicit in lib. † Retractationum (cap. 19.) quod *voluntas eſt qua peccatur, & rectè vivitur.*

*† l. 2. ph. text. 70. * cap. 10. & 11. tom. 6. † l. 1. retract. c. 9. circa medium tom. 1.*

CONCLUSIO.

Cùm neceſſe ſit morales quoscunque actus (quia in exteriorem materiam non tranſeunt) in ſuo eſſe principio ſicut in ſubjecto, talis autem actus peccatum ſit: rectè voluntas, ſicut peccati principium, ita & ejuſdem ſubjectum eſſe dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum quidam actus eſt, ſicut ſuprà dictum eſt (q. 71. art. 1. & 6.) * actuum autem quidam tranſeunt in exteriorem materiam, ut urere & ſecare: hujuſmodi actus habent pro materia & ſubjecto id in quod tranſit actio, ſicut Philoſophus dixit in 3. Phyſic. (text. 18.) † quod *motus eſt actus mobilis à movente.* Quidam vero actus ſunt non tranſeuntes in exteriorem materiam, ſed manentes in agente: ſicut appetere & cognoſcere: & tales actus ſunt omnes actus morales, ſive ſint actus virtutum, ſive peccatorum. Unde oportet quod proprium ſubjectum actus peccati ſit potentia, quæ eſt principium actus. Cum autem proprium ſit actuum moralium, quod ſint voluntarii (ut ſupra habitum eſt (q. 1. art. 1. & q. 18. art. 6.) * ſequitur quod voluntas quæ eſt principium actuum voluntariorum ſive bonorum ſive malorum quæ ſunt peccata, ſit principium peccatorum: & ideo ſequitur quod peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubjecto.

** qu. 71. art. 1. & 6. † lib. 3. Phyſ. tex. 18. 11. 8. * q. 1. a. 1. & q. 18. art. 6.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd malum dicit eſſe præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipſum ſub ratione mali, ſed quia aliquod malum eſt apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum, & ſecundum hoc peccatum eſt in voluntate.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi defectus apprehenſivæ virtutis nullo modo ſubjaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate nec in apprehenſiva virtute: ſicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem: & ideo relinquitur, quòd etiam defectus apprehenſivæ virtutis ſubjacens voluntati deputetur in peccatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit in cauſis efficientibus, quarum actiones tranſeunt in materiam exteriorem, & quæ non movent ſe, ſed alia: cujus contrarium eſt in voluntate. Unde ratio non ſequitur.

ARTICULUS II.

Utrum ſola voluntas ſit ſubjectum peccati.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ſola voluntas ſit ſubjectum peccati. Dicit enim Auguſtin. in lib. de duabus animabus (ut ſup.) * quod *non niſi voluntate peccatur*: ſed peccatum eſt ſicut in ſubjecto, in potentia qua peccatur: ergo ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt quoddam malum contra rationem, ſed *bonum & malum* ad rationem pertinens eſt objectum ſolius voluntatis: Ergo ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum eſt actus voluntatis: quia, ut dicit Aug. in lib. de lib. arbitr. * *peccatum adeò eſt voluntarium, quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum*: ſed actus aliarum virium non ſunt voluntarii, niſi inquantum illæ vires moventur à voluntate. Hoc autem non ſufficit ad hoc, quod ſint ſubjectum peccati, quia ſecundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, eſſent ſubjectum peccati: quod patet eſſe falſum. Ergo ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

** l. 3. de lib. arb. ca. 17. & 18. tom. 1. & de ver. relig. c. 14. & 1. retract. c. 9. to. 5.*

SED CONTRA, Peccatum virtuti contrariatur: contraria autem ſunt circa idem: ſed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem ſunt ſubjecta virtutum, ut ſupra dictum eſt (qu. 56.) † Ergo non ſola voluntas eſt ſubjectum peccati.

† qu. 56.

CONCLUSIO.

Quum idem ſit actus voluntarii principium & ſubjectum: conſequitur non ſolum voluntatem, quæ principium eſt actus voluntarii eliciti, verum etiam alias potentias, quæ actus voluntarii imperati principium eſſe poſſunt, peccati ſubjectum eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex prædictis patet (art. 1.) * omne quod eſt principium voluntarii actus, eſt ſubjectū peccati: actus autem voluntarii dicuntur non ſolum illi qui eliciuntur à voluntate, ſed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut ſupra dictum eſt (q. 5. art. 4.) † cum de voluntario ageretur. Unde non ſola voluntas poteſt eſſe ſubjectū peccati, ſed omnes illæ potentiæ quæ poſſunt moveri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem: & eædem etiam potentiæ ſunt ſubjecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia ejuſdē eſt actus & habitus.

** Ar. præc. † qu. 5. art. 4.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non peccatur niſi voluntate: ſicut primò movente, aliis autem potentiis peccatur, ſicut ab ea motis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *bonum & malum* pertinent ad voluntatem ſicut per ſe objecta ipſius, ſed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum *bonum & malum* ratione cujus poteſt in eis eſſe & virtus & vitium & peccatum; ſecundum quod participant voluntate & ratione.

AD TERTIUM dicendum, quod membra corporis non ſunt principia actuum, ſed ſolum organa, unde comparantur ad animam moventem, ſicut ſervus qui agitur & non agit: potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quaſi liberæ: quia agunt quodammodo & aguntur, ut patet per id quod dicitur 1. Politic. (cap. 3.) † Et præterea actus exteriorum membrorum ſunt actiones in exteriorem materiam tranſeuntes, ſicut patet de percuſſione in peccato homicidii: & propter hoc non eſt ſimilis ratio.

† lib. 1. Polit. c. 3. à med. tom. 5.

ARTICULUS III.

Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

2. d. 24. q. 3. a. 2. & d. 3. q. 2. a. 2. ad 4. & ver. q. 25. art. 5. mal. qu. 7. ar. 6.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd in ſenſualitate non poſſit eſſe peccatum, peccatum enim eſt proprium homini, qui ex ſuis actibus laudatur vel vituperatur: ſed ſenſualitas eſt communis nobis & brutis: ergo in ſenſualitate non poteſt eſſe peccatum.

¶ 2. Præterea, *Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*: ſicut Aug. dicit in lib. de lib. arb. * ſed homo non poteſt vitare quin actus ſenſualitatis ſit inordinatus. Eſt enim ſenſualitas *perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus, unde per ſerpentem ſignificatur*, ut Auguſt. dicit 12. de Trinit. † Ergo inordinatio motus ſenſualitatis non eſt peccatum.

** lib. 3. c. 18. paulò poſt prin. tom. 1. † lib. 12. de Trin. c. 12. & 13. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Illud quod homo ipſe non facit, non imputatur ei ad peccatum: ſed *hoc ſolum videmur noſipſi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philoſoph. dicit in 9. Ethic. (cap. 9. vel 8.) * ergo motus ſenſualitatis qui eſt ſine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

** lib. 9. c. 8. circa med. t. 5.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio*: quod exponit Aug. (lib. 3. contra Iulianum cap. 26.) † de malo concupiſcentiæ, quod conſtat eſſe motum quendam ſenſualitatis. Ergo in ſenſualitate eſt aliquod peccatum.

† l. 3 contra Iulianum. c. 26. t. 7. & de ver. Apoſt. ſer. 12.

CONCLUSIO.

Quum in ſenſualitate poſſit eſſe actus inordinatus, & aliquo modo voluntarius: in ea peccatum eſſe poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. & 2.) * peccatum poteſt inveniri in qualibet potentia, cujus actus poteſt eſſe voluntarius & inordinatus, in quo conſiſtit ratio peccati. Manifeſtum eſt autem quod actus ſenſualitatis poteſt eſſe voluntarius, inquantum ſenſualitas, id eſt, appetitus ſenſitivus, nata eſt à voluntate moveri. Unde relinquitur quod in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

** Art. 1. & 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliquæ vires ſenſitivæ partis, etſi ſint communes nobis & brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur: ſicut nos præ aliis animalibus habemus in parte ſenſitiva cogitativam & reminiſcentiam, ut in 1. dictum eſt (q. 77. art. 4.) † Et per hunc modum etiam appetitus ſenſitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, ſcilicet quod natus eſt obedire rationi: & quantum ad hoc poteſt eſſe principium actus voluntarii, & per conſequens ſubjectum peccati.

** 1. p. q. 78. ar. 4.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd perpetua corruptio ſenſualitatis eſt intelligenda, quantū ad fomitem, qui nunquam totaliter

tollitur

Digitized by Google

tollitur in hac vita: tranſit enim peccatum originale reatu, & remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate poſſit reprimere ſingulos motus inordinatos ſenſualitatis ſi præſentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, poteſt etiam circa illud aliquis inordinatus motus inſurgere: ſicut cum aliquis transfert cogitationem ſuam à delectationibus carnis volens concupiſcentiæ motus vitare, ad ſpeculationẽ ſcientiæ, inſurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo nõ poteſt homo vitare omnes hujuſmodi motus propter corruptionem prædictam: ſed hoc ſolum ſufficit ad rationem peccati voluntarii, quod poſſit vitare ſingulos.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod homo facit ſine deliberatione rationis, non perfectè ipſe facit, quia nihil operatur ibi id quod eſt principale in homine: unde non eſt perfectè actus humanus, & per conſequens non poteſt eſſe perfectus actus virtutis vel peccati, ſed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus ſenſualitatis rationem præveniens, eſt peccatum veniale; quod eſt quiddam imperfectum in genere peccati.

Articulus IV.

Vtrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale.

Infrà q. 89. art. 5. cor. & 2. d. 24. q. 3. a. 2 ad 3. & 6. q. 25. ar. 5. & mal. q. 7. ar. 6. & quol. 4. a. 22. cc.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale: actus enim ex objecto cognoſcitur: ſed circa objecta ſenſualitatis contingit peccare mortaliter, ſicut circa delectabilia carnis. Ergo actus ſenſualitatis poteſt eſſe peccatum mortale, & ita in ſenſualitate peccatum mortale invenitur.

* l. 3. eth. c. 10. in pr. to. 5.

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale contrariatur virtuti. ſed virtus poteſt eſſe in ſenſualitate: temperantia enim & fortitudo ſunt virtutes irrationabilium partium, ut * Philoſophus dicit in 3. Ethic. Ergo in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum mortale, cum contraria ſint nata fieri circa idem.

† Art. 3. ad 3.

¶ 3. Præterea, Veniale peccatum eſt diſpoſitio ad mortale: ſed diſpoſitio & habitus ſunt in eodem: cum igitur veniale peccatum ſit in ſenſualitate, ut † dictum eſt (art. 3. ad 3.) etiam mortale peccatum eſſe poterit in eadem.

* l. 1. retract. ca. 23. & 15. aliquantulum à pr. tom. 1.

Sed contra eſt, quòd Aug. * dicit in lib. retractationum, & habetur in gloſſ. Rom. 7. *inordinatus concupiſcentiæ motus, qui eſt peccatum ſenſualitatis, poteſt etiam eſſe in his qui ſunt in gratia,* in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus ſenſualitatis non eſt peccatum mortale.

Concluſio.

Quoniam peccatum mortale averſionem ab ultimo fine includit, ſoliuſque rationis eſt ab ultimo fine actum avertere, ſicut etiam in eundem convertere: fieri non poteſt, ut in ſenſualitate peccatum mortale ſit.

* qu. 71. art. 5.

Respondeo dicendum, quòd ſicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis cauſat corporalem mortem, ita etiã inordinatio corrumpens principium ſpiritualis vitæ, quod eſt finis ultimus, cauſat mortem ſpiritualem peccati mortalis, ut * ſupra dictum eſt (qu. 71. art. 5.) Ordinare autem aliquid in finem, non eſt ſenſualitatis, ſed ſolum rationis: inordinatio autem à fine non eſt niſi ejus, cujus eſt ordinare in finem. Unde peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate, ſed ſolum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale: ſed tamen actus peccati mortalis non habet quod ſit peccatum mortale ex eo quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo quod eſt rationis, cujus eſt ordinare in finem: Et ideo peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.

* ad 1. argum. præcedens.

Ad secundum dicendum, quòd actus virtutis non perficitur per id quod eſt ſenſualitatis tantum, ſed magis per id quod eſt rationis & voluntatis, cujus eſt eligere: nam actus virtutis moralis quæ perficit vim appetitivam, eſt etiam actus prudentiæ quæ perficit vim rationalem: & idem eſt etiam de peccato mortali, ſicut dictum * eſt.

Ad tertium dicendum, quòd diſpoſitio tripliciter ſe habet ad id quod diſponit. Quandoque enim eſt idem & in eodem ſicut ſcientia inchoata dicitur eſſe diſpoſitio ad ſcientiam perfectam. Quandoque autem eſt in eodem, ſed non idem: ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis. Quandoq; verò nec idem nec in eodem: ſicut in his, quæ habent ordinẽ ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, ſicut bonitas imaginationis eſt diſpoſitio ad ſcientiam: quæ eſt in intellectu, & hoc modo veniale peccatum quod eſt in ſenſualitate, poteſt eſſe diſpoſitio ad peccatum mortale, quod eſt in ratione.

Articulus V.

Vtrum peccatum poſſit eſſe in ratione.

Inf. 10. 6. cor. & 2. d. 24. qu. 2. & ver. q. 17. a. 2. cor.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non poſſit eſſe in ratione. Cujuſlibet enim potentiæ peccatum eſt aliquis defectus ipſius: ſed defectus rationis non eſt peccatum, ſed magis excuſat peccatum; excuſatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam: ergo in ratione non poteſt eſſe peccatum.

* Art. 1. & 2.

¶ 2. Præterea, Primum ſubjectum peccati eſt voluntas, ut dictum eſt (art. 1. & 2.) * ſed ratio præcedit voluntatem, cum ſit directiva ipſius: ergo peccatum eſſe non poteſt in ratione.

¶ 3. Præterea, Non poteſt eſſe peccatum niſi circa ea quæ ſunt in nobis: ſed perfectio & defectus rationis non eſt eorum quæ ſunt in nobis: quidam enim ſunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione ſolertes: ergo in ratione non eſt peccatum.

* l. 12. c. 12. a. 3.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in lib. 12. de Trin. (c. 12.) * Quod peccatum eſt in ratione inferiori, & in ratione ſuperiori.

Concluſio.

Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum eſſe contingit: uno quidem modo, dum illud quod poteſt ac debet ſcire, non cognoſcit: altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam poſt deliberationem non coërcet.

* a. 1. 2. & 3.

Respondeo dicendum, quòd peccatum cujuslibet potentiæ conſiſtit in actu ipſius, ſicut ex dictis * patet. (art. 1. 2. & 3.) Habet autem ratio duplicem actum. Unum quidem ſecundum ſe in comparatione ad proprium objectum, quod eſt cognoſcere aliquod verum. Alius autem actus rationis eſt, inquantum eſt directiva aliarum virium. Utroq; igitur modo contingit eſſe peccatum in ratione. Et primo quidem inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod poteſt & debet ſcire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam poſt deliberationem non coërcet.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, reſpectu proprii objecti: & hoc quando eſt defectus cognitionis ejus quod quis non poteſt ſcire: tunc enim talis defectus rationis non eſt peccatum, ſed excuſat à peccato: ſicut patet in his quæ per furioſos committuntur. Si vero ſit defectus rationis circa id quod homo poteſt & debet ſcire, non omnino homo excuſatur à peccato: ſed ipſe defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autẽ qui eſt ſolum in dirigendo alias vires, ſemper imputatur ei ad peccatũ: quia huic defectui occurrere poteſt per propriũ actum.

* qu. 17. art. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (q. 17. art. 1.) * cum de actibus voluntatis & rationis ageretur, voluntas quodammodo movet & præcedit rationem, & ratio quodammodo voluntatem: unde & motus voluntatis dici poteſt *rationalis*, & actus rationis poteſt dici *voluntarius*. Et ſecundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout eſt defectus ejus voluntarius, vel prout ratio eſt principium actus voluntatis.

* ad 1. arg.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis (in reſp. ad. 1.) *

Articulus VI.

Vtrum peccatum moroſæ delectationis ſit in ratione.

Inf. qu. 88. ar. 5. ad 2. & 2. d. 24. q. 3. ar. 4. & ver. qu. 15. a. 4 cor.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum moroſæ delectationis non ſit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 31. art. 1.) * Sed vis appetitiva diſtinguitur à ratione, quæ eſt vis apprehenſiva. Ergo delectatio moroſa non eſt in ratione.

* qu. 31. art. 1.

¶ 2. Præterea, Ex objectis cognoſci poteſt ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum; ſed delectatio quandoque eſt moroſa circa bona ſenſibilia, & non circa bona rationis: ergo peccatum delectationis moroſæ non eſt in ratione.

¶ 3. Præterea, Moroſum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis: ſed diuturnitas temporis non eſt ratio, quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam: ergo delectatio moroſa non pertinet ad rationem.

* l. 12. c. 12. pau. ant. med. tom. 3.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in 12. de Trin. (cap. 12.) * quod *conſenſus illecebræ ſi ſola cogitatione delectationis contentus eſt, ſic habendum exiſtimo, velut cibum vetitum mulier ſola comederit*: per mulierem autem intelligitur ratio inferior, ſicut ibidem ipſe exponit: ergo peccatum moroſæ delectationis eſt in ratione.

Concluſio.

Quoniam quandoque fit, ut ratio paſſionis motum inſurgentem, tametſi inordinatum eſſe prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur, convenienter moroſæ delectationis (quæ ſic à mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione conſtituitur.

* Art. 5. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 5.) * peccatum contingit eſſe in ratione, quandoque quidem inquantum eſt directiva humanorum actuum. Manifeſtum eſt autem, quod ratio non ſolum eſt directiva exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionum: & ideo quando deficit ratio in directione interiorum paſſionum, dicitur eſſe peccatum in ratione, ſicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione paſſionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas paſſiones, ſicut quando homo ex deliberatione provocat ſibi motum iræ vel concupiſcentiæ. Alio modo quando, non reprimit illicitum paſſionis motum: ſicut cum aliquis poſtquam deliberavit quod motus paſſionis inſurgens eſt inordinatus, nihilominus circa ipſum immoratur, & ipſum non expellit: & ſecundum hoc dicitur peccatum delectationis moroſæ eſſe in ratione.

* Art. 1. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd delectatio quidem eſt in vi appetitiva: ſicut in proximo principio, ſed in ratione eſt ſicut in primo motivo: ſecundum hoc quod ſuprà dictum eſt (art. 1.) * quod actiones quæ non tranſeunt in exteriorem materiam, ſunt ſicut in ſubjecto in ſuis principiis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio actum proprium illicitum habet circa proprium objectum: ſed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi poſſunt: & ſecundum hoc etiam delectatio circa ſenſibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio dicitur moroſa non mora temporis: ſed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immo-

tatur

ratur nec tamen eam repellit: *tenens & volvens libenter, quæ ſtatim ut attigerunt animum, reſpui debuerunt*, ut Aug. * dicit 12. de Trinitate.

* l. 12. de Trin. c. 12. prope à med. t. 3.

Sup. q. 15. art. 4. Et infra præſenti q. a. 8. ad 1. Et 1. d. 24. qu. 3. a. 1. & 3. Et ver. q. 15. a. 3. & 5. Et mal. qu. 15. art. 2. ad 9.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum conſenſus in actum non ſit in ratione ſuperiori. Conſentire enim eſt actus appetitivæ virtutis: ut ſuprà habitum eſt † (qu. 15. art. 1.) ſed ratio eſt vis apprehenſiva: ergo peccatum conſenſus in actum non eſt in ratione ſuperiori.

¶ 2. Præterea, *Ratio ſuperior intendit rationibus æternis inſpiciendis & conſulendis*, ut Auguſt. dicit * 12. de Trinit. Sed quandoque conſentitur in actum non conſultis rationibus æternis: non enim ſemper homo cogitat de rebus divinis, quando conſentit in aliquem actum: ergo peccatum conſenſus in actum, non ſemper eſt in ratione ſuperiori.

† qu. 15. art. 1.

* lib. 12. de Trin. cap. 7. in prin. t. 3.

¶ 3. Præterea, Sicut per rationes æternas poteſt homo regulare actus exteriores: ita etiam interiores delectationes, vel alias paſſiones. Sed *conſenſus in delectationem abſque hoc, quod opere ſtatuatur implendum, eſt rationis inferioris*, ut dicit Aug. 12. de Trinit. ergo etiam conſenſus in actum peccati, debet interdum attribui rationi inferiori.

¶ 4. Præterea, Sicut ratio ſuperior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam: ſed quandoque procedit homo in actum per apprehenſionem virtutis imaginativæ abſque omni deliberatione rationis, ſicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem: ergo etiam quandoque poteſt ratio inferior conſentire in actum peccati abſque ratione ſuperiori.

† ibid.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit. 12. de Trin. † *Si in conſenſione male utendi rebus, quæ per ſenſum corporis ſentiuntur, ita decernitur quandoque peccatum, ut ſi poteſtas ſit, etiam corpore compleatur, intelligenda eſt mulier cibum illicitum viro dediſſe*: per quem ſuperior ratio ſignificatur. Ergo ad rationem ſuperiorem pertinet conſentire in actum peccati.

CONCLUSIO.

Conſenſus in actum, qui conſummatio eſt finiſque peccati, propriè in ſuperiori ratione, ut in cauſa ſuprema penes quam ſupremum eſt judicium, ponitur: conſenſus verò in delectationem, quia præambulum tantum, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur: quamvis & de delectatione ſuperior ratio judicare poſſit.

RESPONDEO dicendum, quòd conſenſus importat judicium quoddam de eo in quod conſentitur: ſicut enim ratio ſpeculativa judicat & ſententiat de rebus intelligibilibus: ita ratio practica judicat & ſententiat de agendis. Eſt autem conſiderandum, quod in omni judicio ultima ſententia pertinet ad ſupremum judicatorium: ſicut & videmus in ſpeculativis, quod ultima ſententia de aliqua propoſitione datur per reſolutionem ad prima principia; quamdiu enim remanet aliquod principium altius adhuc per ipſum poteſt examinari id de quo quæritur: unde adhuc eſt ſuſpenſum judicium quaſi nondum data finali ſententia. Manifeſtum eſt autem, quod actus humani regulari poſſunt ex regula rationis humanæ, quæ ſumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoſcit: & ulterius ex regula legis divinæ, ut ſuprà dictum eſt (qu. 71. art 6.) *. Unde cum regula legis divinæ ſit ſuperior, conſequens eſt ut ultima ſententia per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem ſuperiorem quæ intendit rationibus æternis. Cùm autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium eſt de eo quod ultimo occurrit: in actibus autem humanis ultimo occurrit ipſe actus: præambulum autem eſt ipſa delectatio, quæ inducit ad actum: Et ideo ad rationem ſuperiorem propriè pertinet conſenſus in actum: ad rationem verò inferiorem, quæ habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod eſt de delectatione: quamvis etiam & de delectatione ſuperior ratio judicare poſſit, quia quicquid judicio ſubditur inferioris, ſubditur etiam judicio ſuperioris, ſed non convertitur.

* qu. 19. a. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd conſentire eſt actus appetitivæ virtutis non abſolutè, ſed conſequens ad actum rationis deliberantis & judicantis: ut ſuprà dictum eſt (qu. 15 art. 3.) * In hoc enim terminatur conſenſus, quia voluntas tendit in id quod eſt jam ratione judicatum: unde conſenſus poteſt attribui & voluntati & rationi.

* qu. 15. a. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hoc ipſo, quod ratio ſuperior non dirigit actus humanos ſecundum legem divinam, impediens actũ peccati, dicitur ipſa conſentire, ſive cogitet de lege æterna, ſive non. Cùm enim cogitat de lege Dei actu, eam contemnit, cũ vero non cogitat, eam negligit per modum omiſſionis cujuſdam. Unde omnibus modis conſenſus in actum peccati procedit ex ſuperiori ratione: quia, ut Aug. dicit 12. de Trin. (cap. 12. ut jam ſup.) * *non poteſt peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni niſi illa mentis intentio, penes quam ſumma poteſtas eſt membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat aut ſerviat.*

AD TERTIUM dicendum: quòd ratio ſuperior per conſiderationem legis æternæ ſicut poteſt dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem: ſed tamen antequam ad judicium ſuperioris rationis deveniatur, ſtatim ut ſenſualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans, quandoq; hujuſmodi delectationem acceptat: & tunc conſenſus in delectationem, pertinet ad inferiorem rationem. Si verò etiam conſideratis rationibus æternis, homo in eodem conſenſu perſeveret: jam talis conſenſus ad ſuperiorem rationem pertinebit.

AD QUARTUM dicendum, quòd apprehenſio virtutis imaginativæ eſt ſubita ſine deliberatione: & ideo poteſt aliquem actum cauſare, antequam ſuperior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi: ſed judicium rationis inferioris eſt cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio ſuperior deliberare poteſt. Unde ſi non cohibeat ab actu peccati per ſuam deliberationem merito illi imputabitur.

ARTICULUS VIII.

Utrum conſenſus in delectationem, ſit peccatum mortale.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd conſenſus in delectationem, non ſit peccatum mortale. Conſentire enim in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem: cujus non eſt intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, & per conſequens nec ab eis averti: ſed omne peccatum mortale eſt per averſionem à lege divina, ut patet per diffinitionem Auguſt. de peccato mortali datam, quæ ſuprà poſita eſt *: ergo conſenſus in delectationem non eſt peccatum mortale.

2. 2. qu. 154 a. 4. co. & q. 180. a. 7. Et 2. di. 24. qu. 2. ar. 4. Et verit. qu. 15. art. 4. Et mal. q. 15. art. 2. ad 16. & 17. Et quol. 12. art. 34.

* Aug. 22. contra Fauſt. c. 27. in pr. t. 6. & l. 1. de lib. arb. c. 16. tom. 3.

* qu. 17. art. 6.

¶ 2. Præterea, Conſentire in aliquid, non eſt malum: niſi quia illud eſt malum, in quod conſentitur: *ſed propter quod unumquodque, & illud magis* (lib. 1. poſter. text. 5.) vel ſaltem non minus: non ergo illud in quod conſentitur, poteſt eſſe minus malum, quam conſenſus. Sed delectatio ſine opere, non eſt peccatum mortale, ſed veniale tantum: ergo nec conſenſus in delectationem, eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, *Delectationes differunt in bonitate & malitia ſecundum differentiam operationum*: ut dicit Philoſophus in 10. Ethic. (cap. 2. vel 3. ac deinceps) * Sed alia operatio eſt interior cogitatio. & alia actus exterior, puta fornicationis: ergo delectatio conſequens actum interioris cogitationis, tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori, & per conſequens etiam eodem modo differt conſentire in utrumque. Sed cogitatio interior non eſt peccatum mortale, nec etiam conſenſus in cogitationem. Et per conſequens nec conſenſus in delectationem.

* lib. 10. Eth. c 3. 4. & 5. tom. 5.

¶ 4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii, non eſt peccatum mortale ratione delectationis (quæ etiam invenitur in actu matrimoniali) ſed ratione inordinationis ipſius actus, ſed ille qui conſentit in delectationem, non propter hoc conſentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

¶ 5. Præterea, Peccatum homicidii eſt gravius quam ſimplicis fornicationis: ſed conſentire in delectationem, quæ conſequitur cogitationem de homicidio, non eſt peccatum mortale, ergo multo minus conſentire in delectationem, quæ conſequitur cogitationem de fornicatione, eſt peccatum mortale.

¶ 6 Præterea, *Oratio dominica quotidie dicitur pro remiſſione venialium*, ut Auguſt. dicit *: ſed conſenſum in delectationem Auguſt. docet eſſe abolendum per orationem Dominicam, Dicit enim in 12. de Trinit. (cap. 12. ut jam ſup.) † quod hoc eſt longè minus peccatum, quàm ſi opere ſtatuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda eſt pectuſque percutiendum atque dicendum: Dimitte nobis debita noſtra. Ergo conſenſus in delectationem eſt peccatum veniale.

* Ench. c. 78. in pr. tom 3.

† lib. 12. ca. 12. à med. t. 3.

SED CONTRA eſt, quod Aug (12. de Trin. ubi ſuprà)* poſt pauca ſubdit: *Totus homo damnabitur, niſi hæc (quæ ſine voluntate operandi, ſed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi ſolius cogitationis ſentiuntur eſſe peccata) per mediatoris gratiam remittantur.* Sed nullus damnatur niſi pro peccato mortali: ergo conſenſus in delectationem, eſt peccatum mortale.

* lib. 2. c 12. de Trin. non longè à fin. t. 3.

CONCLUSIO.

Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem conſenſus, peccatum eſt mortale, verum in eam tantummodo, quæ peccati ſecundum ſe mortalis actum, pro objecto habet: nam ſi ipſam cogitationem pro objecto habet aliter erit dicendum.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui diverſimode opinati ſunt. Quidam enim dixerunt, quod conſenſus in delectationem non eſt peccatum mortale, ſed veniale tantum. Alii verò dixerunt, quod eſt peccatum mortale, & hæc opinio eſt communior & veriſimilior.

Eſt enim conſiderandum, quòd cùm omnis delectatio conſequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10. Ethicor. (c. 4. ſive 6.)* Et iterum cùm omnis delectatio habeat aliquod objectum: delectatio quælibet poteſt comparari ad duo, ſcilicet ad operationem quam conſequitur, & ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem, quod aliqua operatio ſit objectum delectationis, ſicut & aliqua alia res, quia ipſa operatio poteſt accipi ut bonum & finis in quo quis delectatus requieſcit. Et quandoque quidem ipſamet operatio, quam conſequitur delectatio eſt objectum delectationis: inquantum ſcilicet vis appetitiva, cujus eſt delectari, reflectitur in ipſam operationem, ſicut in quoddam bonum: puta cum aliquis cogitat & delectatur de hoc ipſo, quod cogitat, inquantum ſua cogitatio placet. Quandoque verò delectatio conſequens unam operationem (puta cogitationem aliquam) habet pro objecto aliam operationem quaſi rem cogitatam: & tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, ſed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus poteſt delectari. Uno modo de ipſa cogitatione, alio modo de ipſa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipſa, ſequitur inclinationem affectus in cogitationẽ ipſam: Cogitatio autem ipſa ſecundum ſe non eſt peccatum mortale, imo quandoque eſt veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea, quandoque autem ſine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter

* lib. 10. Eth c. 4. à medio tom. 5.

Digitized by Google

conſideratio altior, & ideo quamvis objectum rationis ſuperioris ſit quiddam ſecundum naturam rei altiſſimum: tamen poteſt etiam reduci in quandam altiorem conſiderationem: & hac ratione, quod in motu ſubitò non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem conſiderationem fit peccatum mortale, ſicut ſuprà expoſitum eſt. †

QUÆSTIO LXXV.

De cauſis peccatorum in generali, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſis peccatorum.] Et primò in generali. Secundò, in ſpeciali.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum peccatum habeat cauſam.
¶ Secundò, vtrum habeat cauſam interiorem.
¶ Tertiò, utrum habeat cauſam exteriorem.
¶ Quartò, utrum peccatum ſit cauſa peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum peccatum habeat cauſam.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat cauſam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum eſt (qu. 71. art. 6.) * ſed *malum* non habet cauſam, ut Dionyſ. dicit 4. cap. † de div. nom. Ergo peccatum non habet cauſam.

¶ 2. Præterea, Cauſa eſt, *ad quam de neceſſitate ſequitur aliud*: ſed quod eſt ex neceſſitate, non videtur eſſe peccatum, eo quod omne peccatum eſt voluntarium: Ergo peccatum non habet cauſam.

¶ 3. Præterea, ſi peccatum habet cauſam, aut habet pro cauſa *bonum* aut *malum*: non autem *bonum*, quia bonum non facit niſi bonum: *non enim poteſt arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. 7. Similiter autem nec malum poteſt eſſe cauſa peccati, quia *malum pœnæ* ſequitur ad peccatum: *malum* autem *culpæ* eſt idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet cauſam.

SED CONTRA. Omne quod fit, habet cauſam, quia ut dicitur Job 5. *Nihil in terra ſine cauſa fit*: ſed peccatum fit: eſt enim *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. (ut qu. 71. art. 6.) definitum eſt) Ergo peccatum habet cauſam.

CONCLUSIO.

Peccatum cum ſit quidam actus inordinatus ex parte actus, habet cauſam per ſe illius productivam, quæ ex parte inordinationis actus eſt illius per accidens cauſa, prout præter agentis intentionem evenit.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum eſt quidem actus inordinatus: ex parte igitur actus poteſt habere per ſe cauſam, ſicut & quilibet alius actus: ex parte autem inordinationis habet cauſam eo modo quo negatio vel privatio poteſt habere cauſam. Negationis autem alicujus poteſt duplex cauſa aſſignari. Primò quidem defectus cauſæ affirmationis, id eſt, ipſius cauſæ negatio eſt cauſa negationis, ſecundum ſeipſam: ad remotionem enim cauſæ ſequitur remotio effectus: ſicut obſcuritatis cauſa eſt abſentia ſolis: Alio modo cauſa affirmationis ad quam ſequitur negatio, eſt per accidens cauſa negationis conſequentis: ſicut ignis cauſando calorem ex principali intentione, conſequenter cauſat privationem frigiditatis. Quorum primum poteſt ſufficere ad ſimplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati & quodlibet malum non ſit ſimplex negatio, ſed privatio ejus quod aliquid natum eſt, & debet habere, neceſſe eſt quòd talis inordinatio habeat cauſam agentem per accidens. Quod enim natum eſt & debet ineſſe, nunquam abeſſet niſi propter cauſam aliquam impedientem. Et ſecundum hoc conſuevit dici, quod malum, quod in quadam privatione conſiſtit, *habet cauſam deficientem, vel agentem per accidens*, omnis autem cauſa per accidens reducitur ad cauſam per ſe. Cùm igitur peccatum ex parte inordinationis habeat cauſam agentem per accidens: ex autem actus habeat cauſam agentem per ſe, ſequitur quod inordinatio peccati conſequatur ex ipſa cauſa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis & legis divinæ: intendens aliquod bonum commutabile, cauſat actum quidem peccati per ſe, ſed inordinationem actus per accidens & præter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd peccatum non ſolùm ſignificat ipſam privationem boni, quæ eſt inordinatio: ſed ſignificat actum ſub tali privatione, quæ habet rationem mali, quod quidem qualiter habeat cauſam, dictum eſt. *

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſi iſta diffinitio cauſæ, univerſaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de cauſa ſufficienti, & non impedita. Contingit enim aliquid eſſe cauſam ſufficientem alterius, & tamen non ex neceſſitate ſequitur effectus propter aliquod impedimentum ſuperveniens: alioquin ſequeretur, quod omnia ex neceſſitate contingerent, ut patet in 6. Metaph. (text. 5.) † Sic igitur etſi peccatum habeat cauſam, non tamen ſequitur quod ſit neceſſaria, quia effectus poteſt impediri.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dictum eſt, * voluntas ſine adhibitione regulæ rationis, vel legis divinæ, eſt cauſa peccati: hoc autem quod eſt non adhibere regulam rationis, vel legis divinæ, ſecundum ſe non habet rationem mali nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde ſecundum hoc, peccati primi non eſt cauſa *malum*, ſed bonum aliquod cum abſentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II.

Vtrum peccatum habeat cauſam interiorem.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat cauſam interiorem. Id enim quod eſt interius alicui rei, ſemper adeſt ei, ſi igitur peccatum habeat cauſam interiorem, ſemper homo peccaret, cùm poſita cauſa ponatur effectus. [*Infr. art. cor.*]

¶ 2. Præterea, Idem non eſt cauſa ſui ipſius, ſed interiores motus hominis ſunt peccatum: ergo non ſunt cauſa peccati.

¶ 3. Præterea, Quicquid eſt intra hominem, aut eſt naturale, aut voluntarium: ſed id quod eſt naturale, non poteſt eſſe peccati cauſa: quia *peccatum eſt contra naturam*, ut dicit Damaſc. * quod autem eſt voluntarium, ſi ſit inordinatum, jam eſt peccatum. Non ergo aliquid intrinſecum poteſt eſſe cauſa primi peccati.

SED CONTRA, eſt quod Auguſt. † dicit (ut. jam ſup.) quòd *voluntas eſt cauſa peccati*.

[* *l. 2. c. 4. & 10. & l. 4. c. 21.* † *lib. de duabus animabus c. 10. & 11. c. 6. & 1. retract. c. 9. 1. 1. & l. 3 de li. arb. c. 17.* * *ar. præ.*]

CONCLUSIO.

Intellectus & voluntas cauſa ſunt interiores actus peccati immediata: mediata verò interiores ſunt imaginatio, ſeu apprehenſio & appetitus ſenſitivus.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 1.) * per ſe cauſam peccati oportet accipere ex parte ipſius actus: actus autem humani poteſt accipi cauſa interior & mediata & immediata. Immediata quidem cauſa humani actus eſt ratio & voluntas, ſecundum quam homo eſt liber arbitrio: cauſa autem remota eſt apprehenſio ſenſitivæ partis, & etiam appetitus ſenſitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid ſecundum rationem: ita etiam ex apprehenſione ſenſus appetitus ſenſitivus in aliquid inclinatur: quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem & rationem, ſicut infrà patebit (qu. 77. art. 1.) * Sic igitur duplex cauſa peccati interior poteſt aſſignari; una proxima ex parte rationis & voluntatis: alia verò remota ex parte imaginationis, vel appetitus ſenſitivi. Sed quia ſuprà dictum eſt (qu. 1.) † quòd cauſa peccati eſt aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, ſcilicet regulæ rationis, vel legis divinæ; ipſum motivum, quod eſt apparens bonum, pertinet ad apprehenſionem ſenſus & appetitum: ipſa autem abſentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata eſt hujuſmodi regulam conſiderare, ſed ipſa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem: ita quòd ipſe voluntatis actus præmiſſis ſuppoſitis, jam eſt quoddam peccatum. [* *qu. 77. art. 1.* † *Art. 1. hujus q.*]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd id quod eſt intrinſecum ſicut potentia naturalis, ſemper ineſt: id autem, quod eſt intrinſecum ſicut actus interior appetitivæ, vel apprehenſivæ virtutis, non ſemper ineſt: ipſa autem potentia voluntatis eſt cauſa peccati in potentia, ſed reducitur in actum per motus præcedentes, & ſenſitivæ partis primò, & rationis conſequenter, ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile ſecundum ſenſum, & appetitus ſenſitivus inclinatur in illud, ratio interdum ceſſat à conſideratione regulæ debitæ: & ſic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non ſemper ſunt in actu, neque peccatum ſemper eſt in actu.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non omnes motus interiores ſunt de ſubſtantia peccati, quod conſiſtit principaliter in actu voluntatis: ſed quidam præcedunt, & quidam conſequuntur ipſum peccatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd illud quod eſt cauſa peccati ſicut potentia producens actum, eſt naturale: motus etiam ſenſitivæ partis ex quo ſequitur peccatum, interdum eſt naturalis; ſicut cùm propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum *innaturale* ex hoc ipſo quòd deficit regula naturalis, quam homo ſecundum naturam ſuam debet attendere.

ARTICULUS III.

Vtrum peccatum habeat cauſam exteriorem.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non habeat cauſam exteriorem. Peccatum enim eſt actus voluntarius. Voluntaria autem ſunt eorum quæ ſunt in nobis, & ita non habent exteriorem cauſam. Ergo peccatum non habet exteriorem cauſam.

¶ 2. Præterea, Sicut natura eſt principium interius, ita etiam voluntas: ſed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit niſi ex aliqua interiori cauſa, ut puta monſtruoſi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris: ergo neque in moralibus poteſt contingere peccatum, niſi ex interiori cauſa: non ergo habet peccatum exteriorem.

¶ 3. Præterea, *Multiplicata cauſa, multiplicatur effectus*: ſed quando plura ſunt & majora, exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinatè agit; ei imputatur ad peccatum: ergo nihil exterius eſt cauſa peccati.

[*Inf. q. 80. a. 1. & 3. Et 1. qu. 115. a. 4. co. Et 2. 2. qu. 73. ar. 3. cor. & ad 1. Et q. 113. a. 2. ad 1. & 2. Et mal. q. 3. art. 1. per to. & 4. cor.*]

SED CONTRA eſt, quod dicitur Numer. 31. *Nonne iſti ſunt qui deceperunt filios Iſrael, & prævaricari vos fecerunt in Domino ſuper peccato Phogor*; ergo aliquid exterius poteſt eſſe cauſa faciens peccare.

CONCLUSIO.

Poteſt aliquid exterius (ut homo vel dæmon peccatum perſuadens & exteriora bona appetitum ſenſitivum moventia) cauſa eſſe peccati, non tamen ad peccandum ſufficienter inducens.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * cauſa interior peccati eſt & voluntas, ut perficiens actum peccati: & ratio inquantum ad carentiam debitæ regulæ; & appetitus [* *ar. præced.*]

titus ſenſitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinſecum tripliciter poſſet eſſe cauſa peccati; vel quia moveret immediatè ipſam voluntatem: vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum ſenſitivum. Voluntatem autem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 9. art. 6.) * interius movere non poteſt niſi Deus, qui non poteſt eſſe cauſa peccati, ut infra oſtendetur (qu. 79. art. 1.) † Unde relinquitur, quòd nihil exterius poteſt eſſe cauſa peccati; niſi vel inquantum movet rationem, ſicut homo vel dæmon perſuadens peccatum: vel ſicut movens appetitum ſenſitivum, ſicut aliqua ſenſibilia exteriora movent appetitum ſenſitivum. Sed neque perſuaſio exterior in rebus agendis, ex neceſſitate movet rationem; neque etiam res exterius propoſitæ ex neceſſitate movent appetitum ſenſitivum, niſi forte aliquo modo diſpoſitum: & tamen etiam appetitus ſenſitivus non ex neceſſitate movet rationem & voluntatem. Unde aliquid exterius poteſt eſſe aliqua cauſa movens ad peccandum, non tamen ſufficienter ad peccandum inducens: ſed cauſa ſufficienter complens peccatum eſt ſola voluntas.

* qu. 9. a. 6 & qu. 10. ar. 4 † qu. 79. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipſo, quod exteriora moventia ad peccandum, non ſufficienter & ex neceſſitate inducunt; ſequitur quòd remaneat in nobis *peccare*, & *non peccare*.

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quod ponitur interior cauſa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod eſt exterius, eſt cauſa peccati niſi mediante cauſa interiori, ut dictum eſt. *

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd multiplicatis exterioribus cauſis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati; quia plures ex illis cauſis, & pluries inclinant ad actus peccati: ſed tamen minuitur ratio culpæ, quæ conſiſtit in hoc quod aliquid ſit voluntarium & in nobis.

Articulus IV.

Vtrum peccatum ſit cauſa peccati.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non ſit cauſa peccati. Sunt enim quatuor genera cauſarum, quorum nullum poteſt ad hoc congruere, quod peccatum ſit cauſa peccati. Finis enim habet rationem boni: quod non competit peccato, quod de ſua ratione eſt malum. Et eadem ratione nec peccatum poteſt eſſe cauſa efficiens; quia *malum non eſt cauſa agens, ſed eſt infirmum & impotens*, ut Dionyſ. dicit 4. cap. de divin. nom. * Cauſa autem materialis & formalis videntur habere ſolum locum in naturalibus corporibus, quæ ſunt compoſita ex materia & forma. Ergo peccatum non poteſt habere cauſam materialem & formalem.

Inf. q. 84. Et diſt. 36. ar. 1. a. 3. & 5. cor. Et me. q. 8 art. 1. co. 10. Et Ro. 1. 7. ... e ſi. * c. 4 p. 4 à med. † l. 2. de art. c. 5. 34. c. 2.

¶ 2. Præterea, *Agere ſibi ſimile eſt rei perfectæ*: ut dicitur in 4. Meteor. † ſed peccatum de ſui ratione eſt imperfectum: ergo peccatum non poteſt eſſe cauſa peccati.

¶ 3. Præterea. Si hujus peccati ſit cauſa aliud peccatum, eadem ratione & illius erit cauſa aliquod aliud peccatum, & ſic procedetur in infinitum, quod eſt inconveniens: non ergo peccatum eſt cauſa peccati.

Sed contra eſt, quod Gregor. dicit ſuper Ezech. * *peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum eſt, & cauſa peccati.*

* Hom. 11 in Ezec. poſt med. & c. 12. ante med.

Conclusio.

Quia peccatum ex parte actus cauſam habet: rectè ſicut unus actus humanus, alterius ſæpe cauſa in quovis genere cauſæ dicitur, ita & unum peccatum alterius peccati cauſa dici poteſt.

Respondeo dicendum, quòd cum peccatum habeat cauſam ex parte actus; hoc modo unum peccatum poſſet eſſe cauſa alterius, ſicut unus actus humanus poteſt eſſe cauſa alterius. Contingit igitur unum peccatum eſſe cauſam alterius ſecundum quatuor genera cauſarum. Primò quidem ſecundum modum cauſæ efficientis, vel moventis, & per ſe & per accidens. Per accidens quidem, ſicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cùm enim per unum actum peccati homo amittit gratiam vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcunque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum, & ſic primum peccatum eſt cauſa ſecundi per accidens. Per ſe autem ſicut cùm ex uno actu peccati homo diſponitur ad hoc quod alium actum conſimilem facilius committit: ex actibus enim cauſantur diſpoſitiones & habitus inclinantes ad ſimiles actus. Secundum verò genus cauſæ materialis unum peccatum eſt cauſa alterius, inquantum præparat ei materiam: ſicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque eſt de divitiis congregatis. Secundum verò genus cauſæ finalis unum peccatum eſt cauſa alterius inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum: ſicut cum aliquis committit ſimoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus ut ſuprà habitum eſt (qu. 1. art. 3. & qu. 18. art. 4. & 9.) † ex hoc etiam ſequitur quod unum peccatum ſit formalis cauſa alterius: in actu enim fornicationis, quæ propter furtum committitur, eſt quidem fornicatio ſicut materiale, furtum verò ſicut formale.

* qu. 1. a. 3 & qu. 18. ar. 4. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum inquantum eſt inordinatum, habet rationem mali: ſed inquantum eſt actus quidam, habet aliquod bonum, ſaltem apparens, pro fine, & ita ex parte actus poteſt eſſe cauſa & finalis & effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis; materiam autem habet peccatum non *ex qua*, ſed *circa quam*, formam autem habet ex fine. Et ideo ſecundum quatuor genera cauſarum peccatum poteſt dici cauſa peccati, ut dictum eſt. *

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum eſt imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis: ſed ex parte actus poteſt habere perfectionem naturæ: & ſecundum hoc poteſt eſſe cauſa peccati.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis cauſa peccati eſt peccatum, unde non oportet quod procedatur in infinitum: ſed poteſt perveniri ad aliquod peccatum, cujus cauſa non eſt aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

De cauſis peccati in ſpeciali in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſis peccati in ſpeciali. Et primò de cauſis interioribus in ſpeciali. Secundò de exterioribus. Tertiò, de peccatis, quæ ſunt cauſa aliorum peccatorum.

¶ Prima autem conſideratio ſecundum præmiſſa erit tripartita: nam primo agetur de ignorantia, quæ eſt cauſa peccati ex parte rationis.

¶ Secundò, de infirmitate ſeu paſſione, quæ eſt cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitivi.

¶ Tertiò, de malitia, quæ eſt cauſa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum ignorantia ſit cauſa peccati.

¶ Secundò, utrum ignorantia ſit peccatum.

¶ Tertiò, utrum totaliter à peccato excuſet.

¶ Quartò, utrum diminuat peccatum.

Articulus Primus.

Vtrum ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ignorantia non poſſit eſſe cauſa peccati: quia quod non eſt, nullius eſt cauſa, ſed ignorantia eſt non ens, cùm ſit privatio quædam ſcientiæ: ergo ignorantia non eſt cauſa peccati.

Inf. art. 3 cor. & 2. d. 42. ar. 2. cor. & ad 3. Et mal. q. 3. art. 3. & per tot. & qu. 7. cor. fin. & ad 6.

¶ 2. Præterea. Cauſæ peccati ſunt accipiendæ ex parte converſionis, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 75. art. 1.) * Sed ignorantia videtur reſpicere averſionem. Ergo non debet poni cauſa peccati.

* qu. 75. art. 1.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum in voluntate conſiſtit: ut ſuprà dictum eſt (qu. 74. art. 1.) † ſed voluntas non fertur niſi in aliquod cognitum: quia bonum apprehenſum eſt objectum voluntatis. Ergo ignorantia non poteſt eſſe cauſa peccati.

† qu. 74. art. 1.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit in lib. * de natura & gratia, quod *quidam per ignorantiam peccant.*

* lib. de nat. & grat. c. 8. ante med. 1. 7. Et l. 1. de lib. arb. c. 1 ... 1.

Conclusio.

Non quævis ignorantia peccantis cauſa eſt peccati, ſed illa tantum, quæ tollit ſcientiam prohibentem actum peccati.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum Philoſophum in 8. Phyſic. (text. 22.) † cauſa movens eſt duplex, una per ſe, & alia per accidens; per ſe quidem eſt, quæ propria virtute movet, ſicut generans eſt cauſa movens gravia & levia. Per accidens autem ſicut removens prohibens, vel ſicut ipſa remotio prohibentis. & hoc modo ignorantia poteſt eſſe cauſa actus peccati: eſt enim privatio ſcientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati inquantum dirigit actus humanos. Conſiderandum eſt autem, quòd ratio ſecundum duplicem ſcientiam eſt humanorum actuum directiva, ſcilicet ſecundum ſcientiam univerſalem, & particularem; conferens enim de agendis, utitur quodam ſyllogiſmo, cujus concluſio eſt judicium, ſeu electio, vel operatio: actiones autem in ſingularibus ſunt. Unde concluſio ſyllogyſmi operativi eſt ſingularis: ſingularis autem propoſitio non concluditur ex univerſali niſi mediante aliqua propoſitione ſingulari, ſicut homo prohibetur ab actu parricidij per hoc quod ſcit patrem non eſſe occidendum, & per hoc quod ſcit hunc eſſe patrem. Utriuſque ergo ignorantia poteſt cauſare parricidij actum ſcilicet, & univerſalis principij, quod eſt quædam regula rationis, & ſingularis circumſtantiæ. Unde patet, quòd non quælibet ignorantia peccantis eſt cauſa peccati, ſed illa tantum, quæ tollit ſcientiam prohibentem actum peccati, unde, ſi voluntas alicujus eſſet ſic diſpoſita, quod non prohiberetur ab actu parricidij, etiam ſi patrem agnoſceret: ignorantia patris non eſt huic cauſa peccati, ſed concomitanter ſe habet ad peccatum; & ideo talis non peccat propter ignorantiam, ſed *peccat ignorans* ſecundum Philoſophum in 3. * Ethic. (cap. 1. & 2.)

† l. 8. tex. 27. c. 1.

* c. 1. à med. c. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd non ens non poteſt eſſe alicujus cauſa per ſe: poteſt tamen eſſe cauſa per accidens, ſicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ſciētia quam tollit ignorantia, reſpicit peccatū ex parte converſionis: ita etiam ignorantia ex parte cōverſionis eſt cauſa peccati, ut removens prohibēs.

Ad tertium dicendum, quòd in illud quod eſt quantum ad omnia ignotum, non poteſt ferri voluntas: ſed ſi aliquid eſt ſecundum aliquid notum, & ſecundum aliquid ignotum, poteſt voluntas illud velle, & hoc modo ignorantia eſt cauſa peccati, ſicut cùm aliquis ſcit hunc quem occidit eſſe hominem; ſed neſcit eum eſſe patrem: vel cùm aliquis ſcit aliquem actum eſſe delectabilem, neſcit tamen eum eſſe peccatum.

Articulus II.

Vtrum ignorantia ſit peccatum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ignorantia non ſit peccatum. Peccatum enim eſt *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut ſuprà habitum eſt (qu. 17. art. 6.) * ſed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non eſt peccatum.

Inf. q. 84. art. 4. ad 5 & qu. 105. a. 1. ad 9. & 2. 2 q. 53. a. 1. ad 1. Et 2. d. 42. ar. 1. q. 1. ad 1. & mal. q. 1. a. 9 ... & ad 1. 7. & 11. quodl. 1. art. 9. co. 1.

* qu. 17. art. 6.

¶ 2. Præterea,

§ 2. Præterea, Peccatum directius opponitur gratiæ quam ſcientia, ſed privatio gratiæ non eſt peccatum, ſed magis pœna quædam conſequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ eſt privatio ſcientiæ, non eſt peccatum.

§ 3. Præterea, Si ignorantia eſt peccatum, hoc non eſt niſi inquantum eſt voluntaria, ſed ſi ignorantia ſit peccatum inquantum eſt voluntaria, videtur peccatum in ipſo actu voluntatis conſiſtere magis quàm in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, ſed magis aliquid conſequens ad peccatum.

§ 4. Præterea, Omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum tranſiens reatu, remanet actu, niſi ſolum originale: ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, ſed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non eſt peccatum niſi fortè ſit originale.

§ 5. Præterea, Si ipſa ignorantia ſit peccatum, quandiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret, ſed continuè manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continuè peccaret. quod patet eſſe falſum: quia ſic ignorantia eſſet graviſſimum. Non ergo ignorantia eſt peccatum.

Sed contra, Nihil meretur pœnam niſi peccatum: ſed ignorantia meretur pœnam, ſecundum illud 1. Corinth. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia eſt peccatum.

Conclusio.

Ignorantia quæ ſtudio ſuperari non poteſt [atque ob id invincibilis *dici ſolet] nullum eſt peccatum, ſed tantummodo vincibilis, ſi ſit eorum quæ quis ſcire tenetur, non illorum quæ ſcire non tenetur.*

Respondeo dicendum, quòd ignorantia in hoc à neſcientia differt, quòd *neſcientia* dicit ſimplicem ſcientiæ negationem: unde cuicunque deeſt aliquarum rerum ſcientia, poteſt dici neſcire illas: ſecundum quem modum Dionyſ. in angelis *neſcientiam* ponit 7. cap. cœleſt. Hierarc. * *ignorantia* verò importat ſcientiæ privationem: dum ſcilicet alicui deeſt ſcientia eorum, quæ aptus natus eſt ſcire. Horum autem quædam aliquis ſcire tenetur: illa ſcilicet ſine quorum ſcientia non poteſt debitum actum rectè exercere: unde omnes tenentur ſcire communiter ea quæ ſunt fidei & univerſalia juris præcepta: ſinguli autem ea quæ ad eorum ſtatum vel officium ſpectant. Quædam verò ſunt, quæ etſi aliquis natus eſt ſcire, non tamen ea ſcire tenetur: ſicut theoremata geometriæ, & contingentia particularia niſi in caſu. Manifeſtum eſt autem, quod quicunque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omiſſionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis ſcire tenetur, eſt peccatum, non autem imputatur homini ad negligentiam, ſi neſciat ea quæ ſcire non poteſt: unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur: quia ſtudio ſuperari non poteſt: & propter hoc talis ignorantia, cùm non ſit voluntaria, eo quod non eſt in poteſtate noſtra eam repellere, non eſt peccatum: Ex quo patet, quod nulla ignorantia invincibilis eſt peccatum, ignorantia autem vincibilis eſt peccatum, ſi ſit eorum quæ aliquis ſcire tenetur: non autem ſi ſit eorum quæ quis ſcire non tenetur.

* c. 7. de a lic. anb à ... cœl. hier. ...

† q. 71. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 71. art. 6. ad. 1.) † in hoc quod dicitur *dictum vel factum vel concupitum*, ſunt intelligendæ etiam negationes oppoſitæ ſecundum quod omiſſio habet rationem peccati, & ita negligentia ſecundum quam ignorantia eſt peccatum, continetur ſub prædicta diffinitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri, vel concupiſci ad ſcientiam debitam acquirendum.

Ad secundum dicendum, quòd privatio gratiæ, etſi ſecundum ſe non ſit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi ſe ad gratiam poteſt habere rationem peccati, ſicut & ignorantia: & tamen quantum ad hoc eſt diſſimile, quia homo poteſt aliquam ſcientiam acquirere per ſuos actus: gratia verò non acquiritur ex noſtris actibus, ſed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut in peccato tranſgreſſionis peccatum non conſiſtit in ſolo actu voluntatis, ſed etiam in actu volito, qui eſt imperatus à voluntate: ita in peccato omiſſionis, non ſolum actus voluntatis eſt peccatum, ſed etiam ipſa omiſſio inquantum eſt æqualiter voluntaria: & hoc modo ipſa negligentia ſciendi, vel etiam ipſa inconſideratio eſt peccatum.

Ad quartum dicendum, quòd licet tranſeunte reatu per pœnitentiam remaneat ignorantia ſecundum quod eſt privatio ſcientiæ: non tamen remaneat negligentia ſecundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quòd ſicut in aliis peccatis omiſſionis, ſolo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat: ita eſt etiam de peccato ignorantiæ, non enim continuò ignorans actu peccat: ſed ſolum quando eſt tempus acquirendi ſcientiam, quam habere tenetur.

Articulus III.

Utrum ignorantia excuſet ex toto à peccato.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ignorantia ex toto excuſet à peccato: quia, ut Aug. * dicit (lib. 1. Retract. cap. 1.) *omne peccatum voluntarium eſt*: ſed ignorantia cauſat *involuntarium*: ut ſuprà habitum eſt (qu. 6. art. 8.) † Ergo ignorantia totaliter excuſat peccatum.

§ 2. Præterea, Id quod aliquis facit præter intentionem: per accidens agit: ſed intentio non poteſt eſſe de eo quod eſt ignotum: ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens ſe habet in actibus humanis: ſed quod eſt per accidens, non dat ſpeciem: nihil ergo quod eſt per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuoſum in humanis actibus.

§ 3. Præterea, Homo eſt ſubjectum virtutis & peccati, inquantum eſt particeps rationis: ſed ignorantia excludit ſcientiam per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excuſat à peccato.

Sed contra eſt, quòd Aug. * dicit in l. de lib. arb. quod *quædam per ignorantiam facta rectè improbantur: ſed ſolum illa rectè improbantur, quæ ſunt peccata.* Ergo quædam per ignorantiam facta ſunt peccata, non ergo ignorantia omnino excuſat à peccato. * l. 3. de lib. arb. c. 18. t. 1.

Conclusio.

Ignorantia conſequens vel concomitans actum peccati, non excuſat à peccato: ignorantia verò, quæ cauſa eſt actus peccati, excuſat: ſed non ex toto, niſi ſit ignorantia invincibilis, vel ejus quod quis ſcire non tenetur.

Respondeo dicendum, quòd ignorantia de ſe habet, quòd faciat actum quem cauſat, involuntarium eſſe: jam autem dictum eſt (art. 1. & 2.) * quòd ignorantia dicitur cauſare actum, quem ſcienter oppoſita prohibebat: & ita talis actus ſi ſcientia adeſſet, eſſet contrarius volũtati, quod importat nomen involuntarij; ſi verò ſcientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipſum; ignorantia hujus ſcientiæ non facit hominem *involuntarium*, ſed *non volentem*, ut dicitur in 3. Ethi. (cap. 1.) † & talis ignorantia, quæ non eſt cauſa actus peccati, ut dictum eſt, * quia non cauſat *involuntarium*, non excuſat à peccato. Et eadem ratio eſt de quacunque ignorantia non cauſante, ſed conſequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ eſt cauſa actus, quia cauſat *involuntarium* de ſe habet quod excuſet à peccato; eo quod *voluntarium* eſt de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuſet à peccato, poteſt contingere ex duobus. uno modo ex parte rei ipſius ignoratæ: intantum enim ignorantia excuſat à peccato, inquantum ignoratur aliquid eſſe peccatum poteſt autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumſtantiam peccati quam ſi ſciret, retraheretur à peccando ſive illa circumſtantia faciat ad rationem peccati, ſive non, & tamen adhuc remanet in ejus ſcientia aliquid per quod cognoſcit illud eſſe actum peccati: puta ſi aliquis percutiens aliquem, ſciat quidem ipſum eſſe hominem (quod ſufficit ad rationem peccati) non tamen ſcit eum eſſe patrem, quod eſt circunſtantia conſtituens novam ſpeciem peccati; vel fortè neſcit, quòd ille ſe defendens repercutiet eum: quod ſi ſciret, non percuteret: quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet non tamen totaliter excuſatur à peccato: quia adhuc remanet ei cognitio peccati: alio modo poteſt hoc contingere ex parte ipſius ignorantiæ: quia ſcilicet ipſa ignorantia eſt voluntaria, vel directè: ſicut cum aliquis ſtudioſè vult neſcire aliqua ut liberius peccet; vel indirectè, ſicut cùm aliquis propter laborem vel propter alias occupationes negligit addiſcere id per quod à peccato retraheretur, talis enim negligentia facit ignorantiam ipſam eſſe voluntariam, & peccatum, dummodo ſit eorum quæ quis ſcire tenetur & poteſt, & ideo talis ignorantia non totaliter excuſat à peccato. Si verò ſit talis ignorantia, quæ omnino ſit involuntaria ſive quia eſt invincibilis, ſive quia eſt ejus quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia omnino excuſat à peccato.

* Art. 1. & 2.

† lib. 3. Eth. c. 1. tom. 5.

* hic & art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis ignorantia cauſat *involuntarium*, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 6 art. 8.) † unde non omnis ignorantia totaliter excuſat à peccato. † qu. 6. art. 8.

Ad secundum dicendum, quòd inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati: & ſecundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd ſi eſſet talis ignorantia quæ totaliter uſum rationis excluderet omnino à peccato excuſaret: ſicut patet in furioſis & amentibus: non autem ſemper ignorantia cauſans peccatum eſt talis, & ideo non ſemper totaliter excuſat à peccato.

Articulus IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd ignorantia non diminuit peccatum. Illud enim quod eſt commune in omni peccato, non diminuit peccatum: ſed ignorantia eſt communis in omni peccato. Dicit enim Philoſophus in 3. Ethicor. * quod *omnis malus eſt ignorans.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

Sup. ar. 3. & locis ibidem annotatis.

* l. 3. eth. cap. 1. à med. t. 8.

§ 2. Præterea, Peccatum additum peccato facit majus peccatum: ſed ipſa ignorantia eſt peccatum, ut dictum eſt. † Ergo non diminuit peccatum. † Art. 2.

¶ 3. Præterea, Non eſt ejuſdem aggravare & diminuere peccatum: ſed ignorantia aggravat peccatum: quoniam ſuper illud Apoſtol. Roman. 2. *Ignoras quoniam benignitas Dei*, &c. dicit Ambroſ. *Graviſſimè peccas ſi ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

¶ 4. Præterea, Si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maximè videtur de illa quæ totaliter tollit uſum rationis: ſed hujuſmodi ignorantia non diminuit peccatum, ſed magis auget. Dicit enim Philoſophus in 3. Eth. * quod *ebrius meretur duplices maledictiones*: ergo ignorantia non minuit peccatum. * l. 3. eth. c. 5. ante med. t. 5.

Sed contra, Quicquid eſt ratio remiſſionis peccati, alleviat peccatum: ſed ignorantia eſt hujuſmodi, ut patet 1. ad Timoth. *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci*: ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Ignorantia peccantis ſicut ipſum voluntarium, ita etiam ipſum peccatum vel auget, vel diminuit: illa ſiquidem ignorantia, quæ directè & per ſe voluntaria eſt peccatum auget: Quæ verò indirectè tantum vel per accidens voluntaria eſt, ipſum diminuit.

RESPONDEO dicendum, quòd quia omne peccatum eſt voluntarium, intantum ignorantia poteſt diminuere peccatum inquantum diminuit *voluntarium*: ſi autem *voluntarium* non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifeſtum eſt autem quod ignorantia quæ totaliter à peccato excuſat, quia totaliter *voluntarium* tollit; peccatum non minuit, ſed omnino aufert. Ignorantia verò quæ non eſt cauſa peccati, ſed concomitanter ſe habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur ſola ignorantia poteſt peccatum minuere, quæ eſt cauſa peccati: & tamen totaliter à peccato non excuſat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directè & per ſe eſt voluntaria: ſicut cum aliquis ſua ſponte neſcit aliquid, ut liberius peccet, & talis ignorantia videtur augere *voluntarium & peccatum*, ex intenſione enim voluntatis ad peccandum provenit, quod aliquis vult ſubire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque verò ignorantia quæ eſt cauſa peccati, non eſt directè voluntaria, ſed indirectè vel per accidens: putà cùm aliquis non vult laborare in ſtudio, ex quo ſequitur eum eſſe ignorantem: vel cùm aliquis vult bibere vinum immoderatè, ex quo ſequitur eum inebriari, & diſcretione carere: & talis ignorantia diminuit *voluntarium*, & per conſequens peccatum. Cùm enim aliquid non cognoſcitur eſſe peccatum, non poteſt dici, quod voluntas directè & per ſe feratur in peccatum, ſed per accidens: unde ibi eſt minor contemptus, & per conſequens minus peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ignorantia ſecundum quam *omnis malus eſt ignorans*, non eſt cauſa peccati, ſed aliquid conſequens ad cauſam, ſcilicet ad paſſionem vel habitum inclinantem in peccatum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit ſemper majus peccatum: quia fortè non coincidunt in idem peccatum, ſed ſunt plura. Et poteſt contingere ſi primum diminuat ſecundum, quòd ambo ſimul non habeant tantam gravitatem, quantam unum ſolum haberet: ſimul homicidium gravius peccatum eſt ſi ſit à ſobrio homine factum, quàm ſi fiat ab ebrio homine, quamvis hæc ſint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione ſequentis peccati, quàm ſit ſua gravitas.

AD TERTIUM dicendum, quòd verbum Ambroſij poteſt intelligi de ignorantia ſimpliciter affectata, vel poteſt intelligi in genere peccati ingratitudinis: in qua ſummus gradus eſt, quòd homo etiam beneficia non cognoſcat: vel poteſt intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum ſpiritualis ædificij ſubvertit.

AD QUARTUM dicendum, quòd ebrius meretur quidem *duplices maledictiones*, propter duo peccata quæ committit, ſcilicet ebrietatem, & aliud peccatum, quòd ex ebrietate ſequitur: tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit ſequens peccatum: & fortè plus quàm ſit gravitas ipſius ebrietatis, ut dictum eſt (art. 2.) * Vel poteſt dici, quòd illud verbum inducitur ſecundum ordinationem cujuſdam Pittaci legiſlatoris, qui ſtatuit ebrios ſi percuſſerint, amplius puniendos: non ad veniam reſpiciens, quàm ebrij debent magis habere, ſed ad utilitatem: quia plures injuriantur ebrij, quàm ſobrij, ut patet per Philoſophum in 2. † Politicorum (prope finem.)

* Art. 2. huj. q.

† lib. 2. Pol. etc. fin. illius, tom. 5.

ARTICULUS LXXVII.

De cauſa peccati, ex parte appetitus ſenſitivi, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitivi, utrum paſſio animæ ſit cauſa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum paſſio appetitus ſenſitivi poſſit movere vel inclinare voluntatem.

¶ Secundò, utrum poſſit ſuperare rationem contra ejus ſcientiam.

¶ Tertiò, utrum peccatum quod ex paſſione provenit, ſit peccatum ex infirmitate.

¶ Quartò, utrum hæc paſſio, quæ eſt amor ſui, ſit cauſa omnis peccati.

¶ Quintò, de illis tribus cauſis quæ ponuntur 1. Joan. 3. *concupiſcentia oculorum, concupiſcentia carnis, & ſuperbia vitæ*.

¶ Sextò, utrum paſſio quæ eſt cauſa peccati, diminuat ipſum.

¶ Septimò, utrum totaliter excuſet.

¶ Octavò, utrum peccatum, quod ex paſſione eſt, poſſit eſſe mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum voluntas moveatur à paſſione appetitus ſenſitivi.

Sup. q. 9. a. 1. & q. 10. art. 3. Et 2. 2. q. 156 a. 1. cor. Et 3. q. 46 a. 7. ad 3. Et ver. q. 5. ar. 10. co. & q. 25. a. 9. ad 3. & 6.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non moveatur à paſſione appetitus ſenſitivi. Nulla enim potentia paſſiva movetur niſi à ſuo objecto; voluntas autem eſt potentia paſſiva & activa ſimul, inquantum eſt *movens & mota*, ſicut Philoſ. dicit in 3.* de anima (text. 54.) univerſaliter de vi appetitiva: cùm ergo objectum voluntatis non ſit paſſio appetitus ſenſitivi: ſed magis bonum rationis: videtur quod paſſio appetitus ſenſitivi non moveat voluntatem.

* lib. 3. de anima text. 54.

¶ 2. Præterea, Superior motor non movetur ab inferiori: ſicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ eſt appetitus rationis, comparatur ad appetitum ſenſitivum, ſicut motor ſuperior ad inferiorem. Dicit enim Philoſophus in 3. de anima (text. 57.) * quod *appetitus rationis movet appetitum ſenſitivum, ſicut in corporibus cæleſtibus ſphæra movet ſphæram*. Ergo voluntas non poteſt moveri à paſſione appetitus ſenſitivi.

* lib. 3. de an. text. 57 tom. 2.

¶ 3. Præterea, Nullum immateriale poteſt moveri ab aliquo materiali: ſed voluntas eſt potentia quædam immaterialis: non enim utitur organo corporali cùm ſit in ratione, ut dicitur in 3. de anima (text. 42.) † Appetitus autem ſenſitivus eſt vis materialis, utpotè fundata in organo corporali. Ergo paſſio appetitus ſenſitivi non poteſt movere appetitum intellectualem.

† lib. 3. de anima tex. 42. tom. 2.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Daniel. 13. *Concupiſcentia ſubvertit cor tuum.*

CONCLUSIO.

Paſſiones appetitus ſenſitivi ipſam voluntatem (cùm immaterialis ſit potentia) non niſi indirectè (eam videlicet à propria functione diſtrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo) voluntatem trahere, & ad malum impellere poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſio appetitus ſenſitivi non poteſt directè trahere, aut movere voluntatem, ſed indirectè, & hoc dupliciter. Uno quidem modo ſecundum quandam abſtractionem. Cùm enim omnes potentiæ animæ in una eſſentia animæ radicentur; neceſſe eſt quod quando una potentia intenditur in ſuo actu, altera in ſuo actu remittatur, vel etiam totaliter in ſuo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura diſperſa fit minor: unde è contrario quando intenditur circa unum, minus poteſt ad alia diſpergi: tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio: quæ dum vehementer applicatur ad unum, non poteſt alteri vehementer attendere. Et ſecundum hunc modum per quandam diſtractionem, quando motus appetitus ſenſitivi fortificatur ſecundum quamcunque paſſionem, neceſſe eſt, quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui eſt voluntas. Alio modo ex parte objecti voluntatis quod eſt bonum ratione apprehenſum; impeditur enim judicium & apprehenſio rationis propter vehementem & inordinatam apprehenſionem imaginationis & judicium virtutis æſtimativæ, ut patet in amentibus. Manifeſtum eſt autem, quòd paſſionem appetitus ſenſitivi ſequitur imaginationis apprehenſio & judicium æſtimativæ, ſicut etiam diſpoſitionem linguæ ſequitur judicium guſtus. Unde videmus, quòd homines in aliqua paſſione exiſtentes non facilè imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur. Unde per conſequens judicium rationis plerumque ſequitur paſſionem appetitus ſenſitivi: & per conſequens motus voluntatis, qui natus eſt ſemper ſequi judicium rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per paſſionem appetitus ſenſitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, ſicut dictum eſt, * quamvis ipſa paſſio appetitus ſenſitivi non ſit directè voluntatis objectum.

* In cor.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſuperius non movetur ab inferiori directè, ſed indirectè quodammodo moveri poteſt, ſicut dictum eſt. †

† Ibid.

Et ſimiliter dicendum eſt AD TERTIUM.

ARTICULUS II.

Vtrum ratio poſſit ſuperari à paſſione contra ſuam ſcientiam.

Mal. q. 3. art. 9.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ratio non poſſit ſuperari à paſſione contra ſuam ſcientiam. Fortius enim non vincitur è debiliori: ſed ſcientia propter ſuam certitudinem eſt fortiſſimum eorum, quæ in nobis ſunt: ergo non poteſt ſuperari à paſſione, quæ eſt *mobilis & cito tranſiens*.

¶ 2. Præterea, *Voluntas non eſt niſi boni, vel apparentis boni*: ſed cùm paſſio trahit voluntatem in id quod eſt verè bonum, non inclinat rationem contra ſcientiam: cùm autem trahit eam in id quod eſt apparens bonum & non exiſtens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem eſt in ſcientia rationis quod ei videtur: ergo paſſio nunquam inclinat rationem contra ſuam ſcientiam. Si dicatur quod trahit rationem ſcientem aliquid in univerſali, ut contrarium judicet in particulari: contra, univerſalis & particularis propoſitio ſi opponantur, opponuntur ſecundum contradictionem: ſicut, *Omnis homo*, & *non omnis homo*: ſed duæ opiniones quæ ſunt contradictoriæ, ſunt contrariæ, ut dicitur in 2. Perihermenias.* Si igitur aliquis ſciens aliquid in univerſali, judicaret oppoſitum in ſingulari; ſequeretur quod haberet ſimul contrarias opiniones, quod eſt impoſſibile.

* l. 2. Perihermen.

¶ 3. Præterea, Quicunque ſcit univerſale, ſcit etiam particulare, quod novit ſub univerſali contineri: ſicut qui ſcit omnem mulam eſſe ſterilem, ſcit hoc animal eſſe ſterile, dummodo ipſum ſciat eſſe mulam: ut patet per id quod dicitur in 1. Poſteriorum: † ſed ille qui ſcit aliquid in univerſali, putà nullam fornicationem eſſe faciendam, ſcit hoc particulare ſub univerſali contineri, putà hunc actum eſſe fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari ſciat.

† l. 1. Poſter. ...

¶ 4. Præterea, *Ea quæ ſunt in voce, ſunt ſigna intellectus animæ* ſecundum Philoſophum. * Sed homo in paſſione exiſtens frequenter confitetur id quod eligit eſſe malum, etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet ſcientiam, ſic igitur videtur quod paſſiones non poſſunt trahere rationem contra ſcientiam univerſalem, quia non poteſt eſſe quod habeat ſcientiam univerſalem, & æſtimet oppoſitum in particulari.

* l. 1. Perihermen. ...

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſtolus Rom. 7. *Video aliam*

legem

Digitized by Google

legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccatis: lex autem quæ eſt in membris, eſt concupiſcentia, de qua ſupra locutus fuerat: cùm igitur concupiſcentia ſit paſſio quædam, videtur quod paſſio trahat rationem etiam contra hoc quod ſcit.

CONCLUSIO.

Poſſunt ſæpenumero paſſiones appetitus ſenſitivi rationem & eius univerſalem ſcientiam impedire, vel per modum diſtractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem tranſmutationem cauſando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte ſaltem ligetur rationis uſus.

RESPONDEO dicendum, quòd opinio Socratis fuit, ut Philoſophus dicit in 7. Ethic. † quod ſcientia nunquam poſſet ſuperari à paſſione. Unde ponebat omnes virtutes eſſe ſcientias, & omnia peccata eſſe ignorantias: in quo quidem aliqualiter rectè ſapiebat: quia cùm voluntas ſit *boni vel apparentis boni*, nunquam voluntas in malum movetur, niſi in quod non eſt bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, niſi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum*. Sed quia experimento patet, quod multi agant contra ea quorum ſcientiam habent, & hoc etiam auctoritate divina confirmatur ſecundum illud Luc. 12. *Servus qui cognovit voluntatem domini ſui, & non fecit, plagis vapulabit multis*: & Jacob. 4. dicit. *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum eſt illi*: non ſimpliciter verum dixit, ſed oportet diſtinguere, ut Philoſophus tradit in 7. Ethicor. † Cùm enim ad rectè agendum homo dirigatur duplici ſcientia, ſcilicet univerſali & particulari: utriuſque defectus ſufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis & operis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 76. art. 1.) * Contingit ergo quod aliquis habeat ſcientiam in univerſali, puta *nullam fornicationem eſſe faciendam*, ſed tamen non cognoſcat in particulari hunc actum qui eſt fornicatio, non eſſe faciendum: & hoc ſufficit ad hoc quod voluntas non ſequatur univerſalem ſcientiam rationis. Et iterum conſiderandum eſt, quòd nihil prohibet aliquid ſciri in habitu, quod tamen actu non conſideratur. Poteſt igitur contingere, quod aliquis etiam rectam ſcientiam habeat in ſingulari, & non ſolum in univerſali, ſed tamen in actu non conſideret: & tunc non videtur difficile, quòd præter id quod actu non conſiderat, homo agat. Quod autem homo non conſideret in particulari id quod habitualiter ſcit, quandoque quidem contingit ex ſolo defectu intentionis, putà cùm homo ſciens Geometriam, non intendit ad conſiderandum Geometriæ concluſiones, quas ſtatim in promptu habet conſiderare. Quandoque autem homo non conſiderat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum ſuperveniens, putà propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem: & hoc modo ille, qui eſt in paſſione conſtitutus, non conſiderat in particulari id quod ſcit in univerſali, inquantum paſſio impedit talem conſiderationem. Impedit autem tripliciter. Primò quidem per quandam diſtractionem, ſicut ſuprà expoſitum eſt (art. 1.) * Secundò per contrarietatem: quia plerumque paſſio inclinat ad contrarium hujus, quod ſcientia univerſalis habet. Tertiò, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne liberè in actum exeat: ſicut etiam ſomnus vel ebrietas, quadam corporali tranſmutatione facta, ligat uſum rationis. Et quod hoc contingat in paſſionibus, patet ex hoc, quod aliquando cùm paſſiones multum intenduntur, homo amittit totaliter uſum rationis: multi enim propter abundantiam amoris & iræ ſunt in inſaniam converſi. Et per hunc modum paſſio trahit rationem ad judicandum in particulari, contra ſcientiam, quam habet in univerſali.

† lib. 7. Ethic. c. 2. in princ. tom. 5.
† lib. 7. Ethic. c. 3. tom. 5.
* qu. 76. a. 1.
* Art. pre.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſcientia univerſalis, quæ eſt certiſſima, non habet principalitatem in operatione: ſed magis ſcientia particularis, eo quòd *operationes ſunt circa ſingularia*. Unde non eſt mirum ſi in operabilibus paſſio agit contra ſcientiam univerſalem, abſente conſideratione in particulari.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc ipſum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non eſt bonum; contingit ex aliqua paſſione; & tamen hoc particulare judicium eſt contra univerſalem ſcientiam rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd non poſſet contingere quòd aliquis haberet ſimul in actu ſcientiam aut opinionem veram de univerſali affirmativo, & opinionem falſam de particulari negativo, aut econverſò: ſed benè poteſt contingere, quod aliquis habeat veram ſcientiam habitualiter de univerſali affirmativo, & falſam opinionem in actu de particulari, negativo, actus enim directè non contrariatur habitui, ſed actui.

AD QUARTUM dicendum, quòd ille qui habet ſcientiam in univerſali, propter paſſionem impeditur ne poſſit ſub illa univerſali ſumere & ad concluſionem pervenire: ſed aſſumit ſub alia univerſali quam ſuggerit inclinatio paſſionis, & ſub ea concludit. Unde Philoſophus dicit in 7. † Ethic. quòd ſyllogiſmus incontinentis habet quatuor propoſitiones: duas univerſales, quarum una eſt rationis, putà *nullam fornicationem eſſe committendam*. Alia eſt paſſionis, puta *delectationem eſſe ſectandam*. Paſſio igitur ligat rationem ne aſſumat & concludat ſub prima: Unde ea durante, aſſumit & concludit ſub ſecunda.

† lib. 7. Ethic. c. 3. tom. 5

AD QUINTUM dicendum, quòd ſicut ebrius quandoque proferre poteſt verba ſignificantia profundas ſententias, quas tamen mente dijudicare non poteſt, ebrietate prohibente; ita in paſſione exiſtens etſi ore profeſſat hoc non eſſe faciendum, tamen interius hoc animo ſentit quod ſit faciendum, ut dicitur in 7. * Ethic.

* Ibid.

ARTICULUS III.

Vtrum peccatum, quod eſt ex paſſione, debeat dici ex infirmitate.

Inf. q. 85. a. 3. ad 4. & 2. diſt. 22. qu. 2. a. 2. ad 5. & in ex lib. ſin. & 4. d. 19. q. 2. ar. 3. q. 1. ad 2. & mal. q. 3. ar. 8. ad 5. & art. 9. 10. 11. & 12. cor. & Pſalm. 9. cor. 3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum quod eſt ex paſſione, non debeat dici ex infirmitate: paſſio enim eſt quidam vehemens motus appetitus ſenſitivi, ut dictum * eſt (art. 1.) Vehementia autem motus magis atteſtatur fortitudini quàm infirmitati. Ergo peccatum quod eſt ex paſſione, non debet dici ex infirmitate.

¶ 2. Præterea, Infirmitas hominis maximè attenditur ſecundum illud quod eſt in eo fragilius, hoc autem eſt caro. Unde dicitur in Pſalm. 77. *Recordatus eſt, quia caro ſunt*. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate, quod eſt ex aliquo corporis defectu, quàm quod eſt ex animæ paſſione.

¶ 3. Præterea. Ad ea non videtur homo eſſe infirmus, quæ ejus voluntati ſubduntur: ſed facere vel non facere ea ad quæ paſſio inclinat, hominis voluntati ſubditur, ſecundum illud Gen. 2. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Ergo peccatum quod eſt ex paſſione, non eſt ex infirmitate.

SED CONTRA eſt, quòd Tullius in 4. lib. † de Tuſculanis quæſtionibus, paſſiones animæ *ægritudines* vocat, ægritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod eſt ex paſſione, debet dici ex infirmitate.

* Art. 1. hujus q.
† l. 4. in Tuſcul. à princ. lib. & ſeqq.

CONCLUSIO.

Cùm paſſiones ſint quædam animæ ægritudines rationis regulam impedientes, quæcumque peccata ex paſſione procedunt, quaſi ex illius infirmitate procedere dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd cauſa peccati propria eſt ex parte animæ, in qua principaliter eſt peccatum. Poteſt autem dici infirmitas in anima ad ſimilitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis eſſe infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis; ita ſcilicet, quòd humores & membra hominis non ſubdantur virtuti regitivæ & motivæ corporis. Unde & membrum dicitur eſſe infirmum, quando non poteſt perficere operationem membri ſani, ſicut oculus quando non poteſt clarè videre, ut * dicit Philoſophus in 10. de hiſtoriis animalium. Unde & *infirmitas animæ* dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipſius. Sicut autem partes corporis dicuntur eſſe inordinatæ, quando non ſequuntur ordinem naturæ; ita & partes animæ dicuntur eſſe inordinatæ, quando non ſubduntur ordini rationis: ratio enim eſt vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiſcibilis aut iraſcibilis aliqua paſſione afficitur, & per hoc impedimentum præſtatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum eſſe ex infirmitate. Unde & Philoſ. in 7. † Ethic. comparat incontinentem paralytico, cujus partes moventur in contrarium ejus, quod ipſe diſponit.

* lib. 10. c. 1. non procul à princip. tom. 4.
† lib. 7. Ethic. c. 8. circa pr. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto eſt major infirmitas: ita quanto fuerit motus fortior paſſionis præter ordinem rationis, tanto eſt major infirmitas animæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccatum principaliter conſiſtit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem (poteſt enim qui eſt corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum) impeditur autem per paſſionem, ut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * Unde cùm dicitur peccatum eſſe ex infirmitate, magis eſt referendum ad infirmitatem animæ, quam ad infirmitatem corporis: dicitur tamen etiam ipſa infirmitas animæ *infirmitas carnis*, inquantum ex conditione carnis paſſiones animæ inſurgunt in nobis, eo quod appetitus ſenſitivus eſt virtus utens organo corporali.

AD TERTIUM dicendum, quod in poteſtate quidem voluntatis eſt aſſentire vel non aſſentire his in quæ paſſio inclinat; & pro tanto dicitur noſter appetitus ſub nobis eſſe: ſed tamen iſte aſſenſus vel diſſenſus voluntatis impeditur per paſſionem modo † prædicto (in corp. art.)

* Art. 1. huj. 1 q.
† 1 cor. & ar 1. 1. & 2. Inf. ar. 5. eo. & q. 84 ar. 2. ad 5. & 2 12. qu. 25. ar. 7. ad 1. & q. 153. a 5. ad. 5 & 2. d. 42. q. 2. ar. 1. & cr. & mal. q 8. ar. 1. ad 19.

ARTICULUS IV.

Vtrum amor ſui ſit principium omnis peccati.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd amor ſui non ſit principium omnis peccati. Id enim quod eſt ſecundum ſe bonum, & debitum, non eſt propria cauſa peccati: ſed amor ſui eſt ſecundum *ſe bonum & debitum*. Unde præcipitur homini, ut diligat proximum ſicut ſeipſum. Levit. 19. Ergo amor ſui non poteſt eſſe propria cauſa peccati.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit Rom. 7. *Occaſione accepta peccatum per mandatum operatum eſt in me omnem concupiſcentiam*. Ubi gloſſ. dicit, quòd *bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, omne malum prohibet*: quod dicitur propter hoc, quia concupiſcentia eſt cauſa omnis peccati: ſed concupiſcentia eſt alia paſſio ab amore, ut † ſuprà dictum eſt. Ergo amor ſui non eſt cauſa omnis peccati.

¶ 3. Præterea, Auguſt. ſuper illud (Pſalm. 79.) *Incenſa igni & ſuffoſſa*: * dicit quod *omne peccatum eſt ex amore malè inflammante, vel ex timore malè humiliante*. Non ergo amor ſui eſt cauſa peccati.

¶ 4. Præterea, Sicut homo peccat quandoque propter inordinatum

* Eſt Auguſtin. de ſpirit. & lit. c. 4. circa me. tom. 3.
† qu. 23. art. 4. & q. 30. a. 2.
* Aug. in Pſal. 79. habetur in fine. tom. 8.

Digitized by Google

ordinatum ſui amorem; ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor ſui non eſt cauſa omnis peccati.

* l. 14. de civ. Dei, c. 28. & art. 10. 5.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit 14. de civit. Dei, *quod *amor ſui uſque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis*: ſed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor ſui eſt cauſa omnis peccati.

CONCLUSIO.

Cùm omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam ſui amor, qui appetitum illum in ſe includit cauſa eſt & initium omnis peccati.

† qu. 75. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 75. art. 1.) † propria & per ſe cauſa peccati accipienda eſt ex parte converſionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte, omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni: quod autem aliquis appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinatè amat ſeipſum: hoc enim eſt amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifeſtum eſt, quod inordinatus amor ſui eſt cauſa omnis peccati.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd amor ſui ordinatus, eſt debitus & naturalis, ita ſcilicet quòd velit ſibi bonum quod congruit: ſed amor ſui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur eſſe cauſa peccati, ſecundum * Auguſt.

* l. 14. de civ. Dei, c. ult. 5. † in cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd concupiſcentia qua aliquis appetit ſibi bonum, reducitur ad amorem ſui, ſicut ad cauſam, ut jam † dictum eſt (in corp. art.)

AD TERTIUM dicendum, quòd aliquis dicitur amare, & illud bonum quod optat ſibi, & ſe cui bonum optat. Amor igitur ſecundum quod dicitur ejus eſſe quod optatur, putà, quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam; recipit pro cauſa timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel inordinata fuga alicujus mali: ſed utrumque horum reducitur ad amorem ſui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat ſeipſum.

AD QUARTUM dicendum, quòd *amicus eſt quaſi alter ipſe* (ex Ethic. 9. cap. 4.) & ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem ſui peccari.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur cauſa peccatorum concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ.

Inf. qu. 108. a. 1. ad 4. & 2. di. 42. q. 2. ar. 1. & mal. q. 8. ar. 1. ad 13.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ponantur cauſæ peccatorum eſſe *concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ*: quia ſecundum Apoſtol. 1. ad Tim. ult. *Radix omnium malorum eſt cupiditas*; ſed *ſuperbia vitæ* ſub cupiditate non continetur, ergo non debet poni inter cauſas peccatorum.

¶ 2. Præterea, *Concupiſcentia carnis* maximè ex viſione oculorum excitatur, ſecundum illud Dan. 13. *Species decepit te.* Ergo non debet dividi *concupiſcentia oculorum* contra *concupiſcentiam carnis*.

* qu. 30. art. 2.

¶ 3. Præterea, Concupiſcentia eſt delectabilis appetitus, ut * ſuprà habitum eſt: delectationes autem contingunt, non ſolum ſecundum viſum, ſed etiam ſecundum alios ſenſus. Ergo deberet etiam poni concupiſcentia auditus & aliorum ſenſuum.

† Art. 4. ad 3.

¶ 4. Præterea, Sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiſcentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut † dictum eſt. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali, ergo inſufficienter cauſæ peccatorum tanguntur.

SED CONTRA eſt, quod dicitur 1. Ioan 2. *Omne quod eſt in mundo, aut eſt concupiſcentia carnis, aut concupiſcentia oculorum, aut ſuperbia vitæ.* In mundo autem dicitur aliquid eſſe propter peccatum. Unde & ibidem dicitur, quod *totus mundus in maligno poſitus eſt*. Ergo prædicta tria ſunt cauſæ peccatorum.

CONCLUSIO.

Quum triplex ſit inordinatus appetitus boni, qui eſt cauſa omnis peccati, tres etiam eſſe peccatorum cauſas, concupiſcentiam carnis, concupiſcentiam oculorum & ſuperbiam vitæ, *fatendum eſt.*

* Art. 4. huj. q.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut jam * dictum eſt (art. 4.) inordinatus amor ſui eſt cauſa omnis peccati: in amore autem ſui includitur inordinatus appetitus boni, unuſquiſque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifeſtum eſt, quod inordinatus appetitus boni eſt cauſa omnis peccati. Bonum autem dupliciter eſt objectum ſenſibilis appetitus in quo ſunt animæ paſſiones, quæ ſunt cauſa peccati. Uno modo abſolutè, ſecundum quod eſt objectum concupiſcibilis, Alio modo, ſub ratione ardui, prout eſt objectum iraſcibilis, ut † dictum eſt ſuprà (qu. 23. art. 1.) Eſt autem duplex concupiſcentia, ſicut ſuprà habitum eſt (qu. 30. art. 3.) * Una quidem naturalis, quæ eſt eorum quibus natura corporis ſuſtentatur, ſive quantum ad conſervationem individui, ſicut cibus & potus & alia hujuſmodi, ſive quantum ad conſervationem ſpeciei, ſicut in venereis, & horum inordinatus appetitus dicitur *concupiſcentia carnis*. Alia eſt concupiſcentia animalis, eorum ſcilicet quæ per ſenſum carnis ſuſtentationem aut delectationem non afferunt, ſed ſunt delectabilia ſecundum apprehenſionem imaginationis aut alicujus hujuſmodi acceptionis, ſicut ſunt pecunia, ornatus veſtium, & alia hujuſmodi, & hæc quidem animalis concupiſcentia, vocatur *concupiſcentia oculorum*, ſive intelligatur *concupiſcentia oculorum*, id eſt, ipſius viſionis quæ fit per oculos, ut referatur ad curioſitatem, ſecundum quod Aug. † exponit in 10. Confeſſ. (cap. 35.) ſive referatur ad concupiſcentiam rerum quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, ſecundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad ſuperbiam vitæ: nam ſuperbia eſt appetitus inordinatus excellentiæ, ut * inferius dicetur (qu. 84. art. 2.) Et ſic patet, quod ad iſta tria reduci poſſunt omnes paſſiones quæ ſunt cauſa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes paſſiones concupiſcibilis: ad tertium autem omnes paſſiones iraſcibilis; quod ideo non dividitur in duo: quia omnes paſſiones iraſcibilis conformantur concupiſcentiæ animali.

† qu. 23. art. 1. * qu. 30. art. 3. † lib. 10. Conf. c. 35 parum à princ. tom. 1. * qu. 84. art. 1. & 2. 2. qu. 102. a. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundum quod cupiditas importat univerſaliter appetitum cujuſlibet boni, ſic etiam *ſuperbia vitæ* continetur ſub cupiditate. Quomodo autem cupiditas ſecundum quod eſt ſpeciale vitium, quod *avaritia* nominatur, ſit radix omnium peccatorum, infrà † dicetur (qu. 84. art. 1.)

† qu. 84. art. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *concupiſcentia oculorum* non dicitur hic concupiſcentia omnium rerum, quæ videri oculis poſſunt: ſed ſolum earum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ eſt ſecundum tactum, ſed ſolum delectatio oculi, id eſt, cujuſcunque apprehenſivæ virtutis.

* lib. 1. Metaph. circa pr. tom. 3. † Ser. 33. à med. tom. 10.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſenſus viſus eſt excellentior inter omnes alios ſenſus, & ad plura ſe extendens, ut dicitur in 1. *. Metaph. & ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios ſenſus, & etiam ad omnes interiores apprehenſiones, ut † Auguſt. dicit in lib. de verbis Domini (Serm. 33.)

AD QUARTUM dicendum, quòd fuga mali cauſatur ex appetitu boni, ut ſuprà dictum eſt: & ideo ponuntur ſolum paſſiones inclinantes ad bonum tanquam cauſæ earum quæ faciunt inordinatè fugam mali.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter paſſionem.

Sup. q. 24. a. 3. ad 1. & qu. 47. a. 2. ad 1. & ver. q. 26. a. 7. & mal. q. 3. a. 11. * a. præc.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non allevietur propter paſſionem. Augmentum enim cauſæ auget effectum: ſi enim calidum diſſolvit, magis calidum magis diſſolvit. Sed paſſio eſt cauſa peccati, ut * habitum eſt (art. 5.) ergo quanto eſt intenſior paſſio, tanto majus eſt peccatum. Paſſio igitur non minuit peccatum, ſed auget.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet paſſio bona ad meritum, ita ſe habet mala paſſio ad peccatum: ſed bona paſſio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori miſericordia pauperi ſubvenit. Ergo etiam mala paſſio magis aggravat peccatum quàm alleviet.

¶ 3. Præterea, Quanto intenſiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare: ſed paſſio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo paſſio aggravat peccatum.

† innuitur l. 4. de civit. Dei, cap. 12. in f. tom. 5.

SED CONTRA eſt, Paſſio ipſa concupiſcentiæ, vocatur *tentatio carnis*: ſed quanto aliquis majori tentatione proſternitur, tanto minus peccat, ut patet per † Aug. Ergo paſſio diminuit peccatum.

CONCLUSIO.

Paſſiones antegreſſæ actum peccati, quò ſunt vehementiores, eo magis peccatum minuunt: è contrario ſubſequentes eo augent magis, quo vehementiores.

* a. 1. & 2. hujus q. & qu. 10. ar. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum eſſentialiter conſiſtit in actu liberi arb. quod eſt facultas voluntatis rationis: paſſio autem eſt motus appetitus ſenſitivi: appetitus autem ſenſitivus poteſt ſe habere ad lib. arb. & antecedenter & conſequenter. Antecedenter quidem, ſecundum quod paſſio appetitus ſenſitivi trahit vel inclinat rationem, vel voluntatem, ut ſuprà dictum eſt (art. 1. & 2.) Conſequenter autem, ſecundum quod motus ſuperiorum virium ſi ſint vehementes, redundant in inferiores: non enim poteſt voluntas intensè moveri in aliquid, quin excitetur aliqua paſſio in appetitu ſenſitivo. Si igitur accipitur paſſio ſecundum quod præcedit actum peccati, ſic neceſſe eſt quod diminuat peccatum: actus enim intantum eſt peccatum, inquantum eſt voluntarius & in nobis exiſtens; eſſe autem aliquid in nobis dicitur per rationem & voluntatem: unde quanto ratio & voluntas ex ſe aliquid agunt, non ex impulſu paſſionis, magis eſt voluntarium & in nobis exiſtens: & ſecundum hoc paſſio minuit peccatum, inquantum minuit *voluntarium*. Paſſio autem conſequens non diminuit peccatum, ſed magis auget, vel potius eſt ſignum magnitudinis ejus, inquantum ſcilicet demonſtrat intentionem voluntatis ad actum peccati: & ſic verum eſt, quòd quantò aliquis majori libidine vel concupiſcentia peccat, tanto magis peccat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd paſſio eſt cauſa peccati ex parte converſionis: gravitas autem peccati magis attenditur ex parte averſionis, quæ quidem ex converſione ſequitur per accidens, id eſt, præter intentionem peccantis: cauſæ autem per accidens augmentatæ non augmentant affectus, ſed ſolum cauſæ per ſe.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bona paſſio conſequens judicium rationis augmentat meritum: ſi autem præcedat (ut ſcilicet homo magis ex paſſione, quàm ex judicio rationis moveatur ad benè agendum) talis paſſio diminuit bonitatem & laudem actus.

AD TERTIUM dicendum, quòd etſi motus voluntatis ſit intenſior ex paſſione incitatus, non tamen ita eſt voluntatis proprius, ſicut ſi ſola ratione moveretur ad peccandum.

ARTI-

Digitized by Google

Articulus VII.

Vtrum paſſio totaliter excuſet à peccato.

1. 2. ar. 1. ad 1. & mal. q. 3. ar. 10. cor.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd paſſio totaliter excuſet à peccato. Quicquid enim cauſat *involuntarium*, excuſat totaliter à peccato: ſed *concupiſcentia carnis* quæ eſt quædam paſſio, cauſat *involuntarium*, ſecundum illud Galat. 5. *Caro concupiſcit adverſus ſpiritum, ut non quæcunque vultis, illa faciatis.* Ergo paſſio totaliter excuſat à peccato.

¶ 2. Præterea, Paſſio cauſat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum eſt (art. 2.) * ſed ignorantia particularis totaliter excuſat à peccato, ſicut ſuprà habitum eſt (qu. 76. art. 3.) ergo paſſio totaliter excuſat à peccato.

* Art. 2. hujus q. & q. 76. art. 3.

¶ 3. Præterea, Infirmitas animæ gravior eſt quàm infirmitas corporis, ſed infirmitas corporis totaliter excuſat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis paſſio; quæ eſt infirmitas animæ.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtol. Roman. 7. vocat *paſſiones peccatorum*; nonniſi quia peccata cauſant, quod non eſſet, ſi à peccato totaliter excuſarent. Ergo paſſiones non totaliter à peccato excuſant.

Concluſio.

Paſſiones quæ uſum rationis prorſus tollunt, ab omni culpa excuſant: niſi fortaſſis paſſiones iſtæ fuerint voluntariæ, quo caſu & peccata ſequentia homini imputantur.

RESPONDEO Dicendum, quòd ſecundum hoc ſolum actus aliquis qui de genere ſuo eſt malus, totaliter à peccato excuſatur, quod totaliter involuntarius redditur: unde ſi ſit talis paſſio, quæ totaliter involuntarium reddat actum ſequentem, totaliter à peccato excuſat, alioquin non totaliter. Circa quod duo conſideranda videntur. Primò quidem, quod aliquid poteſt eſſe voluntarium vel ſecundum ſe, ſicut, quando voluntas directè in ipſum fertur; vel ſecundum ſuam cauſam; quando voluntas fertur in cauſam & non in effectum, ut patet in eo qui voluntariè inebriatur: ex hoc enim quaſi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo conſiderandum eſt, quod aliquid dicitur voluntarium directè vel indirectè: directè quidem id in quod voluntas fertur; indirectè autem illud quod voluntas potuit prohibere: ſed non prohibet. Secundum hoc igitur diſtinguendum eſt, quia paſſio quandoque quidem eſt tanta quod totaliter aufert uſum rationis, ſicut patet in his qui propter amorem vel iram inſaniunt; & tunc ſi talis paſſio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum: quia eſt voluntarius in ſua cauſa, ſicut etiam de ebrietate dictum eſt. Si vero cauſa non fuerit voluntaria, ſed naturalis, putà cùm aliquis ex ægritudine, vel aliqua hujuſmodi cauſa incidit in talem paſſionem quæ totaliter aufert uſum rationis, actus omnino redditur involuntarius, & per conſequens totaliter à peccato excuſatur. Quandoque vero paſſio non eſt tanta quod totaliter intercipiat uſum rationis, & tunc ratio poteſt paſſionem excludere, divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne ſuum conſequatur effectum: quia membra non applicantur operi niſi per conſenſum rationis, ut † ſupra dictum eſt: (qu. 15. art. 4. & qu. 17. art. 9.) unde talis paſſio non totaliter excuſat à peccato.

† qu. 15. ar. 4. & qu. 17.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur, *ut non quæcunque vultis, illa faciatis*; non eſt referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, ſed ad interiorem concupiſcentiæ motum: vellet enim homo nunquam concupiſcere malum, ſicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7. *Quod odi malum, illud facio*: vel poteſt referri ad voluntatem præcedentem paſſionem, ut patet in incontinentibus, qui contra ſuum propoſitum agunt propter ſuam concupiſcentiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ignorantia particularis, quæ totaliter excuſat, eſt ignorantia circumſtantiæ, quam quidem quis ſcire non poteſt debita diligentia adhibita: ſed paſſio cauſat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis ſcientiæ ad particularem actum, quam quidem paſſionem ratio repellere poteſt, ut † dictum eſt.

† In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd infirmitas corporis eſt involuntaria: eſſet autem ſimile, ſi eſſet voluntaria, ſicut de ebrietate * dictum eſt, quæ eſt quædam corporalis infirmitas.

* Ibid.

Articulus VIII.

Vtrum peccatum, quod eſt ex paſſione, poſſit eſſe mortale.

Mal. q. 3. a. 10. & 3. Ethic. lect. 17.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum quòd eſt ex paſſione, non poſſit eſſe mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale, ſed peccatum quod eſt ex infirmitate, eſt veniale; cùm habeat in ſe cauſam veniæ. Cùm igitur peccatum quod eſt ex paſſione, ſit ex infirmitate; videtur quòd non poſſit eſſe mortale.

¶. 2. Præterea, *Cauſa eſt potior effectu*, ſed paſſio non poteſt eſſe peccatum mortale: non enim in ſenſualitate eſt peccatum mortale, ut * ſupra habitum eſt. (quæſtio 74. art. 4.) Ergo peccatum, quòd eſt ex paſſione, non poteſt eſſe mortale.

* qu. 74. art. 4.

¶. 3. Præterea, Paſſio abducit à ratione, ut ex † dictis patet (art. 1. & 2.) ſed rationis eſt converti ad Deum vel averti à Deo, in quo conſiſtit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod eſt ex paſſione, non poteſt eſſe mortale.

† ar. 1. & 2. hujus queſt.

SED CONTRA, eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 7. quòd *paſſiones peccatorum operantur in membris noſtris ad fructificandum morti*, hoc autem eſt proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum, quòd eſt ex paſſione, poteſt eſſe mortale.

Concluſio.

Peccatum ex paſſione procedens poteſt nonnunquam mortale eſſe, cùm quis ex paſſione ad actum exteriorem peccati procedit.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum mortale, ut * ſuprà dictum eſt, conſiſtit in averſione ab ultimo fine, qui eſt Deus: quæ quidem averſio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam eſt ordinare in finem. Hoc igitur ſolummodo poteſt contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non ſit peccatum mortale: quia ratio deliberans non poteſt occurrere: quod contingit in ſubitis motibus. Cum autem ex paſſione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad conſenſum deliberatum, hoc non fit ſubitò, unde ratio deliberans poteſt hic occurrere: poteſt enim excludere, vel ſaltem impedire paſſionem, ut † dictum eſt, unde ſi non occurrat, eſt peccatum mortale: ſicut videmus, quòd multa homicidia & multa adulteria per paſſionem committuntur.

* qu. 72. art. 5.
† Art. 7. hujus. q.

AD PRIMUM dicendum, quòd *veniale* dicitur tripliciter. Uno modo, ex cauſa: quia ſcilicet habet aliquam cauſam veniæ, quæ diminuit peccatum: & ſic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur *veniale*. Alio modo, ex eventu: ſicut omne peccatum per pœnitentiam fit *veniale*, id eſt, veniam conſequitur. Tertiò modo dicitur *veniale* ex genere, ſicut verbum otioſum: & hoc ſolum *veniale* opponitur mortali, objectio autem procedit de primo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd paſſio eſt cauſa peccati ex parte converſionis. Quod autem ſit mortale, eſt ex parte averſionis, quæ per accidens ſequitur ad converſionem, ut † dictum eſt: unde ratio non ſequitur.

† Art. 6. ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio non ſemper in ſuo actu totaliter à paſſione impeditur, unde remanet ei liberum arbitrium, unde poſſit averti, vel converti ad Deum, ſi autem totaliter tolleretur uſus rationis, jam non eſſet peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

De cauſa peccati, quæ eſt malitia, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa peccati, quæ eſt ex parte voluntatis; quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum, aliquis, poſſit ex certa malitia, ſeu induſtria peccare.

¶ Secundò, utrum quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

¶ Tertiò, utrum quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

¶ Quartò, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quàm ille, qui peccat ex paſſione.

Articulus Primus.

Vtrum aliquis peccet ex certa malitia.

2. 2. qu. 161. a. 2. cor. & 1. q. 88. a. 4. cor. & 2. d. 7. q. 1. ar. 2. co. & mal. q. 2. a. 8. ad. 4. & q. 3. ar. 2. per to. & a. 14. cor. & a. 17. & 8. & ad Ro. 2. lect. 1. cor. 3.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd nullus peccet ex induſtria, ſive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur induſtriæ, ſeu certæ malitiæ: ſed *omnis malus eſt ignorans* ſecundum * Philoſophum: (3. ethic. (ut ſup.) & Proverb. 14. dicitur, *Errant qui operantur malum*: Ergo nullus peccat ex certa malitia.

¶ 2. Præterea, Dionyſ. dicit 4. † cap. de div. nom. quod *nullus intendens ad malum operatur*: ſed hoc videtur eſſe *peccare ex malitia*, intendere malum in peccando. quod enim eſt præter intentionem. eſt quaſi per accidens, & non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

¶ 3. Præterea, Malitia ipſa peccatum eſt. Si igitur malitia ſit cauſa peccati; ſequetur quod peccatum ſit cauſa peccati in infinitum quod eſt inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Iob. 34. *Quaſi de induſtria receſſerunt à Deo, & vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere à Deo, eſt peccare: ergo aliqui peccant ex induſtria ſeu ex certa malitia.

* l. 3. eth. cap. 1. à medio, tom 5.
† c. 4. in par 4. illius paulò a prin. & declinando ad fin.

Concluſio.

Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa ſcientia peccatum eligunt.

RESPONDEO dicendum, quòd homo ſicut & quælibet alia res naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum ejus appetitus declinet contingit ex aliqua corruptione, ſeu inordinatione in aliquo principiorum hominis: ſic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum ſunt intellectus & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas; quam ſenſitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque ſicut ex defectu intellectus, puta cùm aliquis per ignorantiam peccat: & ex defectu appetitus ſenſitivi ſicut cùm aliquis ex paſſione peccat. Ita etiam ex defectu voluntatis, qui eſt inordinatio ipſius. Eſt autem voluntas inordinata quando minus bonum magis amat. Conſequens autem eſt, ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato ad hoc quòd potiatur bono magis amato: ſicut cùm homo vult pati abſciſſionē membri etiam ſcienter, ut conſervet vitam, quam magis amat. Ita per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat (puta divitias vel voluptatem) quam ordinem rationis, vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujuſmodi; ſequitur quod velit diſpendium pati in aliquo ſpiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono, Nihil autem eſt aliud malum quàm privatio alicujus boni, & ſecundum hoc aliquis ſcienter vult aliquod malum ſpirituale, quod eſt malum ſimpliciter; per quod bonum ſpirituale privatur, ut bono temporali

Digitized by Google

potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel induſtria peccare quaſi ſcientet malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia quandoque quidem excludit ſcientiam qua aliquis ſimpliciter ſcit hoc eſſe malum quod agitur; & tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit ſcientiam, qua homo ſcit hoc nunc eſſe malum, ſicut cùm ex paſſione peccatur. Quandoque autem excludit ſcientiam qua aliquis ſcit hoc malum non ſuſtinendum eſſe propter conſecutionem illius boni; ſcit tamen ſimpliciter hoc eſſe malum: & ſic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quòd malum non poteſt eſſe ſecundum ſe intentum ab aliquo, poteſt tamen eſſe intentum ad vitandum aliud malum, vel ad conſequendum aliud bonum, ut † dictum eſt, & in tali caſu aliquis eligeret conſequi bonum per ſe intentum: abſque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni: ſicut aliquis laſcivus vellet frui delectatione abſque offenſa Dei: ſed duobus propoſitis magis vult peccandò incurrere offenſam Dei: quam delectatione privari.

† In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd malitia, ex qua aliquis dicitur peccare, poteſt intelligi malitia habitualis: ſecundum quod habitus malus à † Philoſopho (lib. 3. Ethic. cap. 1.) nominatur *malitia*, ſicut habitus bonus nominatur *virtus*: & ſecundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare: quia peccat ex inclinatione habitus. Poteſt etiam intelligi malitia actualis, ſive ipſa mali electio *malitia* nominetur, & ſic dicetur aliquis ex malitia peccare inquantum ex mali electione peccat: ſive etiam *malitia* dicatur aliqua præcedens culpa ex qua oritur ſubſequens culpa: ſicut cùm aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia: & tunc idem non eſt cauſa ſuiipſius; ſed actus interior eſt cauſa actus exterioris, & unum peccatum eſt cauſa alterius: non tamen in infinitum, quia eſt devenire ad aliquod primum peccatum, quod non cauſatur ex aliquo priori peccato, ut * ex ſupradictis patet. (qu. 75. art. 4.)

† l. 3. eth. c. 1 10. 5. — * qu. 75. art. 4.

Articulus II.

Vtrum quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Inf ar. 2. & Ro. 1. le. 8. c. 3.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod eſt ex certa malitia, videtur eſſe graviſſimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu: ſicut cùm dicit verbum otioſum. Non ergo omne peccatum quod eſt ex habitu, eſt ex certa malitia.

¶ 2. Præterea, *Actus ex habitu procedentes ſunt ſimiles actibus, ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in 2. † Ethic. (cap. 1. & 2.) ſed actus præcedentes habitum vitioſum: non ſunt ex certa malitia, Ergo etiam peccata, quæ ſunt ex habitu, non ſunt ex certa malitia. Ergo

† lib. 2. Eth. c. 1. & 2. 1. 5.

¶ 3. Præterea, In his quæ aliquis ex certa malitia committit. gaudet poſtquam commiſit, ſecundum illud Prov. 2. *Qui lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus peſſimis*; & hoc ideo, quia unicuique eſt delectabile cùm conſequitur id quod intendit: & qui operatur quod eſt ei quodammodo connaturale ſecundum habitum: ſed illi qui peccant ex habitu, poſt peccatum commiſſum dolent: *pœnitudine enim replentur pravi*, id eſt, habentes habitum vitioſum; ut dicitur in 9. * Ethic. (cap. 4.) Ergo peccata quæ ſunt ex habitu, non ſunt ex certa malitia.

* l. 9. eth. c. 4 ad fin. tom. 5.

Sed contra, Peccatũ ex certa malitia dicitur eſſe quod eſt ex electione mali. Sed unicuiq; eſt eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitũ, ut dicitur in 9. † Ethic. (cap. 2.) de habitu virtuoſo. Ergo peccatũ quod eſt ex habitu, eſt ex certa malitia.

† l. 9. eth c. 2. to. 5.

Conclusio.

Cùm habitui ſit confirmata & quaſi naturalis ipſius voluntatis ad malum converſio, ſecundum quam voluntati conforme eſt malum eligere, peccantes ex habitu peccare ex certa malitia eſt manifeſtum.

Respondeo dicendum, quòd non eſt idem peccare habentem habitũ & peccare ex habitu. Uti enim habitu non eſt neceſſarium, ſed ſubjacet voluntati habentis; unde & habitus diffinitur eſſe, *quo quis utitur cùm voluerit*, (ut ſup. qu. 50. art. 1.) Et ideo ſicut poteſt contingere, quod aliquis habens habitũ vitioſum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, ſed aliquid ejus integrum manet; ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum: ita etiam poteſt contingere, quod aliquis habens habitum vitioſum, interdum non ex habitu operetur, ſed ex paſſione inſurgente, vel etiam ex ignorantia, ſed quandocunque utitur habitu vitioſo, neceſſe eſt quod ex certa malitia peccet; quia unicuiq; habenti habitum eſt per ſe diligibile id quod eſt ei conveniens ſecundum proprium habitum; quia ſic fit quodammodo connaturale ſecundum quod conſuetudo & habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod eſt alicui conveniens ſecundum habitum vitioſum, eſt id quod excludit bonum ſpirituale; ex quo ſequitur quod homo eligat malum ſpirituale, ut adipiſcatur bonum quod eſt ei ſecundum habitum conveniens: & hoc eſt ex certa malitia peccare. Unde manifeſtum eſt, quod quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendũ, quòd peccata venialia non excludunt bonũ ſpirituale, quod eſt gratia Dei vel charitas. Unde non dicuntur mala ſimpliciter, ſed ſecundum quid, & propter hoc nec habitus ipſorum poſſunt dici ſimpliciter mali, ſed ſecundũ quid.

Ad secundum dicendum, quòd actus qui procedunt ex habitibus ſunt ſimiles, ſecundum ſpeciem, actibus ex quibus habitus generantur. Differunt tamen ab eis ſicut perfectũ ab imperfecto: & talis eſt differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua paſſione.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui peccat ex habitu, ſemper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quandiu habitu utitur: ſed quia poteſt habitu non uti, ſed per rationem quæ non eſt totaliter corrupta aliquid aliud meditari, poteſt contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commiſit: & ſic plerumq; tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum ſecundum ſe diſpliceat, ſed propter aliquot incommodum, quod ex peccato incurrunt.

Articulus III.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia peccet ex habitu.

Sup. q. 2 & Ro. 1. le 8. cir. 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd quicunque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim * Philoſ. in 5. Ethic. quod *non eſt cujuſlibet injuſta facere qualiter injuſtus facit*, ſcilicet ex electione, *ſed ſolum habentis habitum*: ſed peccare ex certa malitia eſt peccare ex electione mali, ut † dictum eſt. Ergo peccare ex certa malitia non eſt niſi habentis habitum.

* lib. 5. Eth. c. 9. a med. — † Art. 1. hujus q.

¶ 2. Præterea, Origenes * dicit in 1. Periarchon (ſive de principiis cap. 3.) quod *non ad ſubitum quis evacuatur, aut defitit ſed paulatim per partes defluere neceſſe eſt*. Sed maximus defluxus eſſe videtur, ut aliquis ex certa malitia peccet: ergo non ſtatim à principio, ſed per multam conſuetudinem, ex qua habitus generari poteſt, aliquis ad hoc devenit, ut ex certa malitia peccet.

* l. 1. c. 3. circa fi. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Quandocunq; aliquis ex certa malitia peccat, oportet quòd ipſa voluntas de ſe inclinetur ad malum quod eligit: ſed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, ſed magis ad bonum. Ergo oportet ſi eligit malum, quòd hoc ſit ex aliquo ſupervenienti: quod eſt paſſio vel habitus: ſed quando aliquis peccat ex paſſione, non peccat ex certa malitia ſed ex infirmitate, ut † dictum eſt. (qu. 77. art. 3.) Ergo quandocunq; aliquis peccat ex certa malitia oportet quod peccet ex habitu.

† q. præc. art. 3.

Sed contra, Sicut ſe habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali: ſed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod eſt bonum ſecundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitioſum, poteſt eligere malum, quod eſt ex certa malitia peccare.

Conclusio.

Tum ipſorum Angelorum, tum primus primi hominis lapſus, palam demonſtrant, non ſemper eos qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.

Respondeo dicendum, quòd voluntas aliter ſe habet ad bonum, & aliter ad malum: ex natura enim ſuæ potentiæ inclinatur ad bonũ rationis ſicut ad proprium objectum: unde & omne peccatum dicitur eſſe contra naturam. Quòd ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quòd aliunde contingat. Et quandoq; quidem contingit ex defectu rationis, ſicut cùm aliquis ex ignorantia peccat. Quandoque autem ex impulſu appetitus ſenſitivi, ſicut cum peccat ex paſſione: ſed neutrum horum eſt ex certa malitia peccare: ſed tunc ſolum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipſa voluntas ex ſeipſa movetur ad malum; quod poteſt contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam diſpoſitionem corruptam inclinantem ad malum; ita quod ſecundum illam diſpoſitionem fit homini quaſi conveniens, & ſimile aliquod malum: & in hoc, ratione convenientiæ tendit voluntas quaſi in bonum: quia *unumquodque ſecundũ ſe tendit in id quod ſibi eſt conveniens*: talis autẽ diſpoſitio corrupta vel eſt aliquis habitus acquiſitus ex conſuetudine quæ vertitur in naturam, vel eſt aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, ſicut aliquis habens quaſdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipſo. Alio modo contingit, quòd voluntas per ſe tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis, putà ſi aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei ſecundum ſe diſpliceat, ſed propter ſpem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ: remota ſpe per deſperationem, vel timore per præſumptionem, ſequitur quod ex certa malitia quaſi abſque fræno peccet. Sic igitur patet, quod peccatum, quod eſt ex certa malitia, ſemper præſupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non ſemper eſt habitus, unde non eſt neceſſarium, quod quicunque peccat ex certa malitia peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter injuſtus operatur. non ſolùm eſt operari injuſta ex certa malitia; ſed etiam delectabiliter & ſine gravi reniſu rationis, quod non eſt niſi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quòd non ſtatim ad hoc aliquis labitur, quod ex certa malitia peccet: ſed præſupponitur aliquid, quod tamen ſemper eſt habitus, ut * dictum eſt.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non ſemper habitus eſt, vel paſſio, ſed quiddam aliud, ut † dictum eſt.

† Ibid.

Ad quartum dicendum, quòd non eſt ſimilis ratio de electione boni, & de electione mali: quia malum nunquam eſt ſine bono naturæ, ſed bonum poteſt eſſe ſine malo culpæ perfectæ.

Articulus IV.

Vtrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam qui ex paſſione.

S. 2. p. q. 47 a. 1. 2. & 52. q. 73 a. 3. cor. & 2. d. 7. q. 1. ar. 1. cor. fa. & mal. q. 3. ar. 12. & quod. 2. a. 15. co.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quòd ille qui peccat ex certa malitia, nõ peccet gravius quàm ille qui peccat ex paſſion-

Digitized by Google

paſſione. Ignorantia enim excuſat peccatum, vel in toto, vel in parte: ſed major eſt ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex paſſione: nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiã principii, quæ eſt maxima, ut Philoſ. dicit in 7. * Ethic. habet enim malam exiſtimationem de fine, qui eſt principium in operativis. Ergo magis excuſatur à peccato qui peccat ex certa malitia, quã ille qui peccat ex paſſione.

* lib. 7. Eth. c. 8. à medio, tom. 5.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, ſicut patet de eo qui majori impetu paſſionis dejicitur in peccatum: ſed ille qui peccat ex certa malitia impeditur ab habitu, cujus eſt fortior impulſio quàm paſſionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat, quàm ille qui peccat ex paſſione.

¶ 3. Præterea, Peccare ex certa malitia eſt peccare ex electione mali, ſed ille qui peccat ex paſſione etiam eligit malum: ergo non minus peccat, quàm ille qui peccat ex certa malitia.

SED CONTRA eſt, quòd peccatum quod ex induſtria committitur, ex hoc ipſo graviorem pœnam meretur, ſecundum illud Iob. 34. *Quaſi impios percuſſit eos in loco videntium. qui quaſi de induſtria receſſerunt ab eo*: ſed pœna non augetur niſi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quòd eſt ex induſtria, ſeu certa malitia.

CONCLUSIO.

Peccantes ex malitia, cùm ipſum eorum peccatum ſit maximè voluntarium, ac diuturnius, & in deteriori ſint diſpoſitione, quam peccantes ex paſſione, gravius quoque his peccare dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum, quod eſt ex certa malitia, eſt gravius peccato, quod eſt ex paſſione, triplici ratione. *Primò* quidem, quia cùm peccatum principaliter in voluntate conſiſtat, quanto motus peccati eſt magis proprius voluntati, tantò peccatum eſt gravius cæteris paribus, cùm autem ex certa malitia peccatur, motus peccati eſt magis proprius voluntati, quæ ex ſeipſa in malum movetur, quàm quando ex paſſione peccatur, quaſi ex quodam extrinſeco impulſa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipſo quod eſt ex malitia, aggravatur, & tanto magis quanto fuerit vehementior malitia: ex eo verò, quod eſt ex paſſione, diminuitur tanto magis, quãto paſſio fuerit magis vehemens. *Secundò*, quia paſſio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, citò tranſit, & ſic homo citò redit ad bonum propoſitum, pœnitens de peccato: ſed habitus quo homo ex malitia peccat: eſt qualitas permanens, & ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat; unde Philoſ. in 7. * Ethic. (cap. 9. vel 8.) comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continuè laborat: incontinentem autem qui peccat ex paſſione, ei qui laborat interpolatè. *Tertiò*, quia ille qui peccat ex certa malitia, eſt malè diſpoſitus quantum ad ipſum finem, qui eſt principium in operabilibus: & ſic ejus defectus eſt periculoſior, quam ejus qui ex paſſione peccat, cujus, propoſitum tendit in bonum finem, licet hoc propoſitum interrumpatur ad horam propter paſſionem. Semper autem defectus principii eſt peſſimus. Unde manifeſtum eſt, quod gravius eſt peccatum quod eſt ex malitia, quàm quod eſt ex paſſione.

* lib. 7. Eth. c. 8. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excuſat, neq; diminuit peccatum ut ſuprà dictum * eſt (qu. 76. art. 4.) Unde neque major ignorantia talis facit eſſe minus peccatum.

* qu. 76. art. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd impulſio quæ eſt ex paſſione, eſt quaſi ex exteriori defectu reſpectu voluntatis: ſed per habitum inclinatur voluntas quaſi ab interiori, unde non eſt ſimilis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliud eſt peccare eligentem, & aliud peccare ex electione, ille enim qui peccat ex paſſione, peccat quidem eligens, non autem ex electione: quia electio non eſt in eo primũ peccati principium, ſed inducitur ex paſſione ad eligendum id quod extra paſſionem exiſtens non eligeret: ſed ille qui peccat ex certa malitia, ſecundum ſe eligit malum eo modo quo dictum * eſt (art. 2. & 3.) & ideo electio, quæ eſt in ipſo, eſt principium peccati, & propter hoc dicitur ex electione peccare.

* Art. 1. 2. & 3. hujus q.

QUÆSTIO LXXIX.

De cauſis exterioribus peccati, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſis exterioribus peccati.

Et primò ex parte Dei. Secundò, ex parte diaboli. Tertiò, ex parte hominis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum Deus ſit cauſa peccati.
¶ Secundò, utrum actus peccati ſit à Deo.
¶ Tertiò, utrum Deus ſit cauſa excæcationis & obdurationis.
¶ Quartò, utrum hæc ordinentur ad ſalutem eorum, qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus ſit cauſa peccati.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſit cauſa peccati. Dicit enim Apoſtolus Rom. 1. de quibuſdam: *Tradidit eos Deus in reprobum ſenſum, ut faciant ea quæ non conveniunt.* Et gloſſ. * ibidem dicit, quòd *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcunque voluerit, ſive in bonum, ſive in malum*: ſed facere quæ non conveniunt, & inclinari ſecundum voluntatem ad malum, eſt peccatum. Ergo Deus hominibus eſt cauſa peccati.

¶ 2. Præterea, Sap. 14. dicitur, *Creaturæ Dei in odium factæ ſunt, & in tentationem animæ hominum.* Sed tentatio ſolet dici provocatio ad peccandum; *cum ergo creaturæ* non ſint factæ niſi a Deo (ut in primo habitum * eſt (qu. 44. art. 1.) videtur quod Deus ſit cauſa provocans hominem ad peccandum.

* 1. part. q. 44. a. 1.

¶ 3. Præterea, *Quicquid eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa effectus* (vel cauſati) ſed Deus eſt cauſa liberi arbitrii, quod eſt cauſa peccati: ergo Deus eſt cauſa peccati.

¶ 4. Præterea, *Omne malum opponitur bono*: ſed non repugnat divinæ bonitati quòd ipſe ſit cauſa mali pœnæ: de iſto enim malo dicitur Iſaiæ 45. quòd *Deus eſt creans malum.* Et Amos 3. *Si eſt malum in civitate quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat, quod Deus ſit cauſa culpæ.

SED CONTRA, Sapient. 11. dicitur, *Nihil odiſti eorum quæ feciſti*, odit autem Deus peccatũ, ſecundum illud Sapient. 14. *Odio eſt Deo impius & impietas ejus.* Ergo Deus non eſt cauſa peccati.

CONCLUSIO.

Cum Deus omnium ultimus finis & bonum exiſtens omnia ad ſeipſum dirigat & convertat, nec alicui quicquam debeat, non poteſt alicui directè vel indirectè cauſa peccati eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd homo dupliciter eſt cauſa peccati, vel ſui, vel alterius. Uno modo directè, inclinando ſcilicet voluntatem ſuam, vel alterius ad peccandum. Alio modo indirectè, dum ſcilicet non retrahit aliquos à peccato, unde Ezec. 3. ſpeculatori dicit: *Si non dixeris impio*, Morte morieris, *ſanguinem ejus de manu tua requiram.* Deus autem non poteſt eſſe directè cauſa peccati, vel ſui, vel alterius: quia omne peccatum eſt per receſſum ab ordine qui eſt in Deum, ſicut in finem. Deus autem *omnia inclinat & convertit in ſeipſum, ſicut in ultimum finem*, ſicut Dionyſ. dicit 1. * cap. de div. nom. Unde impoſſibile eſt, quòd ſit ſibi vel aliis cauſa diſcedendi ab ordine qui eſt in ipſum: Unde non poteſt directè eſſe cauſa peccati. Similiter etiam neque indirectè, contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent: ſed hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cum ipſe ſit ſapientia & juſtitia. Unde non imputatur ei quod alius peccet ſicut cauſæ peccati; ſicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis navis ex hoc quod non gubernat navem: niſi quando ſubtrahit gubernationem potens & debens gubernare. Et ſic patet, quòd Deus nullo modo eſt cauſa peccati.

* c. 1. declinando ad fin.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quantum ad verba Apoſtoli, ex ipſo textu patet ſolutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum ſenſum, jam ergo reprobum ſenſum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt: dicitur ergo *tradere eos in reprobum ſenſum*, inquantum non prohibet eos, quin ſuum ſenſum reprobum ſequantur: ſicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Aug. * dicit in lib. de gratia, & lib. arbitr. unde ſumpta eſt gloſſ. quòd *Deus inclinat voluntates hominum in bonum & malum*, ſic intelligendum eſt, quòd in bonum quidem directè inclinat voluntatem: in malum autem, inquantum non prohibet, ſicut dictum † eſt, & tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

* lib. de natur. & gratia, cap. 21. non procul a fine, tom. 7.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm dicitur, *Creaturæ Dei factæ ſunt in odium & in tentationem animæ hominum*, hæc præpoſitio, *In*, non ponitur cauſaliter, ſed conſecutivè: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, ſed hoc conſecutum eſt propter inſipientiam hominum. Unde ſubditur: *Et in muſcipulam pedibus inſipientium*: qui ſcilicet per ſuam inſipientiam utuntur creaturis ad aliud, quàm ad quod factæ ſunt.

† In corp. art. Inf. q. 80. a. 1. cor. & 1. diſt. 40. q. 4. a. 2. & d. 42. q. 2 a. 1. & 2. d. 37. q. 2. & d. 44. q. 1. a. 1. & 3. cont. c. 162. & mal. q. 3. art. 1. 2. & Rom. 11. lect. 5. co. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd effectus cauſæ mediæ, procedens ab ea ſecundum quod ſubditur ordini cauſæ primæ, reducitur etiam in cauſam primam: ſed ſi procedat à cauſa media, ſecundum quod exit ordinem cauſæ primæ, non reducitur in cauſam primam: ſicut ſi miniſter faciat aliquid contra mandatum Domini, hoc non reducitur in Dominum ſicut in cauſam. Et ſimiliter peccatum, quod lib. arbitr. committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum ſicut in cauſam.

AD QUARTUM dicendum, quòd pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocunque bono: ſed culpa opponitur bono ordinis qui eſt in Deum, unde directè opponitur bonitati divinæ: & propter hoc non eſt ſimilis ratio de culpa & pœna.

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati ſit à Deo.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd actus peccati non ſit à Deo, Dicit enim Aug. * in lib. de perfectione juſtitiæ, quòd *actus peccati non eſt res aliqua*: omne autem quod à Deo eſt, eſt res aliqua. Ergo actus peccati non eſt a Deo.

* non longè a prin. lib. eſt in reſponſ. ratiocinationis. 4. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Homo non dicitur eſſe cauſa peccati, niſi quia homo eſt cauſa actus peccati: *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionyſ. dicit 4. cap. † de div. nomin. ſed Deus non eſt cauſa peccati, ut dictum * eſt (art. 1.) ergo Deus non eſt cauſa actus peccati.

† c. 4 in p. 4. illius non longè à prin. * a prec.

¶ 3. Præterea, Aliqui actus ſecundum ſuam ſpeciem ſunt mali, & peccata, ut ex ſupradictis † patet (qu. 18. art. 8.) ſed quicquid eſt cauſa alicujus, eſt cauſa ejus quod convenit ei ſecundum ſuam ſpeciem: ſi ergo Deus eſſet cauſa actus peccati, ſequeretur quod eſſet cauſa peccati: ſed hoc non eſt verum, ut oſtenſum * eſt (art. 1.) ergo Deus non eſt cauſa actus peccati.

† q. 18. a. 2. & 8. * Ar. 1. hujus q.

SED CONTRA, Actus peccati eſt quidam motus liberi arbitrii

ſed

Digitized by Google

ſed *voluntas Dei eſt cauſa omnium motionum*, ut Auguſtinus dicit * in 3. de Trinitate. Ergo voluntas Dei eſt cauſa actus peccati.

* lib. 3. c. 4. & 9. in fine, tom. 3.

CONCLUSIO.

Cùm actus peccati ſit ens, neceſſariò eſt à Deo, ſed defectus eſt à cauſa creata.

RESPONDEO dicendum, quòd actus peccati eſt ens & eſt actus, & ex utroque habet quòd ſit a Deo: omne enim ens quocunque modo ſit, oportet quod derivetur à primo ente, ut patet per Dyonyſ. * 5. cap. de div. nom. omnis autem actio cauſatur ab aliquo exiſtente in actu: quia nihil agit, niſi ſecundum quod eſt actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, quæ eſt per ſuam eſſentiam actus. Unde relinquitur quod Deus ſit cauſa omnis actionis, inquantum eſt actu: ſed peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, defectus autem ille qui eſt ex cauſa creata ſcilicet liberi arbitrii inquantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Unde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam: ſed in libero arbitrio ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam ſicut in cauſam, non autem in virtutem motivam; à qua tamen cauſatur quicquid eſt motionis in claudicatione, & ſecundum hoc Deus eſt cauſa actus peccati, non tamen cauſa peccati: quia non eſt cauſa hujus, quod actus ſit cum defectu.

* cap. 5. uſque ad med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. nominat ibi rem id quod eſt res ſimpliciter, ſcilicet ſubſtantiam: ſic enim actus peccati non eſt res.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in hominem ſicut in cauſam reducitur non ſolum actus, ſed etiam ipſe defectus; quia ſcilicet non ſubditur ei cui debet ſubdi, licet hoc ipſe non intendat principaliter, & ideo homo eſt cauſa peccati: ſed Deus ſic eſt cauſa actus, quòd nullo modo eſt cauſa defectus concomitantis actum, & ideo non eſt cauſa peccati.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dictum eſt * ſuprà, (qu. 72. art. 1.) actus & habitus non recipiunt ſpeciem ex ipſa privatione, in qua conſiſtit ratio mali, ſed ex aliquo objecto cui conjungitur talis privatio & ſic ipſe defectus, qui dicitur non eſſe à Deo, pertinet ad ſpeciem actus conſequenter, & non quaſi differentia ſpecifica.

* qu. 72. art. 1.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ſit cauſa excæcationis & indurationis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit cauſa excæcationis & indurationis. Dicit enim Aug. * lib. 83. quæſt. (quæſt. 3.) quod *Deus non eſt cauſa ejus per quod homo ſit deterior*; ſed per excæcationem & obdurationem ſit homo deterior. Ergo Deus non eſt cauſa excæcationis & obdurationis.

q. 23. a. 3. & 1. 2. q. 15 a. 1. & 1. d. 40. q 4. a. 2. & 3. contra G. 162. & ver. q. 24. a. 10. co & Io. 12. lect. 6. cor. 2. & Rom. 1. lect. 7. c. 0. 4. & c. 9 lect 3. cor. 7. & 1. Cor. 4. co. 2. fin. * qu. 83. i i med. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Fulgentius dicit (in lib. ad Monimum cap. 19.) quòd *Deus non eſt ultor illius rei cujus eſt actor*: ſed Deus eſt ultor cordis obdurati, ſecundum illud Eccleſ. 3. *cor durum malè habebit in noviſſimo*. Ergo Deus non eſt cauſa obdurationis.

¶ 3. Præterea, Idem effectus non attribuitur cauſis contrariis: ſed cauſa excæcationis dicitur eſſe malitia hominis, ſecundum illud Sap. 9. *Excæcavit enim eos malitia eorum*. Et etiam diabolus ſecundum illud 2. Cor. 4. *Deus hujus ſæculi excæcavit mentes infidelium*; quæ quidem cauſæ videntur eſſe contrariæ Deo. Ergo Deus non eſt cauſa excæcationis & obdurationis.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Iſa. 6. *Excæca cor populi hujus, & aures ejus aggrava*. Et Rom. 9. dicitur, *Cujus vult miſeretur, & quem vult indurat*.

CONCLUSIO.

Deus eſt cauſa excæcationis & obdurationis, non malitiam inferendo; ſed gratiam ſuam ſubtrahendo.

RESPONDEO dicendum, quòd excæcatio & obduratio duo important. Quorum unum eſt motus animi humani inhærentis malo & averſi à divino lumine: & quantum ad hoc Deus non eſt cauſa excæcationis & obdurationis, ſicut non eſt cauſa peccati. Aliud autem eſt ſubtractio gratiæ, ex qua ſequitur quòd mens divinitus non illuminetur ad rectè videndum, & cor hominis non emolliatur ad rectè vivendum, & quantum ad hoc Deus eſt cauſa excæcationis & obdurationis. Eſt autem conſiderandum, quòd Deus eſt cauſa univerſalis illuminationis animarum, ſecundum illud Ioan. 1. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: ſicut ſol eſt univerſalis cauſa illuminationis corporum, aliter tamen & aliter. Nam ſol agit illuminando per neceſſitatem naturæ: Deus autem agit voluntariè per ordinem ſuæ Sapientiæ. Sol autem, licet quantum eſt de ſe, omnia corpora illuminet, ſi quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebroſum, ſicut patet de domo cujus feneſtræ ſunt clauſæ: ſed tamen illius obſcurationis nullo modo cauſa eſt ſol, non enim ſuo judicio agit ut lumen interius non immittat, ſed cauſa ejus eſt ſolum ille qui claudit feneſtram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obſtaculum invenit. Undè cauſa ſubtractionis gratiæ eſt non ſolum ille qui ponit obſtaculum gratiæ, ſed etiam Deus qui ſuo judicio gratiam non apponit: & per hunc modum Deus eſt cauſa excæcationis & aggravationis aurium, & obdurationis cordis, quæ quidem diſtinguuntur ſecundum effectus gratiæ, quæ & perficit intellectum dono ſapientiæ, & affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maximè deſerviunt duo ſenſus, ſcilicet viſus & auditus, quorum unus deſervit intentioni, ſcilicet viſus; alius diſciplinæ, ſcilicet auditus: ideo quantum ad viſum ponitur excæcatio, quantum ad auditum, *aurium aggravatio*, quantum ad affectum, *obduratio*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm excæcatio & induratio ex parte ſubtractionis gratiæ ſint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior, ſed deterior factus per culpam, hæc incurrit, ſicut & cæteras pœnas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd objectio illa procedit de obduratione ſecundum quod eſt culpa.

AD TERTIUM dicendum, quòd malitia eſt cauſa excæcationis meritoria, ſicut culpa eſt cauſa pœnæ; & hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV.

Utrum excæcatio & obduratio ſemper ordinentur ad ſalutem ejus, qui excæcatur & obduratur.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd excæcatio & obduratio ſemper ordinentur ad ſalutem ejus qui excæcatur & obduratur. Dicit enim Aug. * in Euch. (cap. 11.) quòd *Deus cùm ſit ſummè bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum niſi poſſet ex quolibet malo elicere bonum*: multò igitur magis ordinat ad bonum illud malum, cujus ipſe eſt cauſa: ſed excæcationis & obdurationis Deus eſt cauſa, ut dictum † (art. 3.) ergo hæc ordinantur ad ſalutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

* Euch. cap. 11. circa pr. tom. 3. † a. præc.

¶ 2. Præterea, Sap. 1. dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum*: videretur autem in perditione eorum delectari, ſi eorum excæcationem in bonum eorum non converteret: ſicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, ſi medicinam amaram quam infirmo propinat, ad ejus ſanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

¶ 3. Præterea, *Deus non eſt perſonarum acceptor*, ut dicitur Act. 10. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum ſalutem, ſicut quorumdam Iudæorum qui *excæcati ſunt ut Chriſto non crederent, & non credentes occiderent, & poſtmodum compuncti converterentur*, ſicut de quibuſdam legitur Act. 2. ut patet per Aug. * in lib. de quæſt. Evangelii. Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum ſalutem.

* iol. 4. ex Matt. cal. 13. in med. tom. 4.

SED CONTRA, *Non ſunt facienda mala ut eveniant bona*, ut dicitur Rom. 3. ſed excæcatio eſt malum, ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

CONCLUSIO.

Excæcatio cùm ſit diſpoſitio ad peccatum, nulli ex ſe ad ſalutem datur, ad damnationem: excæcatio autem ex divina miſericordia nonnullis eſt ad ſalutem, ut in peccatum lapſi humiliter pænitentiam agant, & ad Deum convertantur.

RESPONDEO dicendum, quòd excæcatio eſt quoddam præambulum ad peccatum: peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per ſe, ſcilicet ad damnationem: ad aliud autem ex divina miſericordia, vel providentia, ſcilicet ad ſanationem, inquantum *Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum ſuum agnoſcentes, humilientur, & convertantur*, ſicut Auguſt. * dicit in lib. de natura & gratia, unde & excæcatio ex ſui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur (propter quod ponitur etiam reprobationis effectus) ſed ex divina miſericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad ſalutem eorum qui excæcantur, ſed hæc miſericordia non omnibus impenditur excæcatis, ſed prædeſtinatis ſolùm, quibus *omnia cooperantur in bonum*, ſicut dicitur Rom. 8. unde quantum ad quoſdam excæcatio ordinatur ad ſanationem: quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Auguſt. * dicit in 3. de quæſt. Evangelii.

* ex c. 22. & 23. tom. 7.

* lo l. 3. ex Matt. cap 14. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia mala, quæ Deus facit vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum, non tamen ſemper in bonum ejus in quo eſt malum: ſed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius univerſi, ſicut culpam tyrannorum ordinat in bonum Martyrum, & pœnam damnatorum ordinat ad gloriam juſtitiæ ſuæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipſam perditionem, ſed ratione ſuæ juſtitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

AD TERTIUM dicendum, quòd hoc, quod Deus aliquorum excæcationẽ ordinat in eorum ſalutem, miſericordiæ eſt: quòd autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, juſtitiæ eſt: quòd autem miſericordiam quibuſdã impendit, & non omnibus; non facit perſonarum acceptionem in Deo, ſicut primò dictum eſt (qu. 23. art. 5. ad 3.)

* 1 part. q. 23. a. 5. ad 3.

AD QUARTUM dicendũ, quod mala culpæ non ſunt facienda ut veniant bona: ſed mala pœnæ ſunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

De cauſa peccati, ex parte diaboli, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa peccati ex parte diaboli. Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum diabolus ſit directè cauſa peccati.

¶ Secundò, utrum diabolus inducat ad peccandum, interius perſuadendo.

¶ Tertiò, utrum poſſit neceſſitatem peccandi inducere.

¶ Quartò, utrum omnia peccata ex diaboli, ſuggeſtione proveniant.

Suprà q. 75. ar. 3. & 3. d. 1. art. 7. & mal. q. 3. a. 4. & quodl. 3. a. 8.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum diabolus ſit homini directè cauſa peccandi.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd diabolus ſit homini directè cauſa peccandi: peccatum enim directè in affectu

ctu conſiſtit, ſed Aug.* dicit 4. de Trin. (c.12.) quod *diabolus ſuæ ſocietati malignos affectus inſpirat*. Et Beda ſuper Act. (c.12.)† dicit, quod *diabolus animam in affectum malitiæ trahit*. & Iſid.* dicit in lib. de ſummo bono, quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*. Ergo diabolus directè eſt cauſa peccati.

¶ 2. Præterea, Hier.† dicit (lib.2. contra Iovinianum cap.2.) quòd *ſicut Deus eſt perfector boni, ita diabolus eſt perfector mali*: ſed Deus eſt directè cauſa bonorum noſtrorum: ergo diabolus eſt directè cauſa peccatorum.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit* in quodam c. Ethicæ Eudemiæ (ſeu Moralium Eudemiorum lib.7.cap.18.) quòd *oportet eſſe quoddam principium extrinſecum humani conſilii*: conſilium autem humanum non ſolum eſt de bonis, ſed etiam de malis. Ergo ſicut Deus movet ad conſilium bonum, & per hoc directè eſt cauſa boni: ita diabolus movet hominem ad conſilium malum, & per hoc ſequitur quod diabolus directè ſit cauſa peccati.

SED CONTRA eſt, quod Aug.† probat in lib. 1. de lib. arb. (cap.11. & lib.3.c.1.) quòd *nulla alia re fit mens hominis ſerva libidinis, niſi propria voluntate*. ſed homo non fit ſervus libidinis, niſi per peccatum. Ergo cauſa peccati non poteſt eſſe diabolus, ſed ſola propria voluntas.

* Aug. 4. de Trin. c.12. circa princ. tom. 3. † cap. 4. Act. circa princ. illius. * 1. 2. l. 1. c. 3. & l. 2. c. 41. † lib. 1. contra Iovinian. non longe à princ. tom. 3. * lib. 7. mor. Eudemior. cap. 18. † lib. 1. cap. 11. circa pr. tom. 1. & lib. 3. c. 1.

CONCLUSIO.

Cùm eatenus ſolum peccati cauſa eſſe diabolus poſſit, quatenus appetibile aliquod ſenſui proponit, vel rationi perſuadere nititur, liberam verò hominis voluntatem non neceſſario moveat, non poteſt diabolus directè vel ſufficienter cauſa eſſe homini peccanti.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum actus quidam eſt: unde hoc modo poteſt eſſe aliquid directè cauſa peccati, per quem modum aliquis directè eſt cauſa alicujus actus, quod quidem non contingit, niſi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum: proprium autem principium actus peccati eſt voluntas, quia omne peccatum eſt voluntarium: unde nihil poteſt directè eſſe cauſa peccati, niſi quod poteſt movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, ſicut ſupra dictum* eſt (qu.9. art.1.4. & 5.) à duobus moveri poteſt. Uno modo ab objecto, ſicut dicitur quod *appetibile apprehenſum movet appetitum*. Alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non eſt niſi vel ipſa voluntas, vel Deus, ut ſuprà oſtenſum* eſt (qu. 9. art. 3. ac deinceps) Deus autem non poteſt eſſe cauſa peccati, ut dictum † eſt (qu. 79. art.1.) Relinquitur ergo quod hac ex parte ſola voluntas hominis ſit directè cauſa peccati ejus. Ex parte autem objecti poteſt intelligi, quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipſum objectum propoſitum, ſicut dicimus quòd cibus excitat deſiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert hujuſmodi objectum. Tertio modo, ille qui perſuadet objectum propoſitum habere rationem boni, quia & hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod eſt rationis bonum *verum*, vel *apparens*. Primò igitur modo res ſenſibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum: ſecundo autem & tertio modo vel diabolus, vel etiam homo poteſt incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile ſenſui, vel perſuadendo rationi. Sed nullo iſtorum trium modorum poteſt aliquid eſſe directa cauſa peccati, quia voluntas non ex neceſſitate movetur ab aliquo objecto, niſi ab ultimo fine, ut ſuprà dictum* eſt (qu.10. art.2.) Unde non eſt ſufficiens cauſa peccati, neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille qui perſuadet. Unde ſequitur, quòd diabolus non eſt cauſa peccati directè vel ſufficienter, ſed ſolum per modum perſuadentis, vel proponentis appetibile.

* qu. 9. art. 1. 4. & 5. * q. 9. art. 3. 4. 5. & 6. † q. 79. art. 1. * qu. 10. art. 2. art. 1. † q. 106. a. 1. & 4. 105. a. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnes illæ auctoritates, & ſi quæ ſimiles inveniantur, ſunt referendæ ad hoc quod diabolus ſuggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad effectum peccati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſimilitudo illa eſt attendenda quantum ad hoc, quòd diabolus quodammodo eſt cauſa peccatorum noſtrorum, ſicut Deus eſt aliquo modo cauſa bonorum noſtrorum: non tamen attenditur quantum ad modum cauſandi: nam Deus cauſat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non poteſt.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus eſt univerſale principium omnis interioris motus humani: ſed quod determinetur ad malum conſilium voluntas humana, hoc directè quidem eſt ex voluntate humana, & diabolo per modum perſuadentis vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II.

Vtrum diabolus poſſit inducere ad peccandum interius inſtigando.

Mal. q. 3. a. 4. & q. 16. a. 11. & quodl. 3. a. 1. c.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd diabolus non poſſit inducere ad peccandum interius inſtigando. Interiores enim motus animæ ſunt quædam opera vitæ: ſed nullum opus vitæ poteſt eſſe niſi à principio intrinſeco: nec etiam opus animæ vegetabilis, quod eſt infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus ſecundum interiores motus non poteſt hominem inſtigare ad malum.

¶ 2. Præterea, Omnes interiores motus ſecundum ordinem naturæ à ſenſibus exterioribus oriuntur: ſed præter ordinem naturæ aliquid operari eſt ſolius Dei, ut in primo dictum* eſt. (qu.110. art.4.) Ergo diabolus non poteſt in interioribus motibus hominis aliquid operari niſi ſecundum ea quæ in exterioribus ſenſibus apparent.

* 1. part. q. 110. a. 4.

¶ 3. Præterea, Interiores actus animæ ſunt intelligere & imaginari: ſed quantum ad neutrum horum, poteſt diabolus aliquid operari: quia, ut in primo habitum eſt, (qu.111. art.2.) diabolus non imprimit in intellectum humanum; in phantaſiam etiā videtur quod imprimere non poſſit, quia formæ imaginariæ, tanquam magis ſpirituales, ſunt digniores quam formæ quæ ſunt in materia ſenſibili, quas tamen diabolus imprimere non poteſt, ut patet ex his, quæ in primo* habita ſunt (qu.111. art. 2.) ergo diabolus non poteſt ſecundum interiores motus inducere hominem ad peccandum.

* 1. part. qu. 11. art. 2.

SED CONTRA eſt, quia ſecundum hoc nunquam tentaret hominem niſi viſibiliter apparendo, quod patet eſſe falſum.

CONCLUSIO.

Quum ipſi phantaſiæ imaginarias quaſdam formas offerre, & in appetitu ſenſitivo paſſiones concitare diabolus poſſit, etiam interius inſtigando, ad peccandum inducere poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd interior pars animæ eſt intellectiva & ſenſitiva; intellectiva autem continet intellectum, & voluntatem: & de voluntate quidem jam dictum* eſt (art.1.) quomodo ad eam diabolus ſe habet. Intellectus autem per ſe quidem movetur ab aliquo illuminante ipſum ad cognitionem veritatis: quod diabolus circa hominem non intendit, ſed magis obtenebrat rationem ejus ad conſentiendum peccato: quæ quidem obtenebratio provenit ex phantaſia & appetitu ſenſitivo. Unde tota interior operatio diaboli eſſe videtur circa phantaſiam & appetitum ſenſitivum; quorum utrumque commovendo, poteſt inducere ad peccatum: poteſt etiam operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præſententur: poteſt etiam facere quod appetitus ſenſitivus concitetur ad aliquam paſſionem. Dictum* eſt enim in 1. l. (ſeu 1. part. q. 110. art.3.) quod natura corporalis ſpirituali naturaliter obedit ad motum localem: unde & diabolus omnia illa cauſare poteſt quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire poſſent; niſi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræſententur imaginationi, ſequitur quandoque ad motum localē: dicit enim Philoſophus* in lib.2. de ſomno & vigilia (ſive lib. de inſomniis cap.3.) quod *cum animal dormierit deſcendente plurimo ſanguine ad principium ſenſitivum, ſimul deſcendunt motus ſive impreſſiones relictæ ex ſenſibilium motionibus, quæ in ſenſibilibus ſpeciebus conſervantur, & movent principium apprehenſivum, ita quod apparent ac ſi tunc principium ſenſitivum à rebus ipſis exterioribus immutaretur*: unde talis motus localis ſpirituum vel humorum procurari poteſt à dæmonibus, ſive dormiant, ſive vigilent homines, & ſic ſequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus ſenſitivus concitatur ad aliquas paſſiones ſecundum quendam determinatum motum cordis & ſpirituum: unde ad hoc etiam diabolus poteſt cooperari. Et ex hoc quod paſſiones aliquæ concitantur in appetitu ſenſitivo, ſequitur quod & motum, ſive intentionem ſenſibilem prædicto modo reductā ad principium apprehenſivum, magis homo percipiat, quia, ut Philoſ. in eod. lib.* dicit (cap.2.) *amantes modica ſimilitudine in apprehenſionem rei amatæ moventur*. Contingit etiam ex hoc quod paſſio eſt concitata, ut id quod proponitur imaginationi judicetur proſequendum: quia ei qui à paſſione detinetur, videtur eſſe bonum id ad quod per paſſionem inclinatur. Et per hunc modū interius diabolus inducit ad peccandum.

* a. præc. * 1. part. qu. 110. art. 3. * in l. de ſomniis, c. 1. paulò ant. med. tom. 2. * Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etſi opera vitæ ſemper ſint ab aliquo principio intrinſeco, tamen ad ea poteſt cooperari aliquod exterius agens, ſicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hujuſmodi apparitio formarum imaginabilium non eſt omnino præter ordinem naturæ, nec eſt per ſolum imperium, ſed per motum localem, ut dictum* eſt. Unde patet reſponſio

* In corp. art.

AD TERTIUM, quia formæ illæ ſunt à ſenſibus acceptæ primordialiter.

ARTICULUS III.

Vtrum diabolus poſſit neceſſitatem inferre ad peccandum.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd diabolus poſſit neceſſitatem inferre ad peccandum. Poteſtas enim major poteſt neceſſitaté inferre minori: ſed de diabolo dicitur Iob.41. *Non eſt poteſtas ſuper terram, quæ ei valeat comparari*. Ergo poteſt homini terreno neceſſitatem inferre ad peccandum.

Mal. q. 3. a. 3. ad 9. & a. 4. c. & q. 16. a. 11. ad 10 & a. 12. ad 10.

¶ 2. Præterea, Ratio hominis non poteſt moveri niſi ſecundum ea quæ exterius ſenſibus proponuntur & imaginationi repræſentantur: quia *omnis noſtra cognitio ortum habet à ſenſu: & non eſt intelligere ſine phantaſmate*, ut dicitur in lib. de anima (text.30. & 39.) ſed diabolus poteſt movere imaginationem hominis (ut dictum* eſt (1. part. q.111. art.3.) & etiam exteriores ſenſus. Dicit enim Auguſt.† in lib. 83. quæſt. (qu. 12.) quod *ſerpit hoc malum*, (ſcilicet quod eſt à diabolo,) *per omnes aditus ſenſibiles: dat ſe figuris, accommodat ſe coloribus, adhæret ſonis, infundit ſe ſaporibus*: ergo poteſt rationem hominis ex neceſſitate inclinare ad peccandum.

* a. præc. † lib. 83. q. qu. 12. circa pr. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Secundum Auguſt. (lib.19. de civit. Dei c.4.) * *nonnullum peccatum eſt, cum caro concupiſcit adverſus ſpiritum*: ſed concupiſcentiam carnis diabolus poteſt cauſare, ſicut & cæteras paſſiones, eo modo quo ſuprà dictum † eſt. (art. 2.) Ergo ex neceſſitate poteſt inducere ad peccandum.

* lib. 19. de civit. c. 4. ant. med. illius tom. 5. † a. præc.

SED CONTRA eſt, quod dicitur 1. Petr. ult. *Adverſarius veſter diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret, cui reſiſtite fortes in fide*; fruſtra autem talis admonitio daretur, ſi homo ei ex neceſſitate ſuccumberet. Non ergo poteſt homini neceſſitatem inducere ad peccandum.

CONCLU-

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Quum fruſtra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo reſiſteremus, falſſimque diceret B. Iacobus, reſiſtite diabolo, & fugiet à vobis, *ſi homo tentationi ejus neceſſario ſuccumberet: fieri non poteſt ut diabolus homini neceſſitatem ad peccandum inferat.*

RESPONDEO dicendum, quod diabolus propria virtute, niſi refrænetur à Deo, poteſt aliquem inducere ex neceſſitate ad faciendum aliquem actum, qui de ſuo genere peccatum eſt: non autem poteſt inducere neceſſitatem peccandi. Quod patet ex hoc, quòd homo motivo ad peccandum non reſiſtit niſi per rationem, cujus uſum totaliter impedire poteſt movendo imaginationem, & appetitum ſenſitivum, ſicut in arreptitiis patet: ſed tunc, ratione ſic ligata, quicquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum: ſed ſi ratio non ſit totaliter ligata, ex ea parte qua eſt libera, poteſt reſiſtere peccato, ſicut ſupra dictum * eſt (qu. 77. art. 1.) Unde manifeſtum eſt, quod diabolus nullo modo poteſt neceſſitatem inducere homini ad peccandum.

** qu. 77. art. 7.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non quælibet poteſtas major homine, poteſt movere voluntatem hominis, ſed ſolus Deus, ut ſuprà habitum * eſt. (qu. 9. art. 6.)

** qu. 9. art. 6.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd illud quod eſt apprehenſum per ſenſum vel imaginationem non ex neceſſitate movet voluntatem, ſi homo habeat uſum rationis, nec ſemper hujuſmodi apprehenſio ligat rationem.

AD TERTIUM dicendum, quod concupiſcentia carnis contra ſpiritum, quando ratio ei actualiter reſiſtit, non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis. Quod autem ratio ei non reſiſtat, non eſt in poteſtate diaboli, & ideo non poteſt inducere neceſſitatem peccati.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia peccata hominum ſint ex ſuggeſtione diaboli.

1. p. q. 63. a. 2. co. & q. 114. a. 3. & 1. q. 8. a. 7. ad 2 & mal. q. 3 ar. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum ſint ex ſuggeſtione diaboli. Dicit enim Dionyſ. 4. cap. de div. nom. * quod *multitudo dæmonum cauſa eſt omnium malorum & ſibi & aliis.*

** cap. 4.*

¶ 2. Præterea, Quicunque peccat mortaliter, efficitur ſervus diaboli, ſecundum illud Ioann. 8. *Qui facit peccatum, ſervus eſt peccati: ſed ei aliquis in ſervitutem addicitur, à quo eſt ſuperatus,* ut dicitur 2. Petr. 2. Ergò quicunque facit peccatum, ſuperatus eſt à diabolo.

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit † quod *peccatum diaboli eſt irreparabile, quia cecidit nullo ſuggerente:* ſi igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo ſuggerente, eorum peccatum eſſet irremediabile: quòd patet eſſe falſum. Ergo omnia peccata humana à diabolo ſuggeruntur.

† hoc habet formaliter Anſelm. l. 2. cur Deus homo, c. 2. circ. med. Greg. l. 9. moral. c. 16. habetur ad ſenſum, & lib. 4. cap. 9.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in lib. de Eccleſ. dogmatibus (cap. 18.) * *Non omnes cogitationes noſtræ malæ, à diabolo excitantur; ſed aliquoties ex noſtri arbitrii motu emergunt.*

** cap. 82. hic liber eſt inter opera Auguſt. tom. 3.*

CONCLUSIO.

Eſt quidem dæmon occaſio omnium peccatorum, cùm primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta eſt humana natura & proclivis ad peccandum facta: non tamen ſingula peccata ex illius ſuggeſtione fiunt.

RESPONDEO dicendum, quòd occaſionaliter quidem & indirectè diabolus eſt cauſa omnium peccatorum noſtrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum ex cujus peccato intantum vitiata eſt humana natura, ut omnes ad peccandum proclives ſimus: ſicut ſi diceretur eſſe cauſa combuſtionis lignorum, qui ligna ſiccaret, ex quo ſequeretur, quod facile incenderentur. Directè autem non eſt cauſa omnium peccatorum humanorum, ita quod ſingula peccata perſuadeat. Quod Origenes (lib. 3. periarcon cap. 2.) probat ex hoc, quia *etiamſi diabolus non eſſet, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & ſimilium:* & qui poſſet eſſe inordinatus niſi ratione ordinaretur, quod ſubjacet libero arbitrio.

** lib. 3. periarch. cap. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd multitudo dæmonum eſt cauſa omnium malorum noſtrorum ſecundum primam originem, ut dictum * eſt.

** In corp. art.*

AD SECUNDUM dicendum, quod non ſolum fit ſervus alicujus, qui ab eo ſuperatur, ſed etiam qui ſe ei voluntariè ſubjicit; & hoc modo fit ſervus diaboli qui motu proprio peccat.

AD TERTIUM dicendum, quòd peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo ſuggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti ſuggeſtione cauſatam: quod de nullo hominis peccato dici poteſt.

QUÆSTIO LXXXI.

De cauſa peccati ex parte hominis, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſa peccati ex parte hominis. Dum autem homo fit cauſa peccati alteri homini, exterius ſuggerendo, ſicut & diabolus, habet quendam ſpecialem modum cauſandi peccatum in alterum per originem: unde de peccato originali dicendum eſt.

Et circa hoc tria conſideranda occurrunt. Primò, de ejus traductione. Secundò, de ejus eſſentia. Tertiò, de ejus ſubjecto.

Circa primum quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in poſteros.

¶ Secundò, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in poſteros deriventur.

¶ Tertiò, utrum peccatum originale derivetur ad omnes, qui ex Adam, per viam ſeminis generantur.

¶ Quartò, utrum derivaretur ad alios, qui miraculosè ex aliqua parte humani corporis formarentur.

¶ Quintò, utrum ſi fœmina peccaſſet, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in poſteros.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris:* portaret autem; ſi ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

3. q. 19. a. 4. ad 1. & 2 d. 31. q. 1. a. 1. & 4. contra G. 50. 51. & 52. & mal. q. 4. art. 1. & opuſc. 3. cap. 196. 197. & 5. Rom. 5. lect. 3.

¶ 2. Præterea, Accidens non traducitur per originem, niſi traducto ſubjecto eo quod *accidens non tranſit de ſubjecto in ſubjectum:* ſed anima rationalis quæ eſt ſubjectum culpæ, non traducitur per originem, ut in primo * oſtenſum eſt (q. 118. art. 2.) ergo neque aliqua culpa per originem traduci poteſt.

** q. 118. art. 2.*

¶ 3. Præterea, Omne illud quod traducitur per originem humanam, cauſatur ex ſemine: ſed ſemen non poteſt cauſare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quæ ſola poteſt eſſe cauſa peccati, ergo nullum peccatum poteſt trahi per originem.

¶ 4. Præterea, Quod eſt perfectius in natura, virtuoſius eſt ad agendum: ſed caro perfecta non poteſt inficere animam ſibi unitam: alioquin anima non poſſet emundari à culpa originali, dum eſt carni unita: ergo multo minus ſemen poteſt inficere animam.

¶ 5. Præterea, Philoſophus dicit in 3. † Ethicor. quod *propter naturam turpes nullus increpat; ſed propter deſidiam & negligentiam:* dicuntur autem *natura turpes,* qui habent turpitudinem ex ſua origine: ergo nihil quod eſt per originem, eſt increpabile, neque peccatum.

† lib. 3. Ethic. c. 5. à med.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtol. dicit Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit,* quod non poteſt intelligi *per modum imitationis,* propter hoc quod dicitur Sapient. 2. *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum:* reſtat ergo quod per originem à primo homine peccatum in mundum intravit.

CONCLUSIO.

Quemadmodum originalis juſtitia, quæ erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum ſimul cum natura ipſa in poſteros traducta fuiſſet, ſi ille in ſua innocentia perſtitiſſet: ſic primum ejuſdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta eſt, ſimul natura in poſteros per originem tranſit ac derivatur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundum fidem Catholicam eſt tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter tranſit in poſteros: propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad Baptiſmum tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi: contrarium autem eſt hæreſis Pelagianæ, ut patet per Auguſtin. * in plurimis ſuis libris. Ad inveſtigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter poſſit tranſire in poſteros, diverſi diverſis viis proceſſerunt. Quidam enim conſiderantes, quòd peccati ſubjectum eſt anima rationalis, poſuerunt quòd cum ſemine, rationalis anima traducatur, ut ſic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii verò hoc repudiantes tanquam erroneum, conati ſunt oſtendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamſi anima non traducatur: per hoc quod corporis defectus traducuntur à parente in prolem: ſicut leproſus generat leproſum, & podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem ſeminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cùm autem corpus ſit proportionatum animæ, & defectus animæ redundent in corpus & econverſò, ſimili modo dicunt, quod culpabilis defectus animæ, per traductionem ſeminis in prolem derivatur, quamvis ſemen actualiter non ſit culpæ ſubjectum. Sed omnes hujuſmodi viæ inſufficientes ſunt, quia dato quòd aliqui defectus corporales à parente tranſeant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus animæ ex conſequenti propter corporis indiſpoſitionem (ſicut interdum ex fatuis fatui generantur,) tamen hoc ipſum, quod eſt ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione eſt, quod ſit voluntaria. Unde etiam poſito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipſo quòd infectio animæ prolis non eſſet in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam: quia, ut Philoſophus dicit in 3. * Ethicorum (ut ſup.) *nullus improperabit cæco nato, ſed magis miſerebitur.* Et ideo alia via procedendum eſt, dicendo quod omnes homines qui naſcuntur ex Adam, poſſunt conſiderari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura quam à primo parente accipiunt, ſecundum quod in civilibus omnes homines qui ſunt unius communitatis, reputantur quaſi unum corpus, & tota communitas quaſi unus homo: ſicut etiam Porphyrius * dicit (cap. de ſpecie) quod *participatione ſpeciei plures homines ſunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati, ſunt tanquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis, puta manus, non eſt voluntarius voluntate ipſius manus, ſed voluntate animæ quæ primò movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, ſi conſideraretur manus, ſecundum ſe, ut diviſa à corpore: ſed imputatur ei inquantum eſt aliquid hominis,

** lib. 1. retract. c. 9. ad fin. tom. 1. & 1. contra Julian. cap. 1. à medio, tom. 7. De bono perſev. c. 11. & 12. tom. 7.*

** lib. 3. Eth. c. 5. tom. 5.*

** In prædicabilibus c. de ſpecie à medio illius tom. 1.*

Digitized by Google

minis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ eſt in iſto homine ex Adam generato, non eſt voluntaria voluntate ipſius, ſed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, ſicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod ſic à primo parente in poſteros derivatur, dicitur *originale*, ſicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*. Et ſicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non eſt peccatum illius membri, niſi inquantum illud membrum eſt aliquid ipſius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*; ita peccatum originale non eſt peccatum hujus perſonæ, niſi inquantum hæc perſona recipit naturam à primo parente. Unde & vocatur *peccatum naturæ*: ſecundum illud Epheſ. 2. *Eramus natura filij iræ.*

Ad primum ergo dicendum, quòd filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, niſi ſit particeps culpæ: & ſic eſt in propoſito: derivatur enim per originem culpa à patre in filium, ſicut & peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quòd etſi anima non traducatur, quia virtus ſeminis non poteſt cauſare animam rationalem, movet tamen ad ipſam diſpoſitivè. Unde per virtutem ſeminis traducitur humana natura à parente in prolem, & ſimul cum natura, naturæ infectio: ex hoc enim fit iſte qui naſcitur conſors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo ſortitur per quandam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quòd etſi culpa non ſit actu in ſemine, eſt tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quòd ſemen eſt principium generationis, quæ eſt proprius actus naturæ eius propagationi deſerviens; & ideo magis inficitur anima per ſemen, quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata eſt ad perſonam.

Ad quintum dicendum, quòd illud quod eſt per originem, non eſt increpabile, ſi conſideretur iſte qui naſcitur ſecundum ſe: ſed ſi conſideretur prout refertur ad aliquod principium, ſic poteſt eſſe ei increpabile, ſicut aliquis qui naſcitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum cauſatam.

Articulus II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in poſteros.

3.d.10. q.1.ar.3. ad 1.& d.31.qu.1.a.1.& 4.contra G.53.ad 11.& mal.q.4. art.8.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd etiam alia peccata vel ipſius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in poſteros: pœna enim nunquam debetur niſi culpæ: ſed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, ſecundum illud Exod. 20. *Ego ſum Deus zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læſæ Majeſtatis filij exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum tranſit ad poſteros.

§ 2. Præterea, magis poteſt transferre in alterum id quod habet aliquis à ſeipſo, quàm id quod habet ex alio: Sicut ignis magis poteſt calefacere, quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem, peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipſe commiſit.

§ 3. Præterea, Ideo contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus, ſicut in principio naturæ, quam ipſe corrupit: ſed ſimiliter fuimus in proximis parentibus, ſicut in quibuſdam naturæ principiis, quæ etſi corrupta, poteſt adhuc magis corrumpi per peccatum, ſecundum illud Apoc. ult. *Qui in ſordibus eſt ſordeſcat adhuc.* Ergo filij contrahunt peccata proximorum parentum per originem, ſicut & primi parentis.

Sed contra, Bonum eſt magis diffuſivum ſui, quam malum: ſed merita proximorum parentum non traducuntur ad poſteros. Ergo multo minus peccata.

Concluſio.

Quia ſolum primum primi hominis peccatum ipſam hominis naturam vitiavit (unde & peccatum naturæ & originis vocatur) cætera verò ejuſdem, ſicut & omnia aliorum hominum peccata, ſolam perſonam vitiant, non naturam (unde & purè perſonalia vocantur,) rectè ſolum primum primi hominis peccatum in poſteros tradui dicitur.

† Enchi. c.46. circa 3

Respondeo dicendum, quòd † Auguſt. hanc quæſtionem movet in Enchir. & inſolutam relinquit: ſed ſi aliquis diligenter attendat, impoſſibile eſt quod aliqua peccata proximorum parentum vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur, cujus ratio eſt, quia homo generat ſibi idem in ſpecie, non autem ſecundum individuum: Et ideo ea quæ directè pertinent ad individuum (ſicut perſonales actus, & quæ ad eos pertinent) non traducuntur à parentibus in filios: non enim Grammaticus traducit in filium ſcientiam Grammaticæ, quam proprio ſtudio acquiſivit. Sed ea quæ pertinent ad naturam ſpeciei, traducuntur à parentibus in filios, niſi ſit defectus naturæ, ſicut oculatus generat oculatum, niſi natura deficiat: & ſi natura ſit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad diſpoſitionem naturæ, ſicut velocitas corporis, bonitas ingenij, & alia hujuſmodi, nullo autem modo ea quæ ſunt purè perſonalia, ut † dictum eſt. Sicut autem ad perſonam pertinet aliquid ſecundum ſeipſam, & aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam poteſt aliquid pertinere ſecundum ſeipſam, ſcilicet quod cauſatur ex principiis ejus, & aliquid ex dono gratiæ, & hoc modo juſtitia originalis, ſicut in primo * dictum eſt (qu.100.art. 1.) erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amiſit per primum peccatum. Unde ſicut illa originalis juſtitia traducta fuiſſet in poſteros ſimul cum natura, ita etiam inordinatio oppoſita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ eſt, ſed ſolum quantum ad id quod perſonæ eſt, id eſt, ſecundum bonitatem ad actum: unde alia peccata non traducuntur.

* q.100. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœna ſpirituali (ſicut * Aug. dicit in Epiſtola 75. ad Avitum) nunquam puniuntur filij pro parentibus, niſi communicent in culpa, vel per originem, vel per imitationem, quia omnes animæ immediatè ſunt Dei, ut dicitur Ezech. 18. Sed pœna corporali interdum judicio divino, vel humano puniuntur filij pro parentibus, inquantum filius eſt aliquid patris ſecundum corpus.

* epi.75. ad Auxilium, 2.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod habet aliquis ex ſe magis poteſt traducere, dummodo ſit traducibile: ſed peccata actualia proximorum parentum non ſunt traducibilia, quia ſunt purè perſonalia, ut * dictum eſt.

* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente: alia verò peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad ſolam perſonam.

Articulus III.

Utrum peccatum primi parentis tranſeat per originem in omnes homines.

1.p. 100. ar.1.corp. & 2.qu. 81 ar.8. & q.68. a.9.ad 2. & q.97. a.9.cor. & 2.diſt. 31.qu.1. ar.2.& d.3.q.4. a.2.& 4. contra G. 50.& 52.& mal.q.4. art.6.& quod.6. art.7.& Rom.5 lect.3.fin.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non tranſeat per originem in omnes homines: mors enim eſt pœna conſequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt ſeminaliter ex Adam, morientur: illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quòd dicitur 1. Theſſ. 4. *Nos qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos, qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

§ 2. Præterea, Nullus dat alteri quod ipſe non habet: ſed homo baptizatus non habet peccatum originale: Ergo non traducit ipſum in prolem.

§ 3. Præterea, Donum Chriſti eſt majus quàm peccatum Adæ, ut Apoſtolus dicit Rom. 5. Sed donum Chriſti non tranſit in omnes homines: Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra eſt quòd Apoſtolus dicit Rom. 5. *Mors in omnes pertranſit, in quo omnes peccaverunt.*

Concluſio.

Omnes homines, præter ſolum Chriſtum, ex Adam per originem procedentes originale peccatum ex Adam contraxiſſe, ſimiliter credendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum fidem Catholicam firmiter eſt tenendum, quòd omnes homines præter ſolum Chriſtum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ eſt per Chriſtum, quod eſt erroneum. Ratio autem ſumi poteſt ex hoc, quod † ſupra dictum eſt (art. 1.) ſcilicet quòd ſic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in poſteros, ſicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifeſtum eſt autem, quod peccatum actuale traduci poteſt ad omnia membra, quæ nata ſunt moveri à voluntate. Unde & culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui moventur ab Adam motione generationis.

† Art.1. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd probabilius & convenientius tenetur, quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, & poſt modicum reſurgent, ut in tertio plenius dicetur. Si tamen hoc verum ſit quod alij dicunt, quod illi nunquam morientur (Sicut * Hier. narrat diverſorum opiniones in quadam Epiſtola ad Minerium, de reſurrectione carnis) dicendum eſt ad argumentum, quòd illi etſi non moriantur, eſt tamen eis reatus mortis: ſed pœna aufertur à Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare poteſt.

* Incipit hæc epiſtola ipſa. pe ſollicitis, & c. tom.3.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum originale per Baptiſmum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui eſt inordinatio partium inferiorum animæ & ipſius corporis ſecundum quod homo generat, & non ſecundum mentem, & ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim parentes generant inquantum ſunt renovati per Baptiſmum, ſed inquantum retinent adhuc aliquid de vetuſtate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ex Adam corporaliter generantur; ita gratia Chriſti traducitur in omnes qui ab eo ſpiritualiter generantur per fidem & Baptiſmum, & non ſolum ad removendam culpam primi parentis, ſed etiam ad removendum peccata actualia, & introducendum in gloriam.

Articulus IV.

Utrum ſi aliquis ex humana carne formaretur miraculosè, contraheret originale peccatum.

2.di.31. qu.1.a.2. ad 3.& a.33 q.1. a.1. ad 4. & 3.diſt. 2.q.2.ad 2.& ma.q.4. a.1.7.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd ſi aliquis formaretur ex carne humana miraculosè, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam gloſſ. Geneſ. 3. quòd *in lumbis*

Digitized by Google

bis Adæ fuit tota poſteritas corrupta : quia non eſt ſeparata prius in loco vitæ : ſed poſtea in loco exilij. Sed ſi aliquis homo ſic formaretur, ſicut dictum eſt, caro ejus ſepararetur in loco exilij : Ergo contraheret originale peccatum.

¶ 2. Præterea, Peccatum originale cauſatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne, ſed caro tota hominis eſt infecta. Ergo ex quacunque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

¶ 3. Præterea, Peccatum originale à primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt : ſed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuiſſent. Ergo peccatum originale contraherent.

SED CONTRA eſt, quia non fuiſſent in Adam ſecundum *ſeminalem rationem*, quod ſolum cauſat traductionem peccati originalis, ut * Auguſt. dicit. 10. ſuper Geneſ. ad literam.

* lib. 10. c. 19. & 20. tom. 3.

CONCLUSIO.

Cùm originale peccatum derivetur in poſteros per motum generationis ab ipſo primo parente : fieri non poteſt ut ſi quis miraculosè ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.

* Art. 1. & 3. hujus qu.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut jam * dictum eſt (art. 1. & 3.) peccatum originale à primo parente traducitur in poſteros, inquantum moventur ab ipſo per generationem, ſicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem eſt motio ad generationem, niſi per virtutem activam in generatione ; unde illi ſoli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam deſcendunt, per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam ; quod eſt ſecundum *ſeminalem rationem* ab eo deſcendere : nam ratio ſeminalis nihil aliud eſt quàm vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana manifeſtum eſt, quòd vis activa non derivaretur ab Adam : unde non contraheret peccatum originale. Sicut nec actus manus pertineret ad peccatum, ſi manus non moveretur à voluntate hominis, ſed ab aliquo extrinſeco movente.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Adam non fuit in loco exilij niſi poſt peccatum. Unde non propter locum exilij, ſed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes ad quos activa ejus generatio pervenit.

† In cor. & 1 art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd caro non inficit animam, niſi inquantum eſt principium activum in generatione, ut † dictum eſt.

* In cor. art. 2. di. 31 q. 1. ar 3. ad 4. & 4. di. 1. q. 2 ar. 2. q 2. ad 1. & mal. q. 4. & 5. & Rom. 5. lect. 3. co. 4. & 1. cor 15. lect. 3. co. 2 med * lib 2. c. 1. to. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui formaretur ex carne humana, fuiſſet in Adam ſecundum *corpulentam ſubſtantiam*, & non ſecundum *ſeminalem rationem*, ut dictum eſt, * & ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V.

Utrum ſi Adam non peccaſſet, Eva peccante, filij originale peccatum contraherent.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ſi Adam non peccaſſet, Eva peccante, filij originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, ſecundum illud Apoſtoli Rom. 5. *in quo omnes peccaverunt*. Sed ſicut homo præexiſtit in patre ſuo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, ſicut & ex peccato patris.

¶ 2. Præterea, Si Eva peccaſſet, Adam non peccante, alij paſſibiles & mortales naſcerentur : mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philoſophus in 2. * de generatione animalium. Mors autem & omnis paſſibilitas provenit ex neceſſitate materiæ : ſed paſſibilitas & neceſſitas moriendi ſunt pœna peccati originalis. Ergo ſi Eva, peccaſſet, Adam non peccante, filij contraherent originale peccatum.

† lib. 3. orth. fid. cap 2 & 12.

¶ 3. Præterea, † Damaſc. dicit in lib. 3. (cap. 2.) quòd *Spiritus ſanctus præveniit in Virginem* (de qua Chriſtus erat abſque peccato originali naſciturus) *purgans eam* : ſed illa purgatio non fuiſſet neceſſaria, ſi infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur, & ſic Eva peccante, ejus filij peccatum originale contraherent, etiamſi Adam non peccaſſet.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſt. dicit Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit* : magis autem fuiſſet dicendum, quod per duos intraſſet, cum ambo peccaverint, vel potius, per mulierem, quæ primo peccavit, ſi fœmina peccatum originale in prolem tranſmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre ſed à patre.

CONCLUSIO.

Quoniam peccatum originale à patre (qui activum in generatione principium eſt) non à matre, quæ materiam tantummodo ſecundum Philoſophos, miniſtrat, contrahitur : Ideo ſi Eva peccante Adam non peccaſſet, non fuiſſet originale peccatum traductum in poſteros, econverſò autem eſſet ſi Adam & non Eva peccaſſet.

* Art 1. 3. & 4. hujus q. † Art. 1. hujus q.

RESPONDEO dicendum, quòd hujus dubitationis ſolutio ex * præmiſſis patet : dictum eſt enim † ſuprà (art. 1.) quod peccatum originale à primo parente traducitur, inquantum ipſe movet ad generationem natorum. Unde dictum eſt (art. 4.) quod ſi materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifeſtum eſt autem ſecundum doctrinam Philoſophorum, * quod principium activum in generatione eſt à patre, materiam autem mater miniſtrat. Unde peccatum originale non contrahitur à matre, ſed à patre, & ſecundum hoc ſi Adam non peccante, Eva peccaſſet, filij originale peccatum non contraherent : econverſò autem eſſet, ſi Adam peccaſſet, & Eva non.

* Ariſt. l. 2. de generat. animalium c. 1. t. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in patre præexiſtit filius ſicut in principio activo, ſed in matre ſicut in principio materiali & paſſivo. Unde non eſt ſimilis ratio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quibuſdam videtur quod Eva peccante, ſi Adam non peccaſſet, filij eſſent immunes à culpa ; paterentur tamen neceſſitatem moriendi, & alias paſſibilitates provenientes ex neceſſitate materiæ quam mater miniſtrat, non ſub ratione pœnæ : ſed ſicut quoſdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens : immortalitas enim & impaſſibilitas primi ſtatus non erat ex conditione materiæ, ut in primo † dictum eſt (art. 1. & 2.) ſed ex originali juſtitia, per quam corpus ſubdebatur animæ ; quamdiu anima eſſet ſubjecta Deo : defectus autem originalis juſtitiæ eſt peccatum originale. Si igitur Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in poſteros propter peccatum Evæ : manifeſtum eſt quòd in filiis non eſſet defectus originalis juſtitiæ : unde non eſſet in eis paſſibilitas vel neceſſitas moriendi.

† 1. p. qu. 97. ar. 1. & 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa purgatio præveniens in beata Virgine (ſive ſuperveniens in Beatam Mariam) non requirebatur ad auferendam transfuſionem originalis peccati, ſed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret : non enim eſt aliquid dignè receptaculum Dei, niſi ſit mundum : ſecundum illud Pſalm. 93. *Domum tuam Domine decet ſanctitudo.*

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad ſuam eſſentiam, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de peccato originali quantum ad ſuam eſſentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum originale peccatum ſit habitus.

¶ Secundò, utrum ſit unum tantum in uno homine.

¶ Tertiò, utrum ſit concupiſcentia.

¶ Quartò, utrum æqualiter ſit in omnibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum originale peccatum ſit habitus.

1 d. 5. qu. 1. ar. 1. & d. 30. q. 1. a. 1 ad 3. & 2. d. 30 q. 1. a. 3. ad 1. & ver. q. 10. a. 1. ad. 1. & mal q. 4. a. 1. * c. 1. & 3. & 16 † habetur ex ſerm. 45. de tempore 1. 10. & 1. lib. 1 contra Iul. c. 5. tom. 7. * q. 50. art. 1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd originale peccatum non ſit habitus. originale enim peccatum eſt carentia originalis juſtitiæ, ut Anſelm. dicit in lib. de conceptu virginali (cap. 2. 3. & 16.) * & ſic originale peccatum eſt quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui : Ergo originale peccatum non eſt habitus.

¶ 2. Præterea, Actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione *voluntarij*, ſed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ, alioquin ſequeretur, quòd homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

¶ 3. Præterea, In malis actus ſemper præcedit habitum : nullus enim habitus malus eſt infuſus, ſed acquiſitus : ſed originale peccatum non præcedit aliquis actus : Ergo originale peccatum non eſt habitus.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in lib. de Baptiſmo puerorum, † quòd *ſecundum peccatum originale parvuli ſunt concupiſcibiles, etſi non ſint actu concupiſcentes* : ſed habilitas dicitur ſecundum aliquem habitum : Ergo peccatum originale eſt habitus.

CONCLUSIO.

Originale peccatum eſt habitus non quidem ſicut ſcientia, ſed ſicut quædam inordinata naturæ diſpoſitio & languor conſequens originalis juſtitiæ privationem.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * ſuprà dictum eſt (qu. 50. art. 1.) duplex eſt habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, ſicut ſcientiæ & virtutes dicuntur habitus : & hoc modo peccatum originale non eſt habitus. Alio modo dicitur habitus, diſpoſitio alicujus naturæ ex multis compoſitæ, ſecundum quam bene ſe habet vel malè ad aliud : & præcipuè cum talis diſpoſitio fuerit quaſi in naturam verſa, ut patet de ægritudine & ſanitate : & hoc modo peccatum originale eſt habitus : eſt enim quædam inordinata diſpoſitio proveniens ex diſſolutione illius harmoniæ, in qua conſiſtebat ratio originalis juſtitiæ, ſicut etiam ægritudo corporalis eſt quædam inordinata diſpoſitio corporis, ſecundum quam ſolvitur æqualitas in qua conſiſtit ratio ſanitatis. Unde peccatum originale *languor naturæ* dicitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione inquantum tollitur æqualitas ſanitatis, & aliquid habet poſitivè, ſcilicet ipſos humores inordinatè diſpoſitos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis juſtitiæ, & cum hoc inordinatam diſpoſitionem partium animæ. Unde non eſt privatio pura, ſed eſt quidam habitus corruptus.

† q. pr. art. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd actuale peccatum eſt inordinatio quædam actus, originale verò cùm ſit *peccatum naturæ*, eſt quædam inordinata diſpoſitio ipſius naturæ, quæ habet rationem culpæ inquantum derivatur ex primo parente, ut † dictum eſt [qu. 81. art. 1.] Hujuſmodi autem diſpoſitio naturæ inordinata habet rationem habitus : ſed inordinata diſpoſitio actus non habet rationem habitus ; & propter hoc peccatum originale poteſt eſſe habitus, non autem peccatum actuale.

AD TERTIUM dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum : talis autem habitus non eſt peccatũ originale. Quamvis etiam ex peccato originali ſequantur

aliqua

Digitized by Google

aliqua inclinatio in actum inordinatum non directè, ſed indirectè, ſcilicet per remotionem prohibentis, id eſt, originalis juſtitiæ, quæ prohibeat inordinatos motus. Sicut etiam ex ægritudine corporali indirectè ſequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici, quòd peccatum originale ſit habitus infuſus, aut acquiſitus per actum, niſi primi parentis, non autem hujus perſonæ: ſed per vitiatam originem innatus.

Articulus II.

Vtrum in uno homine ſint multa originalia peccata.

2.d.33. q.1.a.2. & ad qu.4.ar. 1.ad.ſn. & art.2. prin. & ar.3.ad 1.& Pſ. 31.ar.1. & Rom. 4.lect.ca. 4.& 1.5. lect.3.ca. 3.ſn.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in uno homine ſint multa originalia peccata. Dicitur enim in Pſalm. 50. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, eſt originale, ergo plura peccata originalia ſunt in uno homine.

¶ 2. Præterea, Unus & idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum: Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diverſa peccata contraria. Ergo peccatum originale non eſt unus habitus, ſed plures.

¶ 3. Præterea, Peccatum originale inficit omnes animæ partes: ſed diverſæ partes animæ ſunt diverſa ſubjecta peccati, ut ex * præmiſſis patet (qu. 74.) Cùm igitur unum peccatum non poſſit eſſe in diverſis ſubjectis, videtur quod peccatum originale non ſit unum, ſed multa.

* qu.74.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Joann. 1. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Quod ſingulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod eſt peccatum originale, eſt unum, ut gloſſ. * ibidem exponit.

* Gloſſa ordin. ibid.

Concluſio.

Eſt unum ſecundum ſpeciem & proportionem in omnibus hominibus originale peccatum, diverſum autem numero in diverſis hominibus: in uno autem homine non eſt niſi unum numero.

RESPONDEO dicendum, quòd in uno homine eſt unum peccatum originale: cujus ratio dupliciter accipi poteſt. Uno modo ex parte cauſæ peccati originalis: dictum eſt enim ſuprà (qu. 81. art. 2. * quod ſolum primum peccatum primi parentis in poſteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine eſt unum numero, & in omnibus hominibus eſt unum proportione, in reſpectu ſcilicet ad primum principium. Alio modo poteſt accipi ratio ejus ex ipſa eſſentia originalis peccati, in omni enim ordinata diſpoſitione unitas ſpeciei conſideratur ex parte cauſæ: unitas autem ſecundum numerum, ex parte ſubjecti. Sicut patet in ægritudine corporali: ſunt enim diverſæ ægritudines ſpecie: quæ ex diverſis cauſis procedunt, puta ex ſuperabundantia calidi, vel frigidi, vel ex læſione pulmonis, vel hepatis: una autem ægritudo ſecundum ſpeciem in uno homine non eſt, niſi una numero. Cauſa autem hujus corruptæ, diſpoſitionis, quæ dicitur originale peccatum, eſt una tantum: ſcilicet privatio originalis juſtitiæ, per quam ſublata eſt ſubjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale eſt unum ſpecie, & in uno homine non poteſt eſſe niſi unum numero: in diverſis autem hominibus eſt unum ſpecie & proportione, diverſum autem numero.

* qu. 81. art.2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd pluraliter dicitur, *in peccatis*, ſecundum illum morem divinæ ſcripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro ſingulari, ſicut Matth. 2. *Defuncti ſunt qui quærebant animam pueri*; vel quia in peccato originali virtualiter præexiſtunt omnia peccata actualia, ſicut in quodam principio, unde eſt multiplex virtute: vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates ſcilicet ſuperbiæ, inobedientiæ, gulæ, & alia hujuſmodi: vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

AD SECUNDUM dicendum, quòd unus habitus non poteſt inclinare per ſe & directè, id eſt, per propriam formam ad contraria, ſed indirectè & per accidens, ſcilicet per remotionem prohibentis. Sicut ſoluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria: & ſimiliter ſoluta harmonia originalis juſtitiæ, diverſæ animæ potentiæ in diverſa feruntur.

AD TERTIUM dicendum, quòd peccatum originale inficit diverſas partes animæ ſecundum quod ſunt partes unius totius, ſicut & juſtitia originalis continebat omnes animæ partes in unum. Et ideo eſt unum tantum peccatum originale: ſicut etiam eſt una febris in uno homine quamvis diverſæ partes corporis graventur.

Articulus III.

Vtrum originale peccatum ſit concupiſcentia.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum originale non ſit concupiſcentia: omne enim peccatum eſt contra naturam, ut dicit Damaſc. * in lib. 2. (cap. 4. & 30.) ſed concupiſcentia eſt ſecundum naturam: eſt enim proprius actus virtutis concupiſcibilis, quæ eſt potentia naturalis: Ergo concupiſcentia non eſt peccatum originale.

¶ 2. Præterea, Per peccatum originale ſunt in nobis *paſſiones peccatorum*, ut patet per Apoſtolum Rom. 7. Sed multæ aliæ ſunt paſſiones præter concupiſcentiam, ut ſuprà habitum † eſt (qu. 23. art. 4.) Ergo peccatum originale non magis eſt concupiſcentia, quam aliqua alia paſſio.

¶ 3. Præterea, Per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum * eſt (art. 2. ad. 1.) ſed intellectus eſt ſupremus inter animæ partes, ut patet per Philoſoph. * in 10. Ethic. Ergo peccatum originale magis eſt ignorantia, quam concupiſcentia.

* lib. 10. c. 7.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. † dicit in lib. Retractationum *Concupiſcencia eſt reatus originalis peccati.*

† lib. 1. c. 15. non multum procul à princip. tom. 1.

Concluſio.

Cùm originale peccatum juſtitiæ originali opponatur, nihil aliud formaliter eſt quam juſtitiæ originalis, per quam Deo voluntas ſubdebatur, privatio: materialiter vero, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata converſio, quæ communi nomine concupiſcentia dici poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd unumquodque habet ſpeciem à ſua forma: dictum eſt autem * ſuprà (art. 2.) quod ſpecies peccati originalis ſumitur ex ſua cauſa: unde oportet, quod id quod eſt formale in originali peccato accipiatur ex parte cauſæ peccati originalis. Oppoſitorum autem oppoſitæ ſunt cauſæ; eſt igitur attendenda cauſa originalis peccati ex cauſa originalis juſtitiæ, quæ ei opponitur: tota autem ordinatio originalis juſtitiæ ex hoc eſt, quod voluntas hominis erat Deo ſubjecta, quæ quidem ſubjectio primo & principaliter erat per voluntatem, cujus eſt movere omnes alias partes in finem, ut ſupra dictum * eſt [qu. 9. art. 1.] unde ex averſione voluntatis à Deo, conſecuta eſt inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis juſtitiæ per quam voluntas ſubdebatur Deo eſt formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animæ ſe habet in peccato originali, ſicut quiddam materiale: inordinatio autem aliarum virium animæ præcipuæ in hoc attenditur, quod inordinatè convertuntur ad bonum commutabile: quæ quidem inordinatio communi nomine poteſt dici *concupiſcentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem eſt concupiſcentia, formaliter vero eſt defectus originalis juſtitiæ.

* ar. præ.

* qu. 9. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quia in homine concupiſcibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiſcere eſt homini naturale inquantum eſt ſecundum rationis ordinem: concupiſcentia autem, quæ tranſcendit limites rationis, ineſt homini contra naturam, & talis eſt concupiſcentia originalis peccati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum * eſt (qu. 25. art. 1.) paſſiones iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibilis reducuntur, ſicut ad principaliores, inter quas concupiſcentia vehementius movet, & magis ſentitur, ut ſuprà habitum * eſt [qu. 25. art. 2. ad. 1.] Et ideo concupiſcentiæ attribuitur tanquam principaliori, & in qua quodammodo omnes aliæ paſſiones includuntur.

* qu. 25. art. 1.

* qu. 25. a. 2. ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut in bonis, intellectus & ratio principalitatem habent: ita è converſo in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat & trahit rationem, ut ſuprà dictum * eſt: [qu. 80. art. 2.] & propter hoc peccatum originale magis dicitur eſſe concupiſcentia, quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

* qu. 80. art. 2.

Articulus IV.

Vtrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum originale non ſit æqualiter in omnibus; eſt enim peccatum originale concupiſcentia inordinata, ut dictum * eſt. [art. 3.] Sed non omnes æqualiter ſunt proni ad concupiſcendum: Ergo peccatum originale non eſt æqualiter in omnibus.

2. di. 33. q. 1. ar. 3.

* ar. præ.

¶ 2. Præterea, peccatum originale eſt quædam inordinata diſpoſitio animæ, ſicut ægritudo eſt quædam inordinata diſpoſitio corporis. Sed ægritudo recipit *magis & minus*: Ergo peccatum originale recipit *magis & minus*.

¶ 3. 3. Præterea, Aug. † dicit in lib. de nupt. & concupiſcentia, quod *libido tranſmittit originale peccatum in prolem*: ſed contingit eſſe majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale poteſt eſſe majus in uno quàm in alio.

† lib. de nupt. & concup. c. 23. circa princ. & cap. 24. tom. 7.

SED CONTRA eſt, quia peccatum originale eſt peccatum naturæ, ut dictum † eſt [qu. 81. art. 2.] ſed natura æqualiter eſt in omnibus: Ergo & peccatum originale.

† q. præ. art. 2.

Concluſio.

Originale peccatum cùm ſit privatio originalis juſtitiæ in omnibus oppoſitum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio eſſe poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd in originali peccato ſunt duo, quorum unum eſt defectus originalis juſtitiæ, aliud autem eſt relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, à quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum peccatum originale non recipit magis & minus: quia totum donum originalis juſtitiæ & ſublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors & tenebræ, non recipiunt *magis & minus*, ſicut ſuprà dictum * eſt. [qu. 73. art. 1.] Similiter etiam nec quantum ad ſecundum; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ: relationes enim non recipiunt *magis & minus*. Unde manifeſtum eſt, quod peccatum originale non poteſt eſſe magis in uno, quàm in alio.

* qu. 73. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſolutio vinculo originalis juſtitiæ, ſub quo quodam ordine omnes virtutes animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in ſuum proprium motum: & tanto vehementius, quanto fuerit fortior: contingit autem vires aliquas animæ eſſe fortiores in uno quam in alio propter diverſas corporis complexiones. Quod ergo unus homo ſit pronior ad concupiſcendum quam alter non eſt ratione peccati originalis,

Digitized by Google

cùm in omnibus æqualiter ſolvatur vinculum originalis juſtitiæ, & æqualiter in omnibus partes inferiores animæ ſibi relinquantur: ſed accidit hoc ex diverſa diſpoſitione potentiarum, ſicut dictum * eſt.

** in iſtamet ſolutione.*

Ad secundum dicendum, quòd ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem cauſam, etiamſi ſit ejuſdem ſpeciei, puta ſi ſit febris ex cholera putrefacta, poteſt eſſe major vel minor putrefactio, propinquior vel remotior à principio vitæ: ſed cauſa originalis peccati in omnibus eſt æqualis. Unde non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quòd libido quæ tranſmittit peccatum originale in prolem, non eſt libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui, quòd nullam inordinatam libidinem in actu generationis ſentiret, adhuc tranſmitteret in prolem originale peccatum: ſed libido illa eſt intelligenda habitualiter, ſecundum quod appetitus ſenſitivus non continetur ſub ratione, ſoluto vinculo originalis juſtitiæ, & talis libido in omnibus eſt æqualis.

QUÆSTIO LXXXIII.

De ſubjecto originalis peccati, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſubjecto originalis peccati. Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum ſubjectum originalis peccati per prius ſit caro vel anima.

¶ Secundò, ſi anima, utrum per eſſentiam, aut per potentias ſuas.

¶ Tertiò, utrum voluntas per prius ſit ſubjectum peccati originalis, quàm aliæ potentiæ animæ.

¶ Quartò, utrum aliquæ potentiæ ſint ſpecialiter infectæ ſcilicet generativa, vis concupiſcibilis, & ſenſus tactus.

Articulus primus.

Utrum originale peccatum ſit magis in carne, quam in anima.

2. d. 18. q. 2. a. 1. ad 3. & diſt. 30. q. 1. a. 2. ad 4. & d. 31. q. 1. ar. 1. ad 2. & 4. & q. 2. ar. 1. per totum & ver. q. 25. ar. 6. co. & q. 27. ar. 6. ad 2. & mal. q. 4. a. 3. & 4. & Rom. 5. lect. 3. co. 2. & 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum originale magis ſit in carne, quàm in anima: repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit, ſed radix hujus repugnantiæ in carne conſiſtit. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ:* Ergo originale peccatum in carne principaliter conſiſtit.

¶ 2. Præterea, Unumquodque potius eſt in cauſa, quàm in effectu, ſicut calor magis eſt in igne calefaciente, quam in aqua calefacta: ſed anima inficitur infectione originalis peccati per ſemen carnale: Ergo peccatum originale magis eſt in carne, quam in anima.

¶ 3. Præterea, Peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus ſecundum *rationem ſeminalem*: ſic autem non fuit ibi anima, ſed ſola caro; Ergo originale peccatum non eſt in anima, ſed in carne.

¶ 4. Præterea, Anima rationalis creata à Deo corpori infunditur, ſi igitur anima per peccatum originale inficeretur, conſequens eſſet, quod ex ſua creatione vel infuſione inquinaretur; & ſic Deus eſſet cauſa peccati, qui eſt auctor creationis & infuſionis.

¶ 5. Præterea, Nullus ſapiens liquorem pretioſum vaſi infecto infunderet, ex quo ſciret ipſum liquorem infici, ſed anima rationalis eſt pretioſior omni liquore; ſi ergo anima ex corporis unione infici poſſet infectione originalis culpæ, Deus qui ipſa ſapientia eſt, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem; non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non eſt in anima, ſed in carne.

Sed contra eſt, quòd idem eſt ſubjectum virtutis & vitij ſive peccati, quod contrariatur virtuti: ſed caro non poteſt eſſe ſubjectum virtutis: dicit enim Apoſt. ad Rom. 7. *Scio quod non habitat in me, hoc eſt in carne mea, bonum.* Ergo caro non poteſt eſſe ſubjectum originalis peccati, ſed ſolum anima.

Conclusio.

Cùm originale peccatum ſit quædam culpa, non niſi in anima, quæ ſola virtutis vitiique ſubjectum eſt, ut in ſubjecto eſſe poteſt, in Adam verò ut in principali cauſa, in ſemine verò & carne ut in inſtrumento.

Respondeo dicendum, quòd aliquid poteſt eſſe in aliquo dupliciter: uno modo ſicut in cauſa vel principali, vel inſtrumentali; alio modo ſicut in ſubjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipſo Adam ſicut in prima cauſa principali, ſecundum illud Rom. 5. *In quo omnes peccaverunt.* In ſemine autem corporali eſt peccatum originale ſicut in cauſa inſtrumentali, eo quod per virtutem activam ſeminis traducitur peccatum originale in prolem ſimul cum natura humana. Sed ſicut in ſubjecto peccatum originale nullo modo poteſt eſſe in carne, ſed ſolum in anima. Cujus eſt ratio quia, ſicut ſupradictum * eſt (qu. 81. art. 2.) hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in poſteros per quandam generativam motionem, ſicut à voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione poteſt attendi, quod quicquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcunque partem hominis, quæ quocunque modo poteſt eſſe particeps peccati, vel per modum ſubjecti, vel per modum inſtrumenti, habet rationem culpæ: ſicut ex voluntate gulæ provenit concupiſcentia cibi ad concupiſcibilem: & ſumptio cibi ad manus & os, quæ inquantum moventur à voluntate ad peccatum, ſunt inſtrumenta peccati. Quod verò ulterius derivatur ad vim nutritivam, & ad interiora membra quæ non ſunt nata moveri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima poſſit eſſe ſubjectum culpæ; caro autem de ſe non habeat quod ſit ſubjectum culpæ, quicquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ: quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, ſed pœnæ. Sic igitur anima eſt ſubjectum peccati originalis, non autem caro.

** qu. 81. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Aug. * dicit in lib. Retractationum. Apoſt. loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus eſt à culpa, ſed ſubjacet pœnæ ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non ſequitur quod caro ſit ſubjectum culpæ, ſed ſolum pœnæ.

** lib. 1. retract. 26. circa med. ad ſuam ſum. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd peccatum originale cauſatur ex ſemine: ſicut ex cauſa inſtrumentali: non autem oportet, quod aliquid ſit principalius in cauſa inſtrumentali, quam in effectu, ſed ſolum in cauſa principali: & hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit ſecundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd anima hujus hominis non fuit ſecundum *ſeminalem rationem* in Adam peccante, ſicut in principio effectivo, ſed ſicut in principio diſpoſitivo: eo quod ſemen corporale, quòd ex Adam traducitur, ſua virtute non efficit animam rationalem: ſed ad eam diſponit.

Ad quartum dicendum, quòd infectio originalis peccati nullo modo cauſatur à Deo, ſed ex ſolo peccato primi parentis per carnalem generationem: & ideo cum creatio importet reſpectum animæ ad ſolum Deum, non poteſt dici, quòd anima ex ſua creatione inquinetur. Sed infuſio importat reſpectum & ad Deum infundentem; & ad carnem cui infunditur anima; & ideo habito reſpectu ad Deum infundentem, non poteſt dici quod anima per infuſionem maculetur: ſed ſolum habito reſpectu ad corpus cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quòd bonum commune præfertur bono ſingulari: unde Deus ſecundum ſuam ſapientiam non prætermittit univerſalem ordinem rerum (qui eſt ut tali corpori talis anima infundatur) ut vitetur ſingularis infectio hujus animæ, præſertim cum natura animæ hoc habeat, ut eſſe non incipiat niſi in corpore, ut in primo habitum * eſt (qu. 118. art. 3.) Melius eſt autem ei ſic eſſe ſecundum naturam, quàm nullo modo eſſe, præſertim cum poſſit per gratiam damnationem evadere.

** 1. par. qu. 118. art. 3.*

Articulus II.

Utrum peccatum originale ſit per prius in eſſentia animæ, quàm in potentiis.

Inf. a. 3. c. & 2. 31. q. 2. a. 1. & ver. q. 25. a. 6. co. & q. 27. a. 6. & mal. q. 4. art. 4.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum originale non ſit per prius in eſſentia animæ, quàm in potentiis; anima enim nata eſt eſſe ſubjectum peccati quantum ad id quod poteſt à voluntate moveri: ſed anima non movetur à voluntate ſecundum ſuam eſſentiam, ſed ſolum ſecundum potentias: Ergo peccatum originale non eſt in anima ſecundum ſuam eſſentiam, ſed ſolum ſecundum potentias.

¶ 2. Præterea, Peccatum originale opponitur originali juſtitiæ: ſed originalis juſtitia erat in aliqua potentia animæ, quæ eſt ſubjectum virtutis: Ergo & peccatum originale eſt magis in potentia animæ, quàm in ejus eſſentia.

¶ 3. Præterea, Sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam: ita ab eſſentia animæ derivatur ad potentias: ſed peccatum originale magis eſt in anima, quàm in carne: Ergo etiam magis eſt in potentiis animæ, quam in ejus eſſentia.

¶ 4. Præterea, Peccatum originale dicitur eſſe concupiſcentia, ut dictum * eſt (qu. 82. art. 3.) Sed concupiſcentia eſt in potentiis animæ: Ergo & peccatum originale.

** qu. 82. art. 3.*

Sed contra eſt, quod peccatum originale dicitur eſſe peccatum naturale, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 81. art. 1.) Anima autem eſt forma & natura corporis ſecundum eſſentiam ſuam, & non ſecundum potentias, ut in primo habitum † eſt (qu. 76. art. 1.) Ergo anima eſt ſubjectum originalis peccati principaliter ſecundum ſuam eſſentiam.

** qu. 81. art. 1. † 1. par. q. 76. art. 1.*

Conclusio.

Cùm anima ſit quam primò ut generationis terminum origo attingit, ſecundum ſuam eſſentiam, peccati originalis primum ſubjectum eſt.

Respondeo dicendum, quòd illud animæ eſt principaliter ſubjectum alicujus peccati, ad quod primò pertinet cauſa motiva illius peccati: ſicut ſi cauſa motiva ad peccandum ſit delectatio ſenſus, quæ pertinet ad vim concupiſcibilem, ſicut objectum proprium ejus; ſequitur quod vis concupiſcibilis ſit proprium ſubjectum illius peccati. Manifeſtum eſt autem, quod peccatum originale cauſatur per originem: unde illud animæ, quod primum attingitur ab origine hominis, eſt primum ſubjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, ſecundum quod eſt forma corporis: quod quidem convenit ei ſecundum eſſentiam propriam, ut in primo habitum * eſt (qu. 75. art. 1.) Unde anima ſecundum eſſentiam eſt primum ſubjectum originalis peccati.

** ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut motio voluntatis alicujus propriè pertinet ad potentias animæ, non autem ad animæ eſſentiã: ita motio voluntatis primi generantis, per viã generationis pervenit primò ad animæ eſſentiam, ut dictum * eſt.

** in co art.*

Ad secundum dicendum, quòd etiam originalis juſtitia pertinebat primordialiter ad eſſentiam animæ: erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ: quam per prius reſpicit eſſentia animæ quàm potentiæ: potentiæ enim magis videntur pertinere ad perſonam, inquantum ſunt principia perſonalium actuum.

Unde

Digitized by Google

deſunt propria ſubjecta peccatorum actualium, quæ ſunt peccata perſonalia.

Ad tertium dicendum, quòd corpus comparatur ad animam ſicut materia ad formam, quæ etſi ſit poſterior ordine generationis, eſt tamen prior ordine perfectionis & naturæ. eſſentia autem animæ comparatur ad potentias ſicut ſubjectum ad accidentia propria; quæ ſunt poſteriora ſubiecto, & ordine generationis & etiam perfectionis.

Ad quartum dicendum, quòd concupiſcentia ſe habet materialiter & ex conſequenti in peccato originali, ut ſupra dictum eſt (qu. 81. art. 3.) *

* qu. 81. art. 3.

Articulus III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem, quàm alias potentias.

Infr. art. 4. ad 1. Et 2. d. 30. q. 1. ar. 3. cor. & ad 4. Et veri. q. 25. ar. 6. cor. & q. 27. ar. 6. ad 2. & mal. q. 4. ar. 5

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd peccatum originale non per prius inficiat voluntatem, quàm alias potentias: omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actus cauſatur: ſed peccatum originale cauſatur per actum generativæ potentiæ: Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

¶ 2. Præterea, Peccatum originale per ſemen carnale traducitur; ſed aliæ vires animæ propinquiores ſunt carni quam voluntas: ſicut patet de omnibus ſenſitivis, quæ utuntur organo corporali: Ergo in eis magis eſt peccatum originale, quam in voluntate.

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt prior voluntate, non enim eſt voluntas niſi de bono intellecto: ſi ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum tanquam priorem.

Sed contra eſt, quòd juſtitia originalis per prius reſpicit voluntatem; eſt enim rectitudo voluntatis, ut Anſelm. dicit in lib. * de conceptu virginali: Ergo peccatum originale quod ei opponitur, per prius reſpicit voluntatem.

* Cap. à medio. illius.

Concluſio.

Quoniam prima merendi ac demerendi radix, eſt voluntas: ideo peccatum originale ſecundum eam quam ad actum habet inclinationem conſideratum, immediatè poſt eſſentiam animæ, quæ primum ejus eſt ſubjectum, voluntatem reſpicit.

Reſpondeo dicendum, quòd in infectione peccati originalis duo eſt conſiderare: primo quidem inhærentiam ejus ad ſubjectum. Et ſecundum hoc primo reſpicit eſſentiam animæ, ut dictum eſt (art. 2.) * deinde oportet conſiderare inclinationem ejus ad actum: & hoc modo reſpicit potentias animæ. Oportet ergo quod illam per prius reſpiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum: hæc autem eſt voluntas, ut ex ſupradictis patet (qu. 74. art. 1. & 2.) * Unde peccatum originale per prius reſpicit voluntatem.

* Artic. præced.

* qu. 74. art 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non cauſatur in homine per potentiam generativam prolis, ſed per actum potentiæ generativæ parentis: unde non oportet, quod ſua potentia generativa ſit primum ſubjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum originale habet duplicem proceſſum; unum quidem à carne ad animam, alium vero ab eſſentia animæ ad potentias, primus quidem proceſſus eſt ſecundum ordinem generationis, ſecundus autem ſecundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliæ potentiæ, ſcilicet ſenſitivæ, propinquiores ſint carni; quia tamen voluntas eſt propinquior eſſentiæ animæ tanquam ſuperior potentia: primo pervenit ad ipſam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei ſuum objectum; alio verò modo voluntas præcedit intellectum ſecundum ordinem motionis ad actum, quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

Articulus IV.

Utrum præfatæ potentiæ ſint magis infectæ quàm aliæ.

2. d. 24. q. 1. ar. 5. ad 3. & 4. & 2. d. 31. q. 1. ar. 1. & 4. d. 31. q. 1. a. 2. ad 1. Et ver. q. 25. ar. 6. cor. Et mal. q. 4. ar. 1. ad 11. & ar. 5. ad 1. * lib. 1. cap. 1. † lib. 1. circa princip. * lib. 14. c. 16. 18. & 19. & 20. tom. 5.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd prædictæ potentiæ non ſint magis infectæ, quàm aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius poteſt eſſe ſubjectum peccati: hæc autem eſt rationalis pars, & præcipuè voluntas. Ergo ipſa eſt magis infecta per peccatum originale.

¶ 2. Præterea, Nulla vis animæ inficitur per culpam, niſi inquantum poteſt obedire rationi. Generativa autem non poteſt obedire, ut dicitur in 1. Ethic. * ergo generativa non eſt maximè infecta per originale peccatum.

¶ 3. Præterea, Viſus inter alios ſenſus eſt ſpiritualior & propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum oſtendit, ut dicitur in primo Metaph. (cap. 1.) † ſed infectio culpæ primo eſt in ratione. Ergo viſus magis eſt infectus quàm tactus.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in 14. de civ. Dei, * quòd *infectio originalis culpæ maximè apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non ſubditur*: ſed illa membra deſerviunt generativæ virtuti in commixtione ſexuum, in qua eſt delectatio ſecundum tactum, quæ maximè concupiſcentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maximè pertinet ad iſta tria, ſcilicet potentiam generativam, vim concupiſcibilem, & ſenſum tactus.

Concluſio.

Quamquam omnes animæ potentiæ originali peccato ſunt infectæ, vis tamen generativa, vis concupiſcibilis, & ſenſus tactus, quia ad illum actum per quem corruptio traducitur, concurrunt, ſunt cæteris potentiis magis infectæ.

Reſpondeo dicendum quòd illa corruptio præcipuè *infectio* nominari ſolet, quæ nata eſt in aliud transferri: unde & morbi contagioſi (ſicut lepra & ſcabies, & hujuſmodi) *infectiones dicuntur*. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 81. art. 1.) † Unde potentiæ quæ ad hujuſmodi actum concurrunt, maximè dicuntur eſſe infectæ. Hujuſmodi autem actus deſervit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur. Habet autem in ſe delectationem tactus, quæ eſt maximum objectum concupiſcibilis; & ideo cum omnes partes animæ dicantur eſſe corruptæ per peccatum originale, ſpecialiter tres prædictæ dicuntur eſſe corruptæ & infectæ.

† qu. 81. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia, præcipuè pertinet ad voluntatem, ut dictum eſt [qu. 88. art. 2. & 3.] † ſed ex ea parte, qua traducitur in prolem, pertinet propinquè ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remotè.

† qu. 12. a. 2. ad 2. & 3.

Ad secundum dicendum, quòd infectio actualis culpæ non pertinet niſi ad potentias quæ moventur à voluntate peccantis: ſed infectio originalis culpæ non derivatur à voluntate ejus qui ipſam contrahit, ſed per originem naturæ, cui deſervit potentia generativa; & ideo in ea eſt infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd viſus non pertinet ad actum generationis, niſi ſecundum diſpoſitionem remotam, prout ſcilicet per viſum apparet ſpecies concupiſcibilis, ſed delectatio perficitur in tactu, & ideo talis infectio magis attribuitur tactui, quam viſui.

Quæstio LXXXIV.

De cauſa peccati, ſecundum quod unum peccatum alterius peccati cauſa eſt, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſa peccati, ſecundum quod unum peccatum eſt cauſa alterius.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum cupiditas ſit radix omnium peccatorum.

¶ Secundò, utrum ſuperbia ſit initium omnis peccati.

¶ Tertio, utrum præter ſuperbiam & avaritiam debeant dici capitalia vitia aliqua ſpecialia peccata.

¶ Quartò, quot & quæ ſint capitalia vitia.

Articulus primus.

Utrum cupiditas ſit radix omnium peccatorum.

Infra a. 2. cap. ſi & art. 1. ad 1 & 2. 4. ad 4. & 2. 2. q. 119. a. 2. ad 1. Et mal. q. 8. ar. 1. ad 1. & q. 13. a. 1. & Et Rom. 7. lect. 2. 1. Corin. col. 16. Et 1 Eth. col. 6.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd cupiditas non ſit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim quæ eſt immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis; ſed liberalitas non eſt radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non eſt radix omnium peccatorum.

¶ 2. Præterea, Appetitus eorum quæ ſunt ad finem procedit ex appetitu finis: ſed divitiæ quarum appetitus eſt cupiditas, non appetuntur niſi ut utiles ad aliquem finem: ſicut dicitur in primo Ethic. Ergo cupiditas non eſt radix omnis peccati, ſed procedit ex alia priori radice.

¶ 3. Præterea, Frequenter invenitur, quod avaritia quæ *cupiditas* nominatur, oritur ex aliis peccatis: puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut ſatisfaciat gulæ. Non ergo eſt radix omnium peccatorum.

Sed contra eſt, quod dicit Apoſtolus 1. ad Timoth. ult. *radix omnium malorum eſt cupiditas.*

Concluſio.

Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcunque peccati deſideria, eaque perficienda: ideo cupiditas, etiam ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum ſignificans, omnium malorum radix dici debet.

Reſpondeo dicendum, quòd ſecundum quoſdam cupiditas tripliciter dicitur. Uno modo prout eſt appetitus inordinatus divitiarum, & ſic eſt ſpeciale peccatum. Alio modo ſecundum quod ſignificat inordinatum appetitum cujuſcunque boni temporalis: & ſic eſt genus omnis peccati: nam in omni peccato eſt inordinata converſio ad commutabile bonum, ut dictum eſt (qu. 72. art. 2.) † Tertio modo ſumitur prout ſignificat quandam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinatè appetenda; & ſic dicunt cupiditatem eſſe radicem omnium peccatorum ad ſimilitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum: ſic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem quamvis vera ſint, non tamen videntur eſſe ſecundum intentionem Apoſtoli qui dixit, cupiditatem eſſe radicem omnium peccatorum, manifeſtè enim ibi loquitur contra eos, qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes & laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum eſt cupiditas.* Unde manifeſtum eſt quod loquitur de cupiditate ſecundum quod eſt appetitus inordinatus divitiarum. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod cupiditas ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad ſimilitudinem radicis arboris, quæ alimentum præſtat toti arbori. Videmus enim quòd per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcunque peccatum, & habendi deſiderium cujuſcunque peccati: eo quòd ad habenda quæcunque temporalia bona, poteſt homo per pecuniam juvari: ſecundum quod dicitur Eccl. 10. *Pecuniæ obediunt omnia.* Et ſecundum hoc patet, quòd cupiditas divitiarum eſt radix omnium peccatorum.

† qu. 72. a. 1. & quæſt. 71. a. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd non ab eodem oritur virtus & peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni: & ideo appetitus illius boni quod juvat ad conſequẽda omnia

Digitized by Google

omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, & ideo charitas, quæ eſt Amor Dei, ponitur radix virtutum, ſecundum illud Epheſ. 3. *In charitate radicati & fundati.*

Ad secundum dicendum, quòd appetitus pecuniarum dicitur eſſe radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter ſe quærantur tanquam ultimus finis: ſed quia multum quæruntur, ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia univerſale bonum eſt appetibilius, quàm aliquod particulare bonum: ideo magis movet appetitum, quàm quædam bona ſingularia, quæ ſimul cum multis aliis per pecuniam haberi poſſunt.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut in rebus naturalibus non quæritur quid ſemper fiat, ſed quid in pluribus accidat: eo quod natura corruptibilium rerum impediri poteſt, ut non ſemper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus conſideratur quod ut in pluribus eſt, non autem quod ſemper eſt: eo quod voluntas non ex neceſſitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum ſit radix ejus: ſed quia ex ipſa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta. *

* In cor. art.

Articulus II.

Vtrum ſuperbia ſit initium omnis peccati.

2.2.qu. 162.art. 2.& 4 5. ad 1.& a.7. ad 1. Et 2 d. 42.qu. 2. a.1.ad 7. & 4.d. 37.qu.2. a.1.qu. 1. cor. Et Rom.1.l. 8 col 4. fin & 7. lect. 2 co. 2. Et 14 Cor. 11. lect.4.co. 1 fin. * Ar.pra. † lib. 14. de civit. Dei.cap. ult.co.5.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd ſuperbia non ſit initium omnis peccati: radix enim eſt quoddam principium arboris: & ita videtur idem eſſe radix & initium peccati: ſed cupiditas eſt radix omnis peccati, ut dictum eſt (art. 1.) * Ergo ipſa etiam eſt initium omnis peccati: non autem ſuperbia.

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 10. dicitur, *Initium ſuperbiæ hominis eſt apoſtatare à Deo:* ſed apoſtaſia à Deo eſt quoddam peccatum: Ergo aliquod peccatum eſt initium ſuperbiæ: Ergo ipſa non eſt initium omnis peccati.

¶ 3. Præterea, Illud videtur eſſe initium omnis peccati, quod facit omnia peccata: ſed hoc eſt inordinatus amor ſui, qui facit Civitatem Babylonis, ut Aug. dicit in 14. de civit. Dei. † Ergo amor ſui eſt initium omnis peccati, non autem ſuperbia.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccleſ. 10. *Initium omnis peccati ſuperbia.*

Conclusio.

Quoniam inordinatè ſe homo ad temporalia convertens, ſemper ſingularem quandam perfectionem & excellentiam tanquam finem (qui licet ultimus in exequutione, primus tamen eſt in intentione) deſiderat, rectè ex hac parte ſuperbia, quæ inordinatus eſt propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt ſuperbiam dici tripliciter. Uno modo ſecundum quod ſuperbia ſignificat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ: & ſic eſt ſpeciale peccatum. Alio modo, ſecundum quod importat quendam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui eſt non ſubdi ejus præcepto: & ſic dicunt quòd eſt generale peccatum. Tertio modo, ſecundum quod importat quandam inclinationem ad hujuſmodi contemptum ex corruptione naturæ: & ſic dicunt quod eſt *initium omnis peccati*. Et differt à cupiditate: quia cupiditas reſpicit peccatum ex parte converſionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur & fovetur: & propter hoc cupiditas dicitur *radix*. Sed ſuperbia reſpicit peccatum ex parte averſionis à Deo, cujus præcepto homo ſubdi recuſat: & ideo vocatur *initium*, quia ex parte averſionis incipit ratio mali. Et hæc quidem quamvis vera ſint, tamen non ſunt ſecundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati eſt ſuperbia.* Manifeſtè enim loquitur de ſuperbia: ſecundum quod eſt inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod ſubdit: *Sedes ducum ſuperborum deſtruxit Deus.* Et de hac materia loquitur ibi ferè in toto capitulo. Et ideo dicendum eſt, quòd ſuperbia etiam ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, eſt *initium omnis peccati*. Conſiderandum eſt enim quod in actibus voluntariis, cujuſmodi ſunt peccata, duplex ordo invenitur, ſcilicet *intentionis* & *executionis*. In primo quidem ordine habet rationem principij, finis: ut ſuprà multoties dictum eſt. * Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis eſt, ut homo per illa quandam perfectionem ſingularem, & excellentiam habeat: & ideo ex hac parte ſuperbia quæ eſt appetitus excellentiæ, ponitur *initium omnis peccati*. Sed ex parte executionis, eſt primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia deſideria peccati, quod habet rationem radicis, ſcilicet divitiæ; & ideo ex hac parte avaritia ponitur eſſe *radix omnium malorum*, ut dictum eſt. (art. 1.) † Et per hoc patet reſponſio. Ad primum.

* q.1.a. 1.ad 1. & art.1. ad 2.& 20 ar.1. ad 1.& q.57.a. 4.& qu. 65 ar.1. † Ar.pra.

Ad Secundum dicendum, quòd *apoſtatare à Deo* dicitur eſſe initium ſuperbiæ ex parte averſionis. Ex hoc enim quod homo non vult ſubdi Deo, ſequitur quod inordinatè velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: & ſic apoſtaſia à Deo non ſumitur ibi quaſi ſpeciale peccatum, ſed magis, ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ eſt averſio ab incommutabili bono. Vel poteſt dici, quod apoſtatare à Deo, dicitur eſſe initium ſuperbiæ, quia eſt prima ſuperbiæ ſpecies: ad ſuperbiam enim pertinet cuique ſuperiori nolle ſubjici, & præcipuè nolle ſubdi Deo: ex quo contingit quod homo ſuprà ſeipſum indebitè extollatur quantum ad alias ſuperbiæ ſpecies.

Ad Tertium dicendum, quòd in hoc homo ſe amat, quòd ſui excellentiam vult: idem enim eſt ſe amare, quod ſibi velle bonum: unde ad idem pertinet, quod ponatur *initium omnis peccati* ſuperbia, vel amor proprius.

Articulus III.

Vtrum præter ſuperbiam & avaritiam ſint alia peccata ſpecialia, quæ dici debeant capitalia.

Inf.ar.4. & locis ibi citatis.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd præter ſuperbiam & avaritiam non ſint quædam alia peccata ſpecialia, quæ dicantur capitalia. Ira enim ſe videtur habere caput ad animalia, ſicut radix ad plantas, ut dicitur in 2. de anima, (text. 38.) * nam radices ſunt ori ſimiles: ſi igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipſa ſola debeat dici vitium capitale, & nullum alium peccatum.

* lib. 2. de anima.text. 38.tom. 2.

¶ 2. Præterea, Caput habet quendam ordinem ad alia membra, inquantum à capite in omnia membra diffunditur quodammodo ſenſus & motus: ſed peccatum dicitur per privationem ordinis: Ergo peccatum non habet rationem capitis: & ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

¶ 3. Præterea, *Capitalia* crimina dicuntur, quæ capite plectuntur: ſed tali pœna puniuntur quædam peccata in ſingulis generibus. Ergo vitia capitalia non ſunt aliqua determinata ſecundum ſpeciem.

* lib. 31. Moral. cap. 31.

Sed contra eſt, quòd Gregor. 31. Moral. * enumerat quædam ſpecialia vitia, quæ dicit eſſe *capitalia*.

Conclusio.

Non tantùm avaritia & ſuperbia capitalia vitia ſunt, ut radices, ſed multa alia: quæcunque ſcilicet dirigunt homines in alia peccata, velut duces exercituum.

Respondeo dicendum, quòd *capitale* dicitur à capite, caput autem propriè quidem eſt quoddam membrum animalis, quod eſt principium & directivum totius animalis; unde metaphoricè omne principium & directivum, *caput* vocatur; & etiam homines qui alios dirigunt & gubernant, *capita aliorum* eſſe dicuntur. Dicitur ergo vitium *capitale* uno modo à capite propriè dicto; & ſecundum hoc peccatum *capitale* dicitur peccatum quod capitis pœna punitur: ſed ſic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, ſed ſecundum quod alio modo dicitur peccatum *capitale*, prout metaphoricè ſignat principium, vel directivum aliorum. Et ſic dicitur vitium *capitale*, ex quo alia vitia oriuntur; & præcipuè ſecundum originem cauſæ finalis, quæ eſt formalis origo, ut ſuprà dictum eſt: * Et ideo vitium *capitale* non ſolum eſt principium aliorum, ſed etiam eſt directivum, & quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur & imperat circa ea quæ ſunt ad finem: Unde Greg. 31. Moral. † hujuſmodi vitia *capitalia* ducibus exercituum comparat.

* qu.1. art.6.& q. 72. ar. 3.& 75. art.1. † 31. Moral.c. 31.

Ad primum ergo dicendum, quòd *capitale* dicitur denominativè à capite: quod quidem eſt per quandam derivationem vel participationem capitis: ſicut habens aliquam proprietatem capitis, & non ſicut ſimpliciter caput. Et ideo *capitalia* vitia dicuntur non ſolum illa quæ habent rationem primæ originis (ſicut avaritia quæ dicitur *radix*, & ſuperbia quæ dicitur *initium*:) ſed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ reſpectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum caret ordine ex parte averſionis, ex hac enim parte habet rationem mali: malum autem ſecundum Auguſt. in lib. * de natura boni (cap. 37.) eſt *privatio modi, ſpeciei & ordinis.* Sed ex parte converſionis reſpicit quoddam bonum: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

* Cap.4. circa pr. tom.6.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de capitali peccato ſecundum quod dicitur à reatu pœnæ: ſic autem hic non loquimur.

Articulus V.

Vtrum convenienter dicantur ſeptem vitia capitalia.

2.d 42. q.2.ar.3. & mal. q.8. ar.1.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit dicendum, ſeptem eſſe vitia *capitalia*, quæ ſunt inanis gloria, invidia, ira, avaritia, triſtitia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur: virtutes autem principales ſunt quatuor, ut ſuprà dictum eſt. (qu. 61. art. 2.) * Ergo vitia principalia ſive *capitalia* non ſunt niſi quatuor.

* qu. 61. art. 2.

¶ 2. Præterea, Paſſiones animæ ſunt quædam cauſæ peccati, ut ſupra dictum eſt (qu. 77. art. 1.) * ſed paſſiones animæ principales ſunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata (ſcilicet de ſpe & timore;) numerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio & triſtitia: nam delectatio pertinet ad gulam & luxuriam, triſtitiam vero ad acediam & invidiam: Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

* q.77.

¶ 3. Præterea, Ira non eſt principalis paſſio: non ergo debuit poni inter principalia vitia.

¶ 4. Præterea, Sicut cupiditas, ſive avaritia eſt radix peccati, ita ſuperbia eſt peccati initium, ut ſupra dictum eſt: (art. 1. & 2.) * ſed avaritia ponitur unum de ſeptem vitiis capitalibus: Ergo ſuperbia inter vitia capitalia enumeranda eſſet.

* Art. 1. & 2. ſup.

¶ 5. Præterea, Quædam peccata committuntur; quæ ex nullo horum cauſari poſſunt: ſicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cùm aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum. Putà cum aliquis furatur, ut det eleemoſynam. Ergo inſufficienter *capitalia* vitia enumerantur.

Sed in contrarium eſt auctoritas Gregor. ſic enumerantis 31. Moralium (ut ſupra.) *

* lib. 31. Moral. cap. 31.

Conclu

CONCLUSIO.

Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quaſdam principales & primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum ſeptuplici diſtinctione, & ipſa capitalia vitia in ſeptem numero diſtinguuntur: quæ ſunt ſuperbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, & acedia.

* a. pra. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 3.)* vitia *capitalia* dicuntur, ex quibus alia oriuntur, præcipuè ſecundum rationem cauſæ finalis. Hujuſmodi autem origo poteſt attendi dupliciter. Uno quidem modo ſecundum conditionem peccantis, qui ſic diſpoſitus eſt, ut maximè afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iſte modus originis ſub arte cadere non poteſt, eo quod infinitæ ſunt particulares hominum diſpoſitiones. Alio modo ſecundum naturalem habitudinem ipſorum finium adinvicem, & ſecundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iſte modus originis ſub arte cadere poteſt. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quaſdam primarias rationes movendi appetitum, & ſecundum harum rationum diſtinctionem diſtinguuntur *capitalia* vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo directè & per ſe, & hoc modo bonum movet appetitum ad proſequendum, malum autem ſecundum eandem rationem ad fugiendum: alio modo indirectè & quaſi per aliud, ſicut aliquis aliquod malum proſequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis eſt triplex: eſt enim primo quoddam bonum animæ, quod ſcilicet ex ſola apprehenſione rationem appetibilitatis habet, ſicut excellentia laudis vel honoris, & hoc bonum inordinate proſequitur *inanis gloria*. Aliud eſt bonum corporis: & hoc vel pertinet ad conſervationem individui, ſicut cibus, & potus, & hoc bonum inordinatè proſequitur *gula*. Aut ad conſervationem ſpeciei, ſicut coitus: & ad hoc ordinatur *luxuria*. Tertium bonum eſt exterius, ſcilicet divitiæ: & ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinatè fugiunt quatuor mala contraria. Vel aliter, bonum præcipuè movet appetitum, ex hoc, quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione eſt primò quædam perfectio. Nam felicitas eſt perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit *ſuperbia*, *vel inanis gloria*. Secundo de ratione ejus eſt ſufficientia, quam appetit avaritia, in divitiis eam promittentibus. Tertio eſt de conditione ejus delectatio, ſine qua felicitas eſſe non poteſt: ut dicitur in 1. & 10. Eth. † & hanc appetunt *gula* & *luxuria*. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter: quia aut hoc eſt reſpectu boni proprii, & ſic eſt *acedia*, quæ triſtatur de bono ſpirituali propter laborem corporalem adjunctū. Aut eſt de bono alieno: & hoc ſi ſit ſine inſurrectione, pertinet ad *invidiam*, quæ triſtatur de bono alieno, inquantum eſt impeditivum propriæ excellentiæ. Aut eſt cum quadam inſurrectione ad vindictam: & ſic eſt *ira*. Et ad eadem vitia pertinet proſecutio mali oppoſiti.

† L. 1. c. 7. & l. 10. c. 6. 7. & 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non eſt eadem ratio originis in virtutibus & vitiis: nam virtutes cauſantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod eſt Deus: vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd timor & ſpes ſunt paſſiones iraſcibilis: omnes autem paſſiones iraſcibilis oriuntur ex paſſionibus concupiſcibilis, quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem & triſtitiam. Et ideo delectatio & triſtitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus tanquam principaliſſimæ paſſiones: ut ſuprà habitum eſt (qu. 25. art. 4.) *

* q. 25. art. 4. AD TERTIUM dicendum, quòd ira, licet non ſit principalis paſſio: quia tamen habet ſpecialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius ſub ratione honeſti, (id eſt, juſti vindicativi,) ideo diſtinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

AD QUARTUM dicendum, quòd ſuperbia dicitur *eſſe initium omnis peccati* ſecundum rationem finis, ut dictum eſt (art. 2.) † & ſecundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo ſuperbia non quaſi univerſale vitium connumeratur aliis; ſed magis ponitur velut *regina quædam omnium vitiorum*, ſicut Greg. * dicit: avaritia autem dicitur *radix* ſecundum aliam rationem, ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) †.

† Art. 2. hujus q. * L. 31. mor. c. 31.

AD QUINTUM dicendum, quòd iſta vitia dicuntur *capitalia*, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur, unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis cauſis oriri. Poteſt tamen dici, quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, poſſunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recuſat bona ſpiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim, quæ poteſt eſſe cauſa peccati, ex negligentia provenit: ut ſuprà dictum eſt. † Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum ſcilicet ignorat, quod non ſunt facienda mala, ut veniant bona.

† Art. 1. hujus q. † q. 76. art. 2.

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de effectibus peccati.
¶ Et primò quidem, de corruptione boni naturæ.
¶ Secundò, de macula animæ. Tertiò de reatu pœnæ.
Circa primum quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum.
¶ Secundò, utrum totaliter tolli poſſit.
¶ Tertiò, de quatuor vulneribus, quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata eſt propter peccatum.
¶ Quartò, utrum privatio modi, ſpeciei & ordinis ſint effectus peccati.
¶ Quintò, utrum mors & alii defectus corporales ſint effectus peccati.
¶ Sextò, vtrum ſint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non eſt gravius quam peccatum dæmonis: ſed *bona naturalia in dæmonibus manent integra poſt peccatum*, ut Dionyſ. dicit * 4. de div. nom. ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit. 1. qu. 48. art. 4. Et 2. d. 3. qu. 4. arti. 1. ad 5. & de 10. qu. 1. artic. 1. ad 2. Et 3. di 20. art. ... qu. 1. ad 2.

¶ 2. Præterea, Tranſmutato poſteriori non tranſmutatur prius: manet enim ſubſtantia eadem tranſmutatis accidentibus, ſed natura præexiſtit actioni voluntariæ; ergo facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum non tranſmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur. Et 1. contra c. 12.

¶ 3. Præterea, Peccatum eſt actus quidam, diminutio autem eſt paſſio, nullum autem agens ex hoc ipſo, quod agit, patitur: poteſt autem contingere, quod in unum agat, & in alio patiatur: ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum ſuæ naturæ. Et ma. qu. 2 art. 11. * Cap. 4. p. 4. parũ à medio.

¶ 4. Præterea Nullum accidens agit in ſuum ſubjectum: quia quod patitur, eſt potentiâ Ens: quod autem ſubjicitur accidenti, jam eſt actu Ens ſecundum accidens illud: ſed peccatum eſt in bono naturæ, ſicut accidens in ſubjecto: ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere eſt.

SED CONTRA eſt, quod ſicut dicitur Luc. 10. *Homo deſcendens ab Hieruſalem in Iericho*, (*id eſt*, in defectum peccati,) *expoliatur gratuitis*, & *vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit †: ergo peccatum diminuit bonum naturæ. † Habetur in glo. ord. ſuper iſtũ locum, Luc. 10.

CONCLUSIO.

Inter naturæ bona, aliud (utpotè originalis juſtitia) in totum ſublatum eſt per peccatum: aliud (cujuſmodi ſunt principia naturæ ex quibus ipſa natura conſtituitur, & proprietates ex his cauſatæ, ut ſunt potentiæ animæ & ſimilia) nec ſublatum eſt nec diminutum per peccatum: aliud denique (cujuſmodi eſt ipſa naturalis inclinatio ad virtutem) ſublatum quidem non eſt, verùm valde diminutum per peccatum.

RESPONDEO dicendum, quòd *bonum naturæ humanæ* poteſt tripliciter dici. Primò, ipſa principia naturæ, ex quibus ipſa natura conſtituitur, & proprietates ex his cauſatæ, ſicut potentiæ animæ, & alia hujuſmodi. Secundò, quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, ut ſuprà habitum * eſt (qu. 63. art. 1.) ipſa autem inclinatio ad virtutem eſt quoddam *bonum naturæ*. Tertio modo poteſt dici *bonum naturæ* donum originalis juſtitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur *bonum naturæ*, nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium verò *bonum naturæ* totaliter eſt ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium *bonum naturæ*, ſcilicet ipſa naturalis inclinatio ad virtutē, diminuitur per peccatum: per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad ſimiles actus, ut ſuprà habitum eſt (qu. 51. art. 2. & 3.) * oportet autem, quòd ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrarium, diminuatur inclinatio ejus ad aliud; unde cum peccatum ſit contrarium virtuti, ex hoc ipſo quod homo peccat, diminuitur *bonum naturæ*, quod eſt inclinatio ad virtutem. * qu. 6. art. 1. * qu. 51. a. 2. & 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dion. loquitur de bono primo naturæ, quod eſt *eſſe*, *vivere* & *intelligere*: ut patet ejus verba intuenti.

AD SECUNDUM dicendum, quòd natura, etſi ſit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem: unde ipſa natura ſecundum ſe non variatur propter variationem voluntariæ actionis: ſed ipſa inclinatio variatur ex illa parte, qua ordinatur ad terminum.

AD TERTIUM dicendum, quòd actio voluntaria procedit ex diverſis potentiis quarum una eſt activa, & alia paſſiva: & ex hoc contingit quod per actiones voluntarias cauſatur aliquid, vel aufertur ab homine ſic agente: ut ſuprà dictum eſt (q. 51. art. 2.) * cum de generatione habituum ageretur. * qu. 51. art. 2.

AD QUARTUM dicendum, quòd accidens non agit effectivè in ſubjectum: agit tamen formaliter in ipſum eo modo loquendi quo dicitur, quod *albedo facit album*: & ſic nihil prohibet, quod peccatum diminuat *bonum naturæ*: eo tamen modo quo eſt ipſa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus, ſed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere, quod talis inordinatio cauſatur per hoc, quod in actibus animæ aliquid eſt *activum*, & aliquid *paſſivum*, ſicut ſenſibile movet appetitum ſenſitivum, & appetitus ſenſitivus inclinat rationem & voluntatem, ut ſuprà dictum eſt: & ex hoc cauſatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium ſubjectum, ſed ſecundum quod objectum agit in potentiam, & una potentia agit in aliam, & deordinat ipſam.

ARTICULUS II.

Vtrum totum bonum humanæ naturæ poſſit auferri per peccatum. Infrà qu. 93. ar. 6. ad 1. Et

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd totum bonum humanæ naturæ poſſit per peccatum auferri: bonum enim naturæ humanæ finitum eſt, cum & ipſa natura humana ſit finita:

Digitized by Google

q. 18. a. 4. Et 2. d. 6. a. 4. ad 5. & d. 34. a. 5. Et 3. cõt. c. 12. Et ma. q. 2. art. 12. & 3. cõt. cap. 118.

ſed quodlibet finitum totaliter conſumitur facta continua ablatione: cùm ergo *bonum naturæ* continuè per peccatum diminui poſſit, videtur quod poſſit quandoque totaliter conſumi.

¶ 2. Præterea, Eorum quæ ſunt unius naturæ, ſimilis eſt ratio de toto & de partibus, ſicut patet in aëre, & in aqua, & carne, & omnibus corporibus ſimilium partium: ſed bonū naturæ eſt totaliter uniforme: cum igitur pars ejus poſſit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri poſſe videtur.

¶ 3. Præterea, *Bonum naturæ* quod per peccatum minuitur, eſt habilitas ad virtutem: ſed in quibuſdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur: ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non poſſunt, ſicut nec cæcus ad viſum, ergo peccatum poteſt totaliter tollere *bonum naturæ*.

* Ench. c. 13. & 14. & 19. tom. 3.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in Enchir. * quod *malum non eſt niſi in bono*: ſed malum culpæ non poteſt eſſe in bono virtutis, vel gratiæ, quia eſt ei contrarium: ergo oportet quod ſit in bono naturæ: non ergo totaliter tollit ipſum.

Conclusio

Quemadmodum per peccatum fieri non poteſt, ut homo deſinat eſſe rationalis: ita bonum naturæ, *quod eſt naturalis inclinatio ad virtutem homini conveniens ex hoc ipſo quod rationalis eſt, non poteſt per peccatum ab eo in totum auferri.*

* Art. præc.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt * *bonum naturæ* quod per peccatum diminuitur, eſt naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem convenit homini ex hoc ipſo quod rationalis eſt: ex hoc enim habet quod ſecundum rationem operetur, quod eſt agere ſecundum virtutem, per peccatum autem non poteſt totaliter ab homine tolli, quod ſit rationalis, quia jam non eſſet capax peccati: unde non eſt poſſibile, quòd prædictum *naturæ bonum* totaliter tollatur. Cum autem inveniatur hujuſmodi bonum continuè diminui per peccatum, quidam ad hujus manifeſtationem, uſi ſunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter conſumi. Dicit enim Philoſophus in 1. Phyſic. (text. 27.) * quod ſi ab aliqua magnitudine finita continuè auferatur aliquid ſecundum eandem quantitatem, totaliter tandem conſumetur: puta ſi à quacunque quantitate finita ſemper ſubtraxero menſuram palmi. Si verò fiat ſubtractio ſecundum eandem proportionem, & non ſecundum eandem quantitatem, poterit in infinitum ſubtrahi, puta ſi quantitas dividatur in duas partes, & à dimidio ſubtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quòd ſemper quod poſterius ſubtrahitur, erit minus eo quod prius ſubtrahebatur. Sed hoc in propoſito non habet locum, non enim ſequens peccatum minus diminuit *bonum naturæ* quàm præcedens, ſed fortè magis, ſi ſit gravius. Et ideo eſt dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, ſicut in radice, in natura rationali, & tendit in bonum virtutis, ſicut in terminum & finem. Dupliciter igitur poteſt intelligi ejus diminutio: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipſam naturam, ut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * ſed diminuitur ſecundo modo, inquantum ſcilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur oporteret quod quandoque totaliter conſumeretur, natura rationali totaliter conſumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum: manifeſtum eſt quod diminui quidem poteſt in infinitum, quia in infinitum poſſunt impedimenta apponi, ſecundum quod homo poteſt in infinitum addere peccatum peccato, non tamen poteſt totaliter conſumi, quia ſemper manet radix talis inclinationis: ſicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad ſuſceptionem lucis ex hoc ipſo, quod eſt diaphanum: diminuitur autē hæc inclinatio vel habilitas ex parte nebularum ſupervenientium, cum tamen ſemper maneat in radice naturæ.

* lib. 1. Phyſic. text. 37. tom. 2.

* Art. præ.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit, quando fit diminutio per ſubtractionem; hic autem fit diminutio per oppoſitionem impedimenti quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum eſt †.

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturalis eſt quidem tota uniformis, ſed tamen habet reſpectum & ad principium, & ad terminum, ſecundum quam diverſitatem quodammodo diminuitur, & quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non eſſet in eis remorſus conſcientiæ: ſed quod non reducatur in actum, contingit quia deeſt gratia ſecundum divinam juſtitiam. Sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipſa radice naturæ, inquantum eſt animal naturaliter habens viſum: ſed non reducitur in actum, quia deeſt cauſa quæ reducere poſſit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

Articulus III.

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato conſequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia.

Inf. ar. 5. cap. Et ma. q. 2. a. 11. & cor. ſi. Et Gal. 5. lect. 5. * q. 6. & 77. art. 1. & q. 78. art. 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ponantur vulnera naturæ eſſe ex peccato conſequentia, ſcilicet *infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia*. non enim idem eſt effectus & cauſa ejuſdem: ſed iſta ponuntur cauſa peccatorum, ut ex ſupradictis patet * ergo non debent poni inter effectus peccati.

¶ 2. Præterea, *Malitia* nominatur quoddam peccatum: non ergo debet poni inter effectus peccati.

¶ 3. Præterea, *Concupiſcentia* eſt quiddam naturale, cum ſit actus virtutis concupiſcibilis: ſed illud quod eſt naturale, non debet poni *vulnus naturæ*: ergo *concupiſcentia* non debet poni *vulnus naturæ*.

¶ 4. Præterea, dictum eſt (q. 77. art. 1.) † quod idem eſt peccare ex infirmitate & ex paſſione: ſed *concupiſcentia* paſſio quædam eſt. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

¶ 5. Præterea, Auguſt. * in lib. de natura & gratia (cap. 1.) ponit duo *pœnalia animæ peccanti*, ſcilicet *ignorantiam & difficultatem*: ex quibus oritur *error* & *cruciatus*, quæ quidem quatuor non concordant iſtis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum inſufficienter ponatur.

In contrarium autem eſt auctoritas Bedæ †.

† qu. 77. art. 1.

* Lib. 4. med. c. 9. & lib. 2. retract. 9. 4 med. tom. 1.

† Loco citato a. 1. hujus qu. arg. ſed contra.

Conclusio.

Quatuor ſunt potentiæ animæ, quæ ut virtutum ita & vitiorum ſubjecta eſſe poſſunt: pro quarum debito ordine per peccatum deſtituarum (quæ deſtitutio vulneratio naturæ *dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in iraſcibili, & concupiſcentia in concupiſcibili) convenienter enumerantur.*

Respondeo dicendum, quòd per juſtitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur, ei ſubjecta. Hæc autem originalis juſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi parentis, ſicut jam dictum eſt (qu. 81. art. 2.) * & ideo omnes vires animæ remanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: & ipſa deſtitutio dicitur *vulneratio naturæ*. Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubjecta virtutum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 61. art. 2.) † ſcilicet *ratio*, in qua eſt prudentia: *voluntas*, in qua eſt juſtitia: *iraſcibilis*, in qua eſt fortitudo; *concupiſcibilis*, in qua eſt temperantia. Inquantum ergo ratio deſtituitur ſuo ordine ad verum, eſt *vulnus ignorantiæ*: inquantum vero voluntas deſtituitur ordine ad bonum, eſt *vulnus malitiæ*: inquantum vero iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum, eſt *vulnus infirmitatis*: inquantum vero concupiſcentia deſtituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, eſt *vulnus concupiſcentiæ*. Sic igitur iſta quatuor ſunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1. & 2.) * etiam illa ſunt quatuor vulnera ex aliis peccatis conſequentia, inquantum ſcilicet per peccatum & ratio hebetatur præcipuè in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & major difficultas bene agendi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit.

* qu. 81. art. 2.

† qu. 61. art. 2. & queſt. 57.

* Art. 1. & 2.

Ad primum ergò dicendum, quòd nihil prohibet, id quod eſt effectus unius peccati, eſſe alterius peccati cauſam: ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quòd *malitia* non ſumitur hic pro peccato, ſed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, ſecundum quod dicitur Geneſ. 8. *Proni ſunt ſenſus hominis ad malum ab adoleſcentia ſua.*

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 72. art. 3. ad 1.) * *concupiſcentia* in tantum eſt naturalis homini, inquantum ſubditur rationi: quod autem excedat limites rationis, hoc eſt homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quòd *infirmitas* communiter poteſt dici omnis paſſio, inquantum debilitat robur animæ, & impedit rationem: ſed Beda * accepit *infirmitatem* ſtrictè, ſecundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad iraſcibilem.

Ad quintum dicendum, quòd *difficultas* quæ ponitur ab Auguſt. includit iſta tria quæ pertinet ad appetitivas potentias, ſcilicet, *malitiam, infirmitatem, & concupiſcentiam*. Ex his enim tribus contingit, quod aliquid non facile tendit in bonum, error autem & dolor ſunt vulnera conſequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quæ concupiſcit.

* qu. 72. a. 3. ad 1.

* loco citato in arg. ſed contra.

Articulus IV.

Utrum privatio modi, ſpeciei & ordinis ſit effectus peccati.

Ver. q. 1. art. 8. ad 11.

* c. 3. circa pr. to. 6.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd privatio modi, ſpeciei, & ordinis non ſit effectus peccati: Dicit enim Aug. in lib.* de natura boni, (cap. 3.) quod *ubi hæc tria magna ſunt, magnum bonum eſt: ubi parva, parvum: ubi nulla, nullum*. Sed peccatum non annullat *bonum naturæ*. Ergo non privat modum, ſpeciem & ordinem.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt cauſa ſuiipſius: ſed peccatum eſt *privatio modi ſpeciei & ordinis*, ut Aug. † dicit in lib. de natura boni: ergo privatio modi, ſpeciei & ordinis non eſt effectus peccati.

† Ench. 36. & 37. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Diverſa peccata diverſos habent effectus: ſed modus, ſpecies & ordo, cum ſint quædam diverſa, diverſas privationes habere videntur: ergo per diverſa peccata privantur, ergo eſt effectus cujuſlibet peccati privatio modi, ſpeciei & ordinis.

Sed contra eſt, quod peccatum eſt in anima ſicut infirmitas in corpore, ſecundum illud Pſalm. 6. *Miſerere mei Domine, quoniam infirmus ſum.* Sed infirmitas privat modum, ſpeciem & ordinem ipſius corporis. Ergo peccatum privat modum, ſpeciem & ordinem animæ.

Conclu

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Qualicunque bono quomodocunque privet originale peccatum ſeu actuale, eo ipſo privat modo, ſpecie & ordine.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut in primo dictum eſt (qu. 5. art. 5.) * modus, ſpecies & ordo conſequuntur unumquodque bonum creatum inquantum hujuſmodi, & etiam unumquodque ens; omne enim *eſſe* & *bonum* conſideratur per aliquam formam, ſecundum quam ſumitur ſpecies, forma autem uniuſcujuſque rei, qualiſcunque ſit ſive ſubſtantialis, ſive accidentalis, eſt ſecundum aliquam menſuram, unde & in 8. Metaphyſ. (text. 10.) † dicitur, quod *formæ rerum ſunt ſicut numeri*, & ex hoc habet modum quendam, qui menſuram reſpicit: ex forma vero ſua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur ſecundum diverſos gradus bonorum ſunt diverſi gradus modi, ſpeciei & ordinis. Eſt ergo quoddam bonum pertinens ad ipſam ſubſtantiam naturæ, quod habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem, & illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Eſt etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; & hoc etiam habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem: & hoc diminuitur per peccatum, ut dictum eſt (art. 2.) * ſed non totaliter tollitur. Eſt etiam quoddam bonum virtutis & gratiæ, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem: & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Eſt etiam quoddam bonum quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem & ordinem: & hujus privatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum. Et ſic patet qualiter peccatum eſt *privatio modi, & ſpeciei & ordinis*, & privat vel diminuit modum, ſpeciem & ordinem.

* 1. p. qu. 5. art. 5.
† lib. 8. Metaph. text. 10. tom. 3.
* Art. 2. hujus q.

Unde patet reſponſio ad duo PRIMA.

AD TERTIUM dicendum, quod modus, ſpecies & ordo ſe conſequuntur, ſicut ex dictis patet: † unde ſimul privantur & diminuuntur.

† In corp. art.

ARTICULUS V.

Utrum mors & alii corporales defectus ſint effectus peccati.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd mors & alii corporales defectus non ſint effectus peccati: ſi enim cauſa fuerit æqualis, & effectus erit æqualis: ſed hujuſmodi defectus non ſunt æquales in omnibus, ſed in quibuſdam hujuſmodi defectus magis abundant, cum tamen peccatum originale ſit in omnibus æquale, ſicut dictum eſt (qu. 82. art. 5.) * cujus videntur hujuſmodi defectus maximè eſſe effectus: ergo mors & hujuſmodi defectus non ſunt effectus peccati.

¶ 2. Præterea, *Remota cauſa removetur effectus:* ſed remoto omni peccato per baptiſmum, vel pœnitentiam, non removentur hujuſmodi defectus: Ergo non ſunt effectus peccati.

¶ 3. Præterea, Peccatum actuale habet plus de ratione culpæ, quam originale, ſed peccatum actuale non tranſmutat naturam corporis ad aliquem defectum: ergo multò minus peccatum originale: non ergo mors & alii defectus corporales ſunt effectus peccati.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors.*

2. 2. qu. 164. Et 2. di. 30. q. 1. ar. 1. Et 3. diſt. 16. q. 1. a. 1. & 4. prol. pr. Et di. 4. q. 1. ar. 1. q. 3. Et 4. contra g. 25. Et mal. q. 5. art. 4. & quæſt. 4. 157. 198. 199. 241. 241. Et Ro. 5. lect. 3. co. 5. Et Hebr. 9. fi.
* qu. 82. art. 4.

CONCLUSIO.

Mors, cæterique in humana natura corporales defectus (cùm ſint præter intentionem peccantis) per ſe effectus peccati primi parentis dici nequeunt, ſed per accidens tantum: prout removens prohibens cauſa nomen ſortitur, quia ſcilicet per peccatum primi parentis ſublata eſt originalis juſtitia, qua omnem deordinationem & defectum prohibebat.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid eſt cauſa alterius dupliciter, uno modo quidem *per ſe*, alio modo *per accidens*. Per ſe quidem eſt cauſa alterius quod ſecundum virtutem ſuæ naturæ vel formæ, producit effectum: Unde, ſequitur, quod effectus ſit per ſe intentus à cauſa: Unde, cum mors, & hujuſmodi defectus ſint præter intentionem peccantis, manifeſtum eſt quod peccatum non eſt per ſe cauſa iſtorum defectuum. Per accidens autem aliquid eſt cauſa alterius, ſi ſit cauſa removens prohibens, ſicut dicitur in 8. Phyſ. (text. 32.) † quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ ſuperpoſitum, & hoc modo peccatum primi parentis eſt cauſa mortis, & omnium hujuſmodi defectuum in humana natura, inquantum per peccatum primi parentis ſublata eſt originalis juſtitia, per quam non ſolum inferiores animæ vires continebantur ſub ratione abſque omni deordinatione, ſed totum corpus continebatur ſub anima abſque omni defectu, ut in primo habitum eſt (qu. 97. art. 1.) * Et ideo ſubtracta hac originali juſtitia per peccatum primi parentis, ſicut vulnerata eſt humana natura quantum ad animam, per deordinationem potentiarum, ut ſuprà dictum eſt (art. 3.) † ita etiam eſt corruptibilis effecta per deordinationem ipſius corporis. Subtractio autem originalis juſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ. Unde etiam mors & omnes defectus corporales conſequentes ſunt quædam pœnæ originalis peccati: & quamvis hujuſmodi defectus non ſint intenti à peccante, ſunt tamen ordinati ſecundum juſtitiam Dei punientis.

† lib. 8. Phyſ. text. 32. tom. 2.
* 1. part. q. 97.
† q. pra. & q. 83. art.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd æqualitas cauſæ per ſe cauſat æqualem effectum: augmentata enim vel diminuta cauſa per ſe, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas cauſæ removentis prohibens non oſtendit æqualitatem effectuum: ſi quis enim æquali impulſu divellat duas columnas, non ſequitur quod lapides ſuperpoſiti æqualiter moveantur: ſed ille velocius movebitur qui gravior erit ſecundum proprietatem ſuæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur remota originali juſtitia, natura corporis humani relicta eſt ſibi, & ſecundum hoc ſecundum diverſitatem naturalis complexionis quorundam corpora pluribus defectibus ſubjacent, quorundam verò paucioribus, quamvis exiſtente originali peccato æquali.

AD SECUNDUM dicendum, quòd culpa originalis & actualis removetur ab eodem à quo etiam removentur & hujuſmodi defectus, ſecundum illud Apoſt. Rom. 8. *Vivificabit mortalia corpora veſtra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ congruo tempore, oportet enim quod ad immortalitatem & impaſſibilitatem gloriæ, quæ in Chriſto inchoata eſt & per Chriſtum nobis acquiſita, perveniamus, conformati prius paſſionibus ejus: unde oportet, quod ad tempus ejus paſſibilitas in noſtris corporibus remaneat ad impaſſibilitatem gloriæ promerendam conformiter Chriſto.

AD TERTIUM dicendum, quòd in peccato actuali duo poſſumus conſiderare, ſcilicet ipſam ſubſtantiam actus, & rationem culpæ: ex parte quidem ſubſtantiæ actus poteſt peccatum actuale aliquem defectum corporalem cauſare, ſicut ex ſuperfluo cibo aliqui infirmantur & moriuntur: ſed ex parte culpæ privat gratia quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, ſicut originalis juſtitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non cauſat hujuſmodi defectu, ſicut originale.

ARTICULUS VI.

Utrum mors & alii defectus ſint naturales homini.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd mors & hujuſmodi defectus ſint homini naturales; *corruptibile* enim & incorruptibile differunt genere, ut dicitur in 10. Metaphyſ. (text. 26.) * Sed homo eſt ejuſdem generis cum aliis animalibus, quæ ſunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo eſt naturaliter corruptibilis.

¶ 2. Præterea, *Omne quod eſt compoſitum ex contrariis, eſt naturaliter corruptibile*, quaſi habens in ſe cauſam corruptionis ſuæ: ſed corpus humanum eſt hujuſmodi: ergo eſt naturaliter corruptibile.

¶ 3. Præterea, Calidum naturaliter conſumit humidum, vita autem hominis conſervatur per calidum & humidum, cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in 2. de anima (text. 50.) † videtur quod mors & hujuſmodi defectus ſint homini naturales.

2. di. 30. q. 1. ar. 1. corol. fin. & ad 1. Et 3. diſt. 10. qu. 1. a. 1. ad 3. Et mal. q. 5. ar. 5. Et Ro. 5. lect. 3. col. 6. Et Heb. 9. fi.
* lib. 10. text. 26. tom. 3.
† l. 2. de ani. text. 50. to. 2.

SED CONTRA, Quicquid eſt homini naturale, Deus in homine fecit: ſed *Deus mortem non fecit* ut dicitur Sap. 1. Ergo mors non eſt homini naturalis.

¶ 4. Præterea, Id quod eſt ſecundum naturam, non poteſt dici pœna nec malum, quia *unicuique rei eſt conveniens id quod eſt ei naturale:* ſed mors & hujuſmodi defectus ſunt pœna peccati originalis, ut ſupra dictum eſt (art. 5.) * Ergo non ſunt homini naturales.

* ar. præ.

¶ 5. Præterea, Materia proportionatur formæ, & quælibet res ſuo fini: finis autem hominis eſt beatitudo perpetua, ut ſuprà dictum eſt (q. 5. art. 5.) † forma etiam humani corporis eſt anima rationalis, quæ eſt incorruptibilis, ut in 1. habitum eſt (qu. 75. art. 6.) * ergo corpus humanum eſt naturaliter incorruptibile.

† In præmio l. & q. 5. art. 5.
* 1. p. qu. 75. art. 6.

CONCLUSIO.

Quanquam mors, aliique corporales defectus ſint contra naturam particularem, ſunt tamen ſecundum naturam univerſalem homini naturales, non quidem à parte formæ, ſed materiæ.

RESPONDEO dicendum, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui poſſumus: uno modo ſecundum naturam univerſalem, alio modo ſecundum naturam particularem. Natura quidem particularis eſt propria virtus activa & conſervativa uniuſcujuſque rei. Et ſecundum hanc omnis corruptio & defectus eſt contra naturam, ut dicitur in 2. de cæl. quia hujuſmodi virtus intendit *eſſe* & conſervationem cujus eſt. Natura verò univerſalis eſt virtus activa in aliquo univerſali principio naturæ, puta in aliquo cæleſtium corporum, vel alicujus ſuperioris ſubſtantiæ, ſecundum quod etiam Deus à quibuſdam dicitur *natura naturans:* quæ quidem virtus intendit bonum & conſervationem univerſi, ad quod exigitur alternatio generationis & corruptionis in rebus. Et ſecundum hoc corruptiones & defectus rerum ſunt naturales non quidem ſecundum inclinationem formæ quæ eſt principium eſſendi & perfectionis, ſed ſecundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ ſecundum diſtributionem univerſalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum *eſſe* quantum poteſt: nulla tamen forma rei corruptibilis poteſt aſſequi perpetuitatem ſui, præter animam rationalem, eo quod ipſa non eſt ſubjecta omnino materiæ corporali, ſicut aliæ formæ: quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum eſt (qu. 75. art. 2. ad 4.) † Unde ex parte ſuæ formæ naturalior eſt homini incorruptio, quàm aliis rebus corruptibilibus: ſed quia & ipſa habet materiā ex contrariis compoſitam, ex inclinatione materiæ ſequitur corruptibilitas in toto: & ſecundum hoc homo eſt naturaliter corruptibilis ſecundum naturam materiæ ſibi relictæ, ſed non ſecundum naturam formæ.

† qu. 75. a. 2. ad. 4.

¶ Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ, aliæ verò tres ex parte formæ, unde ad earum ſolutionem conſiderandum eſt, quod forma hominis, quæ eſt anima rationalis ſecundū ſuam incorruptibilitatē proportionata eſt ſuo fini, qui eſt beatitudo perpetua: ſed corpus humanum quod eſt corruptibile, ſecundum ſuam naturam conſideratum quodammodo proportio-

naſum

Digitized by Google

natum eſt ſuæ formæ, & quodammodo non. Duplex enim conditio poteſt attendi in aliqua materia: una ſcilicet quam agens eligit: alia quæ non eſt ab agente electa, ſed eſt ſecundum conditionem naturalem materiæ; ſicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram & ductilem, quæ ſubtiliari poſſit ut ſit apta inciſioni, & ſecundum hanc conditionem ferrum eſt materia proportionata cultello: ſed hoc quod ferrum ſit frangibile & rubiginem contrahens, conſequitur ex naturali diſpoſitione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, ſed magis repudiaret ſi poſſet. Vnde hæc diſpoſitio materiæ, non eſt proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum eſt materia electa à natura, quantum ad hoc, quod eſt temperatæ complexionis ut poſſit eſſe convenientiſſimum organum tactus & aliarum virtutum ſenſitivarum & motivarum: ſed quod ſit corruptibile, hoc eſt ex conditione materiæ, nec eſt electum à natura: quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, ſi poſſet. Sed Deus, cui ſubjacet omnis natura, in ipſa inſtitutione hominis ſupplevit defectum naturæ, & dono iuſtitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, ut in primo dictum eſt (qu. 97. art. 1.) * & ſecundum hoc dicitur, quòd *Deus mortem non fecit*, & quod mors eſt pœna peccati.

* 1. p. qu. 97. a. 1.

Unde patet reſponſio ad objecta.

QVÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de macula peccati.
E circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum macula animæ ſit effectus peccati.
¶ Secundò, utrum remaneat in anima poſt actum peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum peccatum cauſet aliquam maculam in anima.

Inf. q. 89. a. 1. Et 2. 2. q. 87. a. 6. cor. Et 4. d. 18. q. 2. a. 2. q. 1. co.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod peccatum non cauſet aliquam maculam in anima. Natura enim ſuperior non poteſt inquinari ex contactu naturæ inferioris, unde *radius ſolaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum*, ut Aug. dicit in lib. * contra quinque hæreſes (cap. 5.) ſed anima humana eſt multò ſuperioris naturæ, quam res commutabiles ad quas peccando convertitur: ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

* cap. 5. à medio eſt in t. 6.

¶ 2. Præterea, Peccatum eſt principaliter in voluntate, ut ſuprà dictum eſt (qu. 74. art. 1. & 2.) † voluntas autem eſt in ratione, ut dicitur in 3. de anima (text. 42.) * Sed ratio ſive intellectus non maculatur ex conſideratione quarumcunque rerum, ſed magis perficitur: ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

† q. 74. a. 1. & 2. * tex. 42. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Si peccatum maculam cauſat, aut macula illa eſt aliquid poſitivè, aut eſt privatio pura, ſi ſit aliquid poſitivè, non poteſt eſſe niſi diſpoſitio vel habitus, nihil enim aliud videtur ex actu cauſari: diſpoſitio autem & habitus non eſt: contingit enim remota diſpoſitione vel habitu adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, & poſtea tranſmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppoſiti, non ergo macula ponit aliquid poſitivè in anima. Similiter etiam nec eſt privatio pura: quia omnia peccata eveniunt ex parte averſionis & privationis gratiæ, ſequeretur ergo quod omnium peccatorum eſſet una macula. Ergo macula non eſt effectus peccati.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Eccl. 47. Salomoni: *Dediſti maculam in gloria tua*: & Epheſ. 5. *ut exhiberet ſibi glorioſam eccleſiam non habentem maculam aut rugam*: & utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula eſt effectus peccati.

CONCLUSIO.

Carentia nitoris, quem ex lumine rationis & ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati metaphoricè dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd macula propriè dicitur in corporalibus quando aliquod corpus nitidum perdit ſuum nitorem ex contactu alterius corporis, ſicut veſtis & aurum, & argentum, aut aliud hujuſmodi. In rebus autem ſpiritualibus ad ſimilitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in ſuis actibus: alium verò ex refulgentia divini luminis, ſcilicet ſapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum. Eſt autem quaſi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem: cum autem peccat, adhæret rebus aliquibus contra lumen rationis & divinæ legis, ut ex ſuprà dictis patet. * Unde ipſum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animæ metaphoricè vocatur.

* qu. 71. art. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quaſi agentibus eis in animam, ſed magis è converſò, anima ſua actione ſe inquinat inordinatè eis inhærendo contra lumen rationis, & divinæ legis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd actio intellectus perficitur ſecundum quod res intelligibiles ſunt in intellectu per modum ipſius intellectus: & ideo intellectus ex eis non inficitur, ſed magis perficitur; ſed actus voluntatis conſiſtit in motu ad ipſas res: ita quod amor rei amatæ animam conglutinat, & ex hoc anima maculatur quando inordinatè inhæret: ſecundum illud Oſeæ 9. *Facti ſunt abominabiles ſicut ea quæ dilexerunt.*

AD TERTIUM dicendum, quòd macula non eſt aliquid poſitivè in anima: nec ſignificat privationem ſolam, ſed ſignificat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum: & ideo diverſa peccata diverſas maculas inducunt, & eſt ſimile de umbra, quæ eſt privatio luminis ex objecto alicujus corporis: & ſecundum diverſitatem corporum objectorum diverſificantur umbræ.

ARTICULUS II.

Vtrum macula maneat in anima poſt actum peccati.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd macula non maneat in anima poſt actum peccati, nihil enim manet in anima poſt actum niſi habitus vel diſpoſitio: ſed macula non eſt habitus vel diſpoſitio, ut ſuprà habitum eſt (art. 1.) * Ergo macula non manet in anima poſt actum peccati.

Inf. q. 87. ar. 6. cor. & ad 1. * ar. præ.

¶ 2. Præterea, Hoc modo ſe habet macula ad peccatum ſicut umbra ad corpus, ut ſuprà dictum †: ſed tranſeunte corpore non manet umbra. Ergo & tranſeunte actu peccati, non manet macula.

† Art. 1. ad 3.

¶ 3. Præterea, Omnis effectus dependet ex ſua cauſa: cauſa autem maculæ eſt actus peccati. Ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Ioſue. 22. *An parum eſt vobis, quod peccaſtis in Beelphegor, & uſque in præſentem diem macula hujus ſceleris in vobis permanet?*

CONCLUSIO.

Quum macula denotet nitoris defectum quendam propter receſſum à lumine rationis vel divinæ legis: certum eſt eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legiſque divinæ (quod fit per gratiam) homo redeat.

RESPONDEO dicendum, quòd macula peccati remanet in anima etiam tranſeunte actu peccati: cujus ratio eſt, quia macula, ſicut dictum eſt (art. 1.) * importat quendam defectum nitoris propter receſſum à lumine rationis, vel divinæ legis: & ideo quandiu homo manet extra hujuſmodi lumen, manet in eo macula peccati; ſed poſtquam redit ad lumen rationis & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula ceſſat. Licet autem ceſſet actus peccati, quo homo diſceſſit à lumine rationis vel legis divinæ non tamen ſtatim homo ad illud redit in quo fuerat, ſed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui, ſicut ſi aliquis ſit diſtans alicui per aliquem motum, non ſtatim ceſſante motu, fit ei propinquus, ſed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

* ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod poſt actum peccati nihil poſitivè remanet in anima niſi diſpoſitio vel habitus: remanet tamen aliquid privativè, ſcilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

AD SECUNDUM dicendum, quòd tranſeunte obſtaculo corporis remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate & habitudine ad corpus illuminans: & ideo ſtatim umbra tranſit: ſed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum; inde non eſt ſimilis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd actus peccati facit diſtantiam à Deo: quam quidem diſtantiam ſequitur defectus nitoris hoc modo, ſicut motus localis facit localem diſtantiam. Unde ſicut ceſſante motu locali non tollitur diſtantia localis: ita nec ceſſante actu peccati tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de reatu pœnæ. Et primo de ipſo reatu. Secundo de mortali & veniali peccato, quæ diſtinguuntur ſecundum reatum.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum reatus pœnæ ſit effectus peccati.
¶ Secundò, utrum peccatum poſſit eſſe pœna alterius peccati.
¶ Tertiò, utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna.
¶ Quartò, utrum faciat reum pœna infinita ſecundum quantitatem.
¶ Quintò, an omne peccatum faciat reum æterna & infinita pœna.
¶ Sextò, utrum reatus pœnæ poſſit remanere poſt peccatum.
¶ Septimò, utrum omnis pœna infeтatur pro aliquo peccato.
¶ Octavò, utrum unus ſit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum reatus pœnæ ſit effectus peccati.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd reatus pœnæ non ſit effectus peccati, quod enim per accidens ſe habet ad aliquid non videtur eſſe proprius effectus ejus, ſed reatus Pœnæ per accidens ſe habet ad peccatum, cum ſit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non eſt effectus peccati.

2. d. 3. q. 1. a. 2. & d. 32. q. 1. a. 1. co & 42. q. 1. ar. 2. co & in ep. 1. lect. 1. ad 3. & 4.

¶ 2. Præterea, Malum non eſt cauſa boni: ſed pœna bona eſt, cum ſit juſta & à Deo, ergo non eſt effectus peccati quod eſt malum.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. Conf. (cap. 12.) * quod *omnis inordinatus animus ſibi ipſi eſt pœna*, ſed pœna non cauſat reatum alterius pœnæ, quia ſic iretur in infinitum. Ergo peccatum non cauſat reatum pœnæ.

* Lib. 1. Conf. ca. 12. in fi. tom. 1.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Rom. 2. *Tribulatio & anguſtia in omnem animam operantis malum*: ſed operari malum eſt peccare. Ergo peccatum inducit pœnam, quæ nomine *tribulationis & anguſtiæ* deſignatur.

CONCLUSIO.

Cùm peccans agat contra ordinem rationis legiſque humanæ & divinæ, neceſſariò eo ipſo quod peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.

RESPONDEO dicendum, quòd ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra aliquid inſurgit, ab eo detrimentum

Digitized by Google

trimentum patiatur, videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario ſupervenient: propter quod *aqua calefacta magis congelantur*, ut dicitur in 2. Meteororum. Unde & in omnibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unuſquiſque deprimat eum, qui contra ipſum inſurgit. Manifeſtum eſt autem, quod quæcunque continentur ſub aliquo ordine, ſunt quodammodo unum in eo ordine ad principium ordinis: unde quicquid contra ordinem inſurgit, conſequens eſt ut ab eo ordine & principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum ſit actus inordinatus, manifeſtum eſt, quod quicunque peccat, contra aliquem ordinem agit; & ideo ab ipſo ordine conſequens eſt quod deprimatur, quæ quidem depreſſio pœna eſt. Unde ſecundum tres ordines quibus ſubditur humana voluntas, triplici pœna poteſt homo puniri. Primo quidem enim ſubditur humana natura ordini propriæ rationis. Secundo, ordini exterioris hominis gubernantis, vel ſpiritualiter vel temporaliter, politicè ſeu œconomicè. Tertio ſubditur univerſali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur: dum ille qui peccat agit & contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem divinam, unde triplicem pœnam incurrit: unam quidem à ſeipſo quæ eſt conſcientiæ remorſus, aliam vero ab homine, tertiam vero à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœna conſequitur peccatum inquantum malum eſt, ratione ſuæ inordinationis: unde ſicut malum eſt per accidens in actu peccantis, præter intentionem ipſius, ita & reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum, quòd pœna quidem juſta eſſe poteſt, & à Deo & ab homine inflicta, unde ipſa pœna non eſt effectus peccati directè, ſed ſolum diſpoſitivè. Sed peccatum facit hominem eſſe reum pœnæ, quod eſt malum. Dicit enim Dionyſ. 4. c. de div. nom. * quod *puniri non eſt malum, ſed fieri pœna dignum*: unde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.

cap. 4. . 4. parum an. med.

Ad tertium dicendum, quòd pœna illa inordinati animi debetur peccato, ex hoc quod ordinem rationis pervertit: fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

Articulus II.

Vtrum peccatum poſſit eſſe pœna peccati.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum non poſſit eſſe pœna peccati. Pœnæ enim ſunt inductæ ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis: ut patet per Philoſophum in 10. Ethic. (cap. ult.) * ſed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, ſed in oppoſitum. Ergo peccatum non eſt pœna peccati.

¶ 2. Præterea, Pœnæ juſtæ ſunt à Deo, ut patet per Auguſtin. in lib. 83. quæſt. (qu. 82.) † peccatum autem non eſt à Deo, & eſt injuſtum: non ergo peccatum poteſt eſſe pœna peccati.

¶ 3. Præterea, De ratione pœnæ eſt quòd ſit contra voluntatem: ſed peccatum eſt à voluntate; ut ex ſuprà dictis patet (q. 74. a. 1. & 2.)*. Ergo peccatum non poteſt eſſe pœna peccati.

Sed contra eſt, quod Gregor. dicit ſuper Ezech. (homil. 11.) † quod *quædam peccata ſunt pœna peccati.*

*1. 2. q. 36. a. 1. ad 4. Et 2. 46. a. 2. ad 4. Et 1. d. 15. art. 3. Et no. q. 1. a. 4. ad 1. Et Ro. 1. ... 5. f. * lib. 10. ... c. ul. † qu. 81. tom. 4. * qu. 74. ar. 1. ... homil. ... l. 15. ... c. 5.*

Conclusio.

Tametſi peccatum unum alterius peccati pœna non ſit, cum ea contra voluntatem, peccatum autem à voluntate procedat: eſt nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens.

Respondeo dicendum, quòd de peccato dupliciter loqui poſſumus, per ſe ſcilicet & per accidens. Per ſe quidem nullo modo peccatum poteſt eſſe pœna peccati: peccatum enim per ſe conſideratur ſecundum quod egreditur à voluntate, ſic enim habet rationem culpæ: de ratione autem pœnæ eſt, quod ſit contra voluntatem, ut in 1. habitum eſt (q. 48. art. 5.)* Unde manifeſtum eſt, quod peccatum per ſe loquendo, nullo modo poteſt eſſe pœna peccati. Per accidens autem peccatum poteſt etiam eſſe pœna peccati tripliciter. Primo quidem ex parte cauſæ quæ eſt remotio prohibentis: ſunt enim cauſæ inclinantes ad peccatum, paſſiones, tentatio diaboli, & alia hujuſmodi, quæ quidem cauſæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ ſubtrahitur per peccatum: unde cum ipſa ſubtractio gratiæ ſit quædam pœna à Deo, ut ſuprà dictum eſt (q. 79. art. 3.) † ſequitur quod per accidens etiam peccatum, quod ex hoc ſequitur, pœna dicatur: & hoc modo loquitur Apoſtolus Rom. 1. dicens, *propter quod tradidit eos Deus in deſideria cordis eorum*, quæ ſunt animæ paſſiones: quia ſcilicet deſerti homines ab auxilio divinæ gratiæ vincuntur à paſſionibus, & hoc modo ſemper peccatum dicitur eſſe pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte ſubſtantiæ actus qui afflictionem inducit, ſive ſit actus interior, ut patet in ipſa ira & invidia: ſive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur & damno, ut expleant actum peccati, ſecũdũ illud Sap. 5. *Laſſati ſumus in via iniquitatis.* Tertio modo ex parte effectus, ut ſcilicet aliquod peccatũ dicatur pœna reſpectu effectus cõſequentis: ſed his duobus ultimis modis unũ peccatum nõ ſolum eſt pœna præcedentis peccati, ſed etiam ſui.

1. p. qu. 48. ar. 5. † q. 79. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata prolabi, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipſorum qui peccant: cum ſcilicet poſt peccatum humiliores & cautiores reſurgunt: ſemper autem eſt ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifeſtum eſt quod pœna ordinatur ad emendationem: quia hoc ipſum, quod homo laborem & detrimentum patitur in peccando, natum eſt retrahere homines à peccato.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato ſecundum ſe. Et ſimiliter dicendum eſt Ad tertium.

Articulus III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim juſta adæquatur culpæ, juſtitia enim æqualitas eſt; unde dicitur Iſa. 27. *in menſura contra menſuram cum abjecta fuerit, judicabis eam*: ſed peccatum eſt temporale. Ergo non inducit reatũ pœnæ æternæ.

¶ 2. Præterea, Pœnæ *medicinæ quædam ſunt*, ut dicitur in 2. Eth. (cap. 2. vel 3.) * ſed nulla medicina debet eſſe infinita, quia ordinatur ad finem: quod autem ordinatur ad finem, non eſt infinitum, ut Philoſophus dicit in 1. Polit. (cap. 9.) † Ergo nulla pœna debet eſſe infinita.

¶ 3. Præterea, *Nullus ſapiens facit aliquid niſi propter ſe in ipſo delectetur*: ſed Deus *non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur Sap. 1. Ergo non puniet homines pœna ſempiterna.

¶ 4. Præterea, Nihil quod eſt per accidens eſt infinitum: ſed pœna eſt per accidens: non eſt enim ſecundum naturam ejus, qui punitur. Ergo non poteſt in infinitum durare.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. 25. *Ibunt hi in ſupplicium æternum.* Et Marc. 3. dicitur. *Qui autem blaſphemaverit in Spiritum ſanctum, non habebit remiſſionem in æternum, ſed erit reus æterni delicti.*

*Inf. ar. 5. Et 3. qu. 86. ar. 4. Et 2. di. 42. q. 1. a. 5. Et 3. d. 19. in ar. 3. Et 4. d. 46. q. 1. a. 3. Et 3. cont. cap. 144. Et l. 4. c. 91. Et opuſc. 3. c. 185. & Ro. 2. le. 2. ca. 1. * l. 2. eth. c. 3. ante medium tom. 5. † lib. 1. Polit. c. 6. a me. tom 5. * Art. 1. hujus qu.*

Conclusio.

Quæcunque peccata charitatem tollunt, pœnæ æternæ reatũ inducunt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem: manente autem cauſa manet effectus, unde quamdiu perverſitas ordinis remanet, neceſſe eſt quod remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter; ſemper enim defectus quo ſubtrahitur principium, irreparabilis eſt: ſi autem ſalvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari poſſunt, ſicut ſi corrumpatur principium viſivum, non poteſt fieri viſionis reparatio, niſi ſola virtute divina: ſi vero ſalvo principio viſivo, aliqua impedimenta adveniant viſioni, reparari poſſunt per naturam vel per artem. Cujuſlibet autem ordinis eſt aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis: & ideo ſi per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis ſubditur Deo, erit inordinatio, quantum eſt de ſe, irreparabilis, etſi reparari poſſit virtute divina; principium autem hujus ordinis eſt ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem, & ideo quæcunque peccata avertunt à Deo, Charitatem auferentia quantum eſt de ſe, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœna peccato proportionatur ſecundum acerbitatem tam in judicio divino, quam in humano, ſed ſicut Auguſt. dicit 21. de civit. Dei (cap. 11.) † In nullo judicio requiritur, ut pœna adæquetur culpæ ſecundum durationem. non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur, ſed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte, in quo non conſideratur occiſionis mora, ſed potius quod in perpetuum auferatur à ſocietate viventium: & ſic repræſentat ſuo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Juſtum tamen eſt ſecundum Gregor. * quod *qui in ſuo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur.* Dicitur autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſolum ſecundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, ſed quia ex hoc ipſo quod finem in peccato conſtituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregor. 4. Moral. † quod *iniqui voluiſſent ſine fine vivere, ut ſine fine potuiſſent in iniquitatibus permanere.*

*† l. 21. c. 11. t. 5. * lib. 4. dial. ca. 44. † lib. 4. dial. c. 44. habetur in ſententia.*

Ad secundum dicendum, quòd pœna quæ etiam ſecundum leges humanas infligitur, non ſemper eſt medicinalis ei qui punitur, ſed ſolum aliis: ſicut cum latro ſuſpenditur non ut ipſe emendetur, ſed propter alios, ut ſaltem metu pœnæ peccare deſiſtant: ſecundum illud Prov. 19. *Peſtilente flagellato, ſtultus ſapientior erit.* Sic igitur & æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictæ, ſunt medicinales his qui conſideratione pœnarum abſtinent à peccatis: ſecundum illud Pſal. 56. *Dediſti metuentibus te ſignificationem, ut fugiant à facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum, quòd Deus non delectatur in pœnis propter ipſas; ſed delectatur in ordine ſuæ juſtitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quòd pœna etſi per accidens ordinetur ad naturam: per ſe tamen ordinatur ad privationem ordinis & Dei juſtitiam, & ideo durante inordinatione ſemper durat pœna.

Articulus IV.

Vtrum peccato debeatur pœna infinita ſecundum quantitatem.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd peccato debeatur pœna infinita ſecundum quantitatem. Dicitur enim Jerem. 10. *Corripe me Domine: veruntamen in judicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*: ira autem Dei vel furor metaphoricè ſignificat vindictam divinæ juſtitiæ, redigi autem in nihilũ eſt pœna infinita ſicut ex nihilo aliquid facere eſt virtutis

Digitized by Google

totis infinitæ. Ergo ſecundum vindictam divinam peccatum punitur pœna infinita ſecundum quantitatem.

¶ 2. Præterea, Quantitati culpæ reſpondet quantitas pœnæ, ſecundum illud Deuter. 25. *Pro menſura peccati erit & plagarum modus.* Sed peccatum, quod contra Deum committitur eſt infinitum; tanto enim gravius eſt peccatum quanto major eſt perſona contra quam peccatur: ſicut gravius peccatum eſt percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo eſt infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato, quod contra Deum committitur.

¶ 3. Præterea, Dupliciter eſt aliquid infinitum duratione ſcilicet & quantitate: ſed duratione eſt pœna infinita. Ergo & quantitate.

SED CONTRA eſt, quòd ſecundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ eſſent æquales: non enim eſt infinitum infinito majus.

CONCLUSIO.

Sicuti peccatum ex parte averſionis ab infinito bono, infinitum eſt, finitum autem ex parte converſionis ad bonum creatum & commutabile: & ſic pœna peccato correſpondens partim finita, partim infinita dici debet.

RESPONDEO dicendum, quòd pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo ſunt: Quorum unum eſt averſio ab incommutabili bono, quod eſt infinitum: unde ex hac parte peccatum eſt infinitum. Aliud quod eſt in peccato, eſt inordinata converſio ad commutabile bonum: & ex hac parte peccatum eſt finitum, tum quia ipſum bonum commutabile eſt finitum, tum etiam quia ipſa converſio eſt finita: non enim poſſunt eſſe actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur averſionis reſpondet peccato pœna damni, quæ etiam eſt infinita: eſt enim amiſſio infiniti boni, ſcilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ converſionis reſpondet ei pœna ſenſus, quæ etiam eſt finita.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ juſtitiæ: quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ eſt ſecundum divinam juſtitiam, ut dictum eſt (art.3.) * ſed in nihilum redigi dicitur, qui ſpiritualibus bonis privatur ſecundum illud 1. Cor. 13. *Si non habuero charitatem, nihil ſum.*

* Art. 1. & in fine.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato ex parte averſionis, ſic enim homo contra Deum peccat.

AD TERTIUM dicendum, quòd duratio pœnæ reſpondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, ſed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ: ſed acerbitas pœnæ reſpondet gravitati culpæ, culpa autem quæ eſt irreparabilis, de ſe habet quod perpetuo duret, & ideo debetur ei pœna æterna, non autem ex parte converſionis habet infinitatem: & ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita ſecundum quantitatem.

ARTICULUS V.

Vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Sup. art. 3.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum eſt (art.4.) * proportionatur culpæ: ſed pœna æterna differt à temporali in infinitum: nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum ſit humanus actus, qui infinitus eſſe non poteſt, cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, ſicut dictum eſt †, videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

* art. præ.
† Art. 3. hujus q.

¶ 2. Præterea, Peccatum originale eſt minimum peccatorum unde & Aug. dicit in Enchir. (cap. 93.) * quod *mitiſſima pœna eſt eorum, qui pro ſolo peccato originali puniuntur:* ſed peccato originali debetur pœna perpetua: nunquam enim videbunt regnum Dei pueri, qui ſine bapiſmo deceſſerunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Ioan. 3. *Niſi quis renatus fuerit denuo, non poteſt videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

* Enchi. c. 93. in med. t. 3.

¶ 3. Præterea, Peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur, cum utrumque peccatum ſuam habeat pœnam taxatam ſecundum divinam juſtitiam: ſed peccato veniali debetur pœna æterna, ſi cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia *in inferno nulla poteſt eſſe remiſſio:* ergo peccato veniali ſimpliciter debetur pœna æterna: nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

SED CONTRA, eſt quòd Gregor. dicit in 4. dialogorum (cap. 39.) † quod *quædam leviores culpæ poſt hanc vitam remittuntur:* non ergo omnia peccata, æterna pœna puniuntur.

† lib. 4. dia. c. 39.

CONCLUSIO.

His tantum peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati: his verò quæ præter ordinem charitatis ſunt, temporalis tantùm.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1. & 3.) * peccatum cauſat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ juſtitiæ, per hoc ſcilicet quod contrariatur ipſi principio ordinis, quod eſt ultimus finis: manifeſtum eſt autem quod in quibuſdam peccatis eſt quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem: ſed ſolum circa ea quæ ſunt ad finem, inquantum plus vel minus debitè eis intenditur, ſalvato tamen ordine ad ultimum finem: puta cum homo etſi nimis ad aliquam rem temporalem afficitur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujuſmodi peccatis non debetur æterna pœna, ſed temporalis.

* Ar. 1. & 3. hujus qu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd peccata non differunt in infinitum ex parte converſionis ad bonum commutabile, in qua conſiſtit ſubſtantia actus: differunt autem in infinitum ex parte averſionis: nam quædam peccata committuntur per averſionem ab ultimo fine: quædam verò per inordinationem circa ea quæ ſunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ ſunt ad finem, in infinitum differt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccato originali non debetur pœna æterna ratione ſuæ gravitatis, ſed ratione conditionis ſubjecti, ſcilicet hominis, qui ſine gratia invenitur: per quam ſolum fit remiſſio pœnæ. Et ſimiliter dicendum eſt ad TERTIUM, de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non reſpondet quantitati culpæ, ſed irremiſſibilitati ipſius, ut dictum eſt (art.3.) *

* Art. 3. hujus qu.

ARTICULUS VI.

Vtrum reatus pœnæ remaneat poſt peccatum.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd reatus pœnæ non remaneat poſt peccatum. Remota enim cauſa removetur effectus, ſed peccatum eſt cauſa reatus pœnæ. Ergo remoto peccato, ceſſat reatus pœnæ.

¶ 2. Præterea, Peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit: ſed virtuoſo non debetur pœna, ſed magis præmium: Ergo remoto peccato. non remanet reatus pœnæ.

¶ 3. Præterea, *Pœnæ ſunt medicinæ:* ut dicitur in 2. Eth. * ſed poſtquam aliquis jam eſt ab infirmitate curatus, non adhibetur ſibi medicina. Ergo remoto peccato, non remanet debitū pœnæ.

2. d. 42. q. 1. a. 2. Et 4. d. 14. q. 2. ar. 3. qu. 2. ad primū. Et ve. q. 28. a. 2. ad 1.
* c. 3 ante med. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quod dicitur 2. Reg. 12. quod David dixit ad Nathan: *Peccavi Domino.* Dixitque Nathan ad David. *Dominus quoque tranſtulit peccatum tuum, non morieris: veruntamen quia blaſphemare feciſti inimicos nomen Domini, filius qui natus eſt tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis à Deo, etiam poſtquam ei peccatum dimittitur: & ſic reatus pœnæ remanet peccato remoto.

CONCLUSIO.

Remota macula culpæ remanet reatus, non pœnæ ſimpliciter, ſed ſatisfactoriæ.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccato duo poſſunt conſiderari, ſcilicet actus culpæ, & macula ſequens. Planum eſt autem, quod ceſſante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus, actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum tranſgreditur ordinem divinæ juſtitiæ, ad quem non redit niſi per quandam recompenſationem pœnæ, quæ ad æqualitatem juſtitiæ reducit: ut ſcilicet qui plus voluntati ſuæ indulſit quam debuit, contra mandatum Dei agens, ſecundum ordinem divinæ juſtitiæ aliquid contra illud quod vellet, ſpontaneus vel invitus patiatur, quod etiam in injuriis hominibus factis obſervatur, ut per compenſationem pœnæ, reintegretur æqualitas juſtitiæ, unde patet quod ceſſante actu peccati vel injuriæ illatæ: adhuc remanet debitum pœnæ. Sed ſi loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, ſic manifeſtum eſt, quod macula peccati ab anima auferri non poteſt, niſi per hoc quod anima Deo conjungitur, per cujus diſtantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod eſt macula, ut ſuprà dictum eſt (qu. 86. art. 1.) * Conjungitur autem Deo homo per voluntatem, unde macula peccati ab homine tolli non poteſt, niſi voluntas hominis ordinem divinæ juſtitiæ acceptet, ut ſcilicet vel ipſe ſibi pœnam ſpontaneus aſſumat in recompenſationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter ſuſtineat. Utroque enim modo pœna rationem ſatisfactionis habet. Pœna autem ſatisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ, eſt enim de ratione pœnæ, quod ſit contra voluntatem: pœna autem ſatisfactoria etſi ſecundum abſolutam conſiderationem ſit contra voluntatem, non tamen ut nunc: & per hoc, eſt voluntaria: unde ſimpliciter eſt voluntaria ſecundum quid autem involuntaria, ſicut patet ex his quæ ſuprà de voluntario & involuntario dicta ſunt (qu. 6. art. 1.) † Dicendum eſt ergo quod remota macula culpæ, poteſt quidem remanere reatus non pœnæ ſimpliciter, ſed ſatisfactoriæ.

* qu. 86. art. 1.
† qu. 6. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut ceſſante actu peccati remanet macula, ut ſuprà dictum eſt (qu. 86. art. 2.) * ita etiam poteſt remanere reatus, ceſſante vero macula, non remanet reatus ſecundum eandem rationem, ut dictum eſt †.

* qu. 86. art. 2.
† In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd virtuoſo non debetur pœna ſimpliciter; poteſt tamen ſibi deberi pœna ut ſatisfactoria: quia hoc ipſum ad virtutem pertinet, ut ſatisfaciat pro his in quibus offendit vel deum, vel hominem.

AD TERTIUM dicendum, quod remota macula, ſanatum eſt vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad ſanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt; ut ſcilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad reſtituendum æqualitatem juſtitiæ, & ad amovendum ſcandalum aliorum, ut ædificentur in pœna, qui ſunt ſcandalizati culpa: ut patet ex exemplo de David inducto (argum. ſed cont.) *

* In arg. Sed contra.

ARTICULUS VII.

Vtrum omnis pœna ſit propter aliquam culpam.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnis pœna ſit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan 9. de cæco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut naſceretur cæcus.* Et ſimiliter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut puta, febres, dæmonum oppreſſiones, & multa hujuſmodi, cum tamen in eis non ſit peccatum poſtquam ſunt baptizati, & antequam ſint baptizati, non eſt in eis plus de peccato

peccato, quàm in aliis pueris, qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato eſt.

¶ 2. Præterea, Ejuſdem rationis eſſe videtur quod peccatores proſperentur, & quod aliqui innocentes puniantur: utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus: dicitur enim de iniquis in Pſal. 72. *In labore hominum non ſunt, & cum hominibus non flagellabuntur.* Et Job 21. *Impij vivunt, ſublevati ſunt, confortatique divitiis.* Et Abacuc 1. dicitur. *Quare reſpicis contemptores & taces conculcante impio juſtiorem ſe?* Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

¶ 3. Præterea, De Chriſto dicitur in 1 Petr. 2. quod *peccatum non fecit, nec inventus eſt dolus in ore ejus.* & tamen ibidem dicitur, quòd *paſſus eſt pro nobis.* Ergo non ſemper pœna à Deo, diſpenſatur pro culpa.

Sed contra eſt, quod dicitur Job 4. *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti ſunt? quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periiſſe.* Et Aug. * dicit in 1. Retractationum (cap. 9.) quod *omnis pœna juſta eſt, & pro peccato aliquo impenditur.* * lib. 1. Retract. cap. 9. de iniusto aliquo.

CONCLUSIO.

Quævis pœna, ſive ſimpliciter ſive ſatisfactoria, propter aliquam culpam eſt, ſive originalem ſive actualem, propriam, vel alterius.

Respondeo dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 6.) † pœna poteſt dupliciter conſiderari, ſimpliciter, & inquantum ſatisfactoria. Pœna quidem ſatisfactoria eſt quodammodo voluntaria; & quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, eſſe unum ſecundum voluntatem, unione amoris: inde eſt quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; ſicut etiam in rebus humanis videmus, quòd aliquis in ſe transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna ſimpliciter, ſecundum quod habet rationem pœnæ, ſic ſemper habet ordinem ad culpam propriam, ſed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel à Deo, vel ab homine pro peccato commiſſo punitur, quandoque vero ad culpam originalem: & hoc quidem vel principaliter, vel conſequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati eſt, quod natura humana ſibi relinquitur deſtituta auxilio originalis juſtitiæ, ſed ad hoc conſequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. † ſupra.

¶ Sciendum tamen eſt, quod quandoque aliquid videtur eſſe pœnale, quod tamen non habet ſimpliciter rationem pœnæ. Pœna enim eſt ſpecies mali, ut in 1. dictum eſt (qu. 48. art. 5.) * malum autem eſt privatio boni, cùm autem ſint plura hominis bona, ſcilicet animæ, corporis & exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono ut augeatur in majori, ſicut cùm patitur detrimentum pecuniæ propter ſanitatem corporis, vel in utroque horum propter ſalutem animæ, & propter gloriam Dei, & tunc tale detrimentum non eſt ſimpliciter malum hominis, ſed ſecundum quid: unde non habet ſimpliciter rationem pœnæ, ſed medicinæ. Nam & medici auſteras potiones propinant infirmis, ut conferant ſanitatem: & quia hujuſmodi non propriè habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam ſicut ad cauſam, niſi pro tanto, quia hoc ipſum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, eſt ex corruptione naturæ, quæ eſt pœna originalis peccati. In ſtatu enim innocentiæ non oportuiſſet aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia, unde hoc ipſum, quod eſt pœnale, in talibus reducitur ad originalem culpam, ſicut ad cauſam. * 1. p. q. 48. a. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod hujuſmodi defectus eorum qui naſcuntur, vel etiam puerorum, ſunt effectus & pœna originalis peccati, ut dictum eſt (qu. 85. art. 5.) † & manent etiam poſt baptiſmum propter cauſam ſuperius dictam, & quod non ſint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diverſitatem, quæ ſibi relinquitur: ut ſuprà dictum eſt (qu. 82. art. 4. ad 1.)* Ordinantur tamen hujuſmodi defectus ſecundum divinam providentiam ad ſalutem hominum; vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, & etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quòd bona temporalia & corporalia ſunt quidem aliqua bona hominis, ſed parva: bona verò ſpiritualia ſunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam juſtitiam, ut virtuoſis det ſpiritualia bona, & de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum ſufficit ad virtutem. Ut enim Dion. dicit 8. cap. de div. nom. † *Divina juſtitia eſt non emollire, optimorum fortitudinem materialium donationibus*, aliis verò, hoc ipſum quòd temporalia dantur, in malum ſpiritualium cedit. Unde in Pſalm. 72. concluditur: *Ideo tenuit eos ſuperbia.*

Ad tertium dicendum, quòd Chriſtus pœnam ſuſtinuit ſatisfactoriam, non pro ſuis, ſed pro noſtris peccatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quòd aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exod. 20. *Ego ſum Deus zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem, his qui oderunt me*, & Matth. 23. dicitur, *ut veniat ſuper vos omnis ſanguis juſtus, qui effuſus eſt ſuper terram.*

¶ 2. Præterea, Juſtitia humana derivatur à juſtitia divina: ſed ſecundum juſtitiam humanam aliquando filij puniuntur pro parentibus, ſicut patet in crimine læſæ majeſtatis. Ergo etiam ſecundum divinam juſtitiam unus punitur pro peccato alterius.

¶ 3. Præterea, Si dicatur filius non puniri pro peccato patris, ſed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc diceretur de filiis, quam de extraneis qui ſimili pœna puniuntur his, quorum peccata imitantur. Non ergo videtur, quòd filij pro peccatis propriis puniantur, ſed pro peccatis parentum.

Sed contra eſt, quòd dicitur Ezech. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris.*

CONCLUSIO.

Pœnarum alia eſt ſatisfactoria, quam alius pro alio voluntariè aſſumit: alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato: alia denique eſt, qua pro ſuo quiſque peccato tantummodo punitur.

Respondeo dicendum, quòd ſi loquamur de pœna ſatisfactoria, quæ voluntariè aſſumitur, contingit, quod unus portet pœnam alterius, inquantum ſunt quodammodo unum, ſicut jam dictum eſt [art. 7.] * Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, ſic ſolum unuſquiſque pro peccato ſuo punitur: quia actus peccati aliquid perſonale eſt. Si autem loquamur de pœna, quæ habet rationem medicinæ, ſic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum eſt enim (art. 7.) † quod detrimenta corporalium rerum vel etiam ipſius corporis ſunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad ſalutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius vel à Deo, vel ab homine utpotè filios pro patribus, & ſubditos pro dominis, inquantum ſunt quædam res eorum, ita tamen quòd ſi filius vel ſubditus eſt particeps culpæ, hujuſmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, ſcilicet & eum qui punitur, & eum pro quo punitur. Si verò non ſit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur: quantum verò ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum, niſi per accidens inquantum peccato alterius conſentit. Ordinatur enim ei ad bonum animæ, ſi patienter ſuſtineat. Pœnæ verò ſpirituales non ſunt medicinales * tantum, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum ſine culpa propria, & propter hoc etiam, talibus pœnis, ut dicit Auguſt. in epiſtola ad Avitum epiſt. 75.) unus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non eſt res patris. Unde & hujus cauſam Dominus aſſignans dicit Ezech. 18. *Omnes animæ meæ ſunt.* mal. q. 4. art. 1. ad 19 & art. 8. ad 6 & 9. & 12. & 15. & q. 5. art. 4. co. & quodl. 12. ar. 24. ad 1. Et Pſ. 18 f. Et Iſa. 14 co 3. f. Et Joan. 9. cor. 1. f. & cor. 3. princip. * Art. 7. † Art. 7. hujus q. * Alias non habetur ly tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd utrumque dictum videtur eſſe referendum ad pœnas temporales, vel corporales, inquantum filij ſunt quædam res parentum, & ſucceſſores prædeceſſorum, vel ſi referatur ad pœnas ſpirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ. Unde in Exod. additur: *His qui oderunt me.* Et in Matth. dicitur, *& vos implete menſuram patrum veſtrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis: quia filij in peccatis parentum nutriti proniores ſunt ad peccandum, tum propter conſuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quaſi auctoritatem ſequentes, ſunt etiam majori pœna digni, ſi pœnas patrum videntes, correcti non ſunt. Ideo autem addidit, *in tertiam & quartam generationem:* quia tantum conſueverunt homines vivere, ut tertiam & quartam generationem videant: & ſic mutuo videre poſſunt & filij peccata parentum ad imitandum, & patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quòd pœnæ illæ ſunt corporales & temporales quas juſtitia humana uni pro peccato alterius infligit: & ſunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas ſequentes, ut vel ipſi qui puniuntur, vel alij, cohibeantur à ſimilibus culpis.

Ad tertium dicendum, quòd magis debent puniri pro peccatis aliorum propinqui, quàm extranei, tum quia pœna propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum eſt * inquantum filius eſt quædam res patris. Tum etiam quia & domeſtica exempla & domeſticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus eſt in peccatis parentum, vehementius ea ſequitur, & ſi ex eorum pœnis non eſt deterritus, obſtinatior videtur: unde & eſt majori pœna dignus. * In cor. art.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali & mortali, in ſex articulos diviſa.

DEinde quia peccatum veniale & mortale diſtinguuntur ſecundum reatum, conſiderandum eſt de eis. Et primò conſiderandum eſt de veniali per comparationem ad mortale. Secundò de veniali ſecundum ſe.

Circa primum quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

¶ Secundò, utrum diſtinguantur genere.

¶ Tertiò, utrum veniale peccatum ſit diſpoſitio ad mortale.

¶ Quartò, utrum veniale peccatum poſſit fieri mortale.

¶ Quintò, utrum circumſtantia aggravans poſſit de veniali peccato facere mortale.

¶ Sextò, utrum peccatum mortale poſſit fieri veniale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim * Auguſt. 22. lib. contra Fauſtum [cap. 7.] *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam:* ſed eſſe contra legem æternam dat peccato quod ſit mortale. Ergo omne peccatum eſt mortale, non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale. 2. d. 42. q. 1. ar. 3. & 3. contra cap. 139. & 143. & mal. q. 7. ar. 1. * lib. 22. c. 27 in princip. tom 6.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit 1 Corinth. 10. *Sive manducatis, ſive bibitis, ſive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite,* ſed contra hoc præceptum facit quicunque peccat, non enim peccatum

Digitized by Google

catum ſi propter gloriam Dei, cùm ergo facere contra præceptum ſit peccatum mortale, videtur quòd quicunque peccat, mortaliter peccet.

¶ 3. Præterea, Quicunque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel ſicut fruens, vel ſicut utens: ut patet per Aug. in 1. de doct.* Chriſtiana, ſed nullus peccans inhæret bono commutabili, quaſi utens: non enim refert ipſum ad bonum, quod nos beatos facit, quod propriè eſt uti, ut Auguſt. dicit ibidem. Ergo quicunque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis eſt humana perverſitas*: ut Aug. dicit in lib. 83.† quæſt. (quæſt. 30.) cùm ergo *perverſitas* peccatum mortale nominetur, videtur quòd quicunque peccat, mortaliter peccet.

*L. 1. ex c. 3. & 4. habetur tom. 4.

† 83. q. 30. non procul à princip. tom. 4.

¶ 4. Præterea, Quicunque accedit ad unum terminum, ex hoc ipſo recedit ab alio: ſed quicunque peccat, accedit ad bonum commutabile, ergo recedit à bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter: non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in Hom. 7. ſuper Joan.* quod *crimen eſt quod damnationem meretur, veniale autem eſt quod non meretur damnationem.* Sed *crimen* nominat peccatum mortale: Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

* Hom. 41. in Joan. 1. 9. Et Enchir. ca. 64.

Conclusio.

Peccatum omne, aut mortale, ſive contra ordinem charitatis eſt: aut veniale eſt, & præter illum ordinem, & ex ſe dignum venia.

Respondeo dicendum, quòd aliqua ſecundum quod propriè accipiuntur, non videntur eſſe oppoſita: quæ ſi metaphoricè accipiantur, oppoſi inveniuntur, ſicut *ridere* non opponitur ei quod eſt areſcere, ſed ſecundum quod ridere metaphoricè de prato dicitur, propter ejus floritionem & virorem, opponitur ei quod eſt areſcere. Similiter ſi *mortale* propriè accipiatur prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppoſitionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed ſi *mortale* accipiatur metaphoricè ſecundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod eſt veniale. Cùm enim peccatum ſit quædam infirmitas animæ, (ut ſuprà habitum eſt (qu. 71. art. 1. ad 3.)† peccatum aliquod *mortale* dicitur ad ſimilitudinem morbi, qui dicitur mortalis, ex eo quod inducit defectum irreparabilem per deſtitutionem alicujus principii, ut dictum eſt (qu. 74. art. 9. ad 2.)* Principium autem ſpiritualis vitæ, quæ eſt ſecundum virtutem, eſt ordo ad ultimum finem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 72. art. 5)† qui quidem ſi deſtitutus fuerit, reparari non poteſt per aliquod principium intrinſecum, ſed ſolum per virtutem divinam, ut ſuprà dictum eſt (qu. 87. art. 3.)* quia inordinationes eorum quæ ſunt ad finem reparantur ex fine, ſicut error qui accidit circa concluſiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non poteſt per aliquid reparari, quod ſit principalius: ſicut nec error qui eſt circa principia, & ideo hujuſmodi peccata dicuntur mortalia quaſi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ ſunt ad finem, conſervato ordine ad ultimum finem, reparabilia ſunt, & hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui ceſſat ceſſante peccato, ut dictum eſt (qu. 87. art. 6)† Secundum hoc ergo mortale & veniale opponuntur ſicut reparabile & irreparabile, & hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam: quæ omnem morbum & corporalem & ſpiritualem poteſt reparare, & propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

† qu. 71. art. 1. ad 3. qu. 72. ar. 5. Et q. 74. ar. 6. ad 2.

* qu. 72. art. 5.

† q. 77. a. 5. & q. 80. a. 3.

* qu. 87. art. 3.

† q. 87. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod diviſio peccati in veniale & mortale non eſt diviſio generis in ſpecies, quæ æqualiter participant rationem generis, ſed analogi in ea de quibus prædicatur ſecundum *prius & poſterius*, & ideo perfecta ratio peccati, quam Aug.* ponit (ubi ſup.) convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum ſecundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale, ſicut accidens dicitur ens in ordine ad ſubſtantiam, ſecundum imperfectam rationem entis, non enim eſt contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat, ſed facit præter legem, quia non obſervat modum rationis quem lex intendit.

* Loco in arg. citato.

Ad secundum dicendum, quòd illud præceptum Apoſtoli eſt affirmativum: unde non obligat ad ſemper, & ſic non facit contra hoc præceptum quicunque actu non refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat ſe & omnia ſua in Deum, ad hoc quod non ſemper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, ſed ſolum actualem: quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non ſequitur, quod ille, qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non conſtituit in eo finem, ſed ut utens, referens in Deum non actu, ſed habitu.

Ad quartum dicendum, quòd bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapoſitus incommutabili bono, niſi quando conſtituitur in eo finis, quod enim eſt ad finem, non habet rationem termini.

Articulus II.

Utrum peccatum mortale & veniale differant genere.

Suprà q. 72. ar. 5.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum veniale & mortale non differant genere, ſcilicet quòd aliquod ſit peccatum mortale ex genere, & aliquod veniale ex genere. *Bonum* enim & *malum* ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, ſive ad objectum, ut ſupradictum eſt (qu. 18. art. 2. & 8.)* ſed ſecundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccari mortaliter & venialiter: quodlibet enim bonum commutabile poteſt homo diligere, vel infra Deum, quod eſt peccare venialiter; vel ſuprà Deum, quod eſt peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale & mortale non differunt genere.

¶ 2. Præterea, Sicut dictum eſt ſuprà [art. 1.]† peccatum mortale dicitur quod eſt irreparabile, peccatum autem veniale quod eſt reparabile: ſed eſſe irreparabile convenit peccato quod ſit ex malitia, quod ſecundum quoſdam irremiſſibile dicitur: eſſe autem reparabile convenit peccato quod ſit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remiſſibile. Ergo peccatum mortale & veniale differunt, ſicut peccatum quod eſt ex malitia commiſſum, vel ex infirmitate & ignorantia: ſed ſecundum hoc non differunt peccata genere, ſed cauſa, ut ſuprà dictum eſt [qu. 76. 77. & 78.]* Ergo peccatum veniale & mortale non differunt genere.

¶ 3. Præterea, Suprà dictum eſt [qu. 74. art. 3. ad 3. & art. 10.]† quod ſubiti motus tam ſenſualitatis quàm rationis ſunt peccata venialia: ſed ſubiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non ſunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra eſt, quod Auguſt.* in ſermone de purgatorio (ſive 41. de Sanct.) enumerat quædam genera peccatorum venialium, & quædam genera peccatorum mortalium.

Conclusio.

Peccatum veniale & mortale differunt genere ex objectis, ſed quia actus morales non modo ex objecto, verùm etiam ex diſpoſitione agentis, rationem boni & mali recipiunt, contingit veniale ex genere eſſe mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem: & mortale ex genere eſſe veniale, propter imperfectionem actus quando ſubitus eſt, & non ratione deliberatus.

Respondeo dicendum, quòd peccatum veniale à venia dicitur. Poteſt igitur aliquod peccatum dici *veniale* uno modo, quia eſt veniam conſecutum, & ſic dicit Ambroſ.† quòd *omne peccatum per pœnitentiam fit veniale*: & hoc dicitur *veniale ex eventu*. Alio modo dicitur *veniale*, quia non habet in ſe unde veniam non conſequatur, vel totaliter vel in parte; in parte quidem ſicut cùm habet in ſe aliquid diminuens culpam, ut cùm fit ex infirmitate, vel ignorantia, & hoc dicitur *veniale ex cauſa*. In toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, ſed temporalem, & de hoc veniali ad præſens intendimus, de primis enim duobus conſtat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum poteſt habere genus determinatum, ita quòd aliquod peccatum dicatur *veniale ex genere*, & aliquod *mortale ex genere*, ſecundum quod genus vel ſpecies actus determinatur ex objecto. Cùm enim voluntas fertur in aliquid quod ſecundum ſe repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex ſuo objecto habet quod ſit mortale: unde eſt *mortale ex genere*, ſive ſit contra dilectionem Dei, ſicut blaſphemia, perjurium, & hujuſmodi, ſive contra dilectionem proximi ſicut homicidium, adulterium & ſimilia, unde hujuſmodi ſunt peccata mortalia ex ſuo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in ſe continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei & proximi: ſicut verbum otioſum, riſus ſuperfluus, & alia hujuſmodi, & talia ſunt peccata venialia ex ſuo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem *boni & mali*, non ſolum ex objecto, ſed etiam ex aliqua diſpoſitione agentis, ut ſuprà habitum eſt,* contingit quandoque quod id quod eſt peccatum veniale ex genere ratione ſui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo conſtituit finem ultimum, vel quia ordinat ipſum ad aliquid quod eſt peccatum mortale ex genere, putà cùm aliquis ordinat verbum otioſum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex ſuo genere eſt mortale, fit veniale, propter hoc ſcilicet quod actus eſt imperfectus, id eſt, non deliberatus ratione, quæ eſt principium proprium mali actus: ſicut ſuprà dictum eſt† de ſubitis motibus infidelitatis [qu. 74. art. 10.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipſo quòd aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ: & per conſequens plus amare ipſum quàm Deum: & ideo aliqua peccata ex genere, quæ de ſe repugnant charitati, habent quòd aliquid diligatur ſuprà Deum, & ſic ſunt ex genere ſuo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali *ex cauſa*.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato quod eſt veniale propter imperfectionem actus.

Articulus III.

Utrum peccatum veniale ſit diſpoſitio ad mortale.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd peccatum veniale non ſit diſpoſitio ad mortale, unum enim oppoſitum non diſponit ad aliud: ſed peccatum veniale & mortale ex oppoſito dividuntur, ut dictum eſt [art. 1.]* Ergo peccatum veniale non eſt diſpoſitio ad mortale.

¶ 2. Præterea,

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Actus diſponit ad aliquid ſimile in ſpecie ſibi: unde in 2.* Ethic. dicitur (cap. 1. vel 2.) quod *ex ſimilibus actibus generantur ſimiles diſpoſitiones & habitus*: ſed peccatum mortale & veniale differunt genere ſeu ſpecie, ut dictum eſt (art. 2.) † ergo peccatum veniale non diſponit ad mortale.

¶ 3. Præterea, Si peccatum dicatur veniale quod diſponit ad mortale, oportebit quod quæcunque diſponunt ad mortale peccatum, ſint peccata venialia: ſed omnia bona opera diſponunt ad peccatum mortale: dicit enim Auguſt. * in regula, quod *ſuperbia bonis operibus inſidiatur, ut pereant*. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod eſt inconveniens.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccleſ. 19. *Qui ſpernit minima, paulatim defluit*: ſed ille qui peccat venialiter videtur minima ſpernere: ergo paulatim diſponitur ad hoc, quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Conclusio.

Veniale & mortale peccatum cùm differant ſpecie, non poteſt veniale diſpoſitio eſſe ad mortale, niſi fortè ex diſpoſitione agentis & indirectè per modum removentis prohibens.

Respondeo dicendum, quòd diſponens eſt quodammodo cauſa. Unde ſecundum duplicem modum cauſæ eſt duplex diſpoſitionis modus. Eſt enim cauſa quædam movens directè ad effectum, ſicut calidum calefacit. Eſt etiam cauſa indirectè movens, removendo prohibens: ſicut removens columnam dicitur removere lapidem ſuperpoſitum, & ſecundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid diſponit. Uno quidem modo directè: & ſic diſponit ad actum ſimilem ſecundum ſpeciem. Et hoc modo, primo & per ſe, peccatum veniale ex genere non diſponit ad mortale ex genere, cùm differant ſpecie. Sed per hunc modum peccatum veniale poteſt diſponere per quandam conſequentiam, ad peccatum quod eſt mortale ex parte agentis: augmentata enim diſpoſitione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum poteſt libido peccandi creſcere, quod ille qui peccat, finem ſuum conſtituet in peccato veniali. Nam *unicuique habenti habitum inquantum hujuſmodi, finis eſt operatio ſecundum habitum*: & ſic, multoties peccando venialiter, diſponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus diſponit ad aliquid, removendo prohibens: & hoc modo peccatum veniale ex genere, poteſt diſponere ad mortale peccatum ex genere; qui enim venialiter ex genere prætermittit aliquem ordinem, & ex hoc quod conſueſcit voluntatem ſuam in minoribus debito ordini non ſubjicere, diſponitur ad hoc quod etiam voluntatem ſuam non ſubjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod eſt peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum veniale & mortale non dividuntur ex oppoſito, ſicut duæ ſpecies unius generis, ut dictum eſt (art. 1. ad 1.)* Sed ſicut accidens contra ſubſtantiam dividitur. Unde ſicut accidens poteſt eſſe diſpoſitio ad formam ſubſtantialem, ita & veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum veniale non eſt ſimile mortali in ſpecie: eſt tamen ſimile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter & aliter, ut dictum eſt (art. 1. & 2.)*

Ad tertium dicendum, quòd opus bonum non eſt per ſe diſpoſitio ad mortale peccatum: poteſt tamen eſſe materia, vel occaſio peccati mortalis per accidens, ſed peccatum veniale per ſe diſponit ad mortale, ut dictum eſt.*

Articulus IV.

Utrum peccatum veniale poſſit fieri mortale.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum veniale poſſit fieri mortale. Dicit enim Auguſt. * exponens illud Ioan. *Qui incredulus eſt Filio, non videbit vitam* (tract. 12. in Ioan.) *Peccata minima* (id eſt venialia) *ſi negligantur, occidunt*: ſed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia ſpiritualiter occidit animam: ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

¶ 2. Præterea, Motus ſenſualitatis ante conſenſum rationis eſt peccatum veniale, poſt conſenſum verò eſt peccatum mortale, ut ſuprà dictum eſt (qu. 74. art. 4. & 8.) † ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

¶ 3. Præterea, Peccatum veniale & mortale differunt ſicut morbus curabilis & incurabilis, ut dictum eſt (art. 1.) * ſed morbus curabilis poteſt fieri incurabilis, ergo peccatum veniale poteſt fieri mortale.

¶ 4. Præterea, Diſpoſitio poteſt fieri habitus, ſed peccatum veniale eſt diſpoſitio ad mortale, ut dictum eſt (cap. 3.) † Ergo veniale peccatum poteſt fieri mortale.

Sed contra, Ea quæ differunt in infinitum, non tranſmutantur in invicem: ſed peccatum mortale & veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet: ergo veniale non poteſt fieri mortale.

Conclusio.

Licet nunquam fieri poſſit, ut unus idémque actus primùm veniale ſit, ac deinde mortale peccatum: neque etiam, ut vel omnia totius mundi venialia, uni peccato mortali æquivaleant: tamen contingere poteſt, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale diſponant.

Respondeo dicendum, quòd peccatum veniale fieri mortale, poteſt tripliciter intelligi. Uno modo ſic quod idem actus numero primo ſit peccatum veniale, & poſtea mortale. Et hoc eſſe non poteſt, quia peccatum principaliter conſiſtit in actu voluntatis: ſicut & quilibet actus moralis: unde non dicitur unus actus moraliter, ſi voluntas mutetur: quamvis etiam actio ſecundum naturam ſit continua. Si autem voluntas non mutetur, non poteſt eſſe quòd de veniali fiat mortale. Alio modo intelligi, ut id quod eſt veniale ex genere, fiat mortale, & hoc quidem poſſibile eſt: inquantum conſtituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum, ſicut ad finem, ut dictum eſt. (art. 2.) * Tertio modo poteſt intelligi ita, quòd multa venialia peccata conſtituant unum peccatum mortale. Quod ſi ſic intelligatur, quod ex multis peccatis venialibus integraliter conſtituatur unum peccatum mortale, falſum eſt, non enim omnia peccata venialia de mundo poſſunt habere tantum de reatu quantum unum peccatum mortale, quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ; peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum eſt. (art. 1.)* Patet etiam ex parte pœnæ damni: quia peccatum mortale meretur carentiam viſionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari poteſt, ut Chryſoſtomus dicit. (homil. 24. in Matth.)* Patet etiam ex parte pœnæ ſenſus, quãtum ad vermem conſcientiæ: licèt fortè quantum ad pœnam ignis non ſint improportionabiles pœnæ. Si verò intelligatur quod multa peccata venialia faciant unum mortale diſpoſitivè; ſic verum eſt, ſicut ſuprà † oſtenſum eſt (art. 3.) ſecundum duos modos diſpoſitionis, quibus peccatum veniale diſponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. loquitur in illo ſenſu quòd multa peccata venialia diſpoſitivè cauſant mortale.

Ad secundum dicendum, quòd ille idem motus ſenſualitatis qui præceſſit conſenſum rationis, nunquam fit peccatum mortale: ſed ipſe actus rationis conſentientis.

Ad tertium dicendum, quòd morbus corporalis non eſt actus, ſed diſpoſitio quædam permanens unde eadem manens poteſt mutari, ſed peccatum veniale eſt actus tranſiens, qui reſumi non poteſt, & quantum ad hoc non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quòd diſpoſitio quæ fit habitus eſt ſicut *imperfectum* in eadem ſpecie, ſicut imperfecta ſcientia, dum perficitur, fit habitus: ſed veniale peccatum eſt diſpoſitio alterius generis: ſicut accidens ad formam ſubſtantialem, in in quam nunquam mutatur.

Articulus V.

Utrum circumſtantia poſſit facere de veniali mortale.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd circumſtantia poſſit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim *Auguſt. in ſermone de purgatorio [ſive 41. de Sanctis] quod *ſi diu teneatur iracundia, & ebrietas ſi aſſidua ſit, tranſeunt in numerum peccatorum mortalium*, ſed ira & ebrietas non ſunt ex ſuo genere peccata mortalia, ſed venialia, alioquin ſemper eſſent mortalia. Ergo circumſtantia facit peccatum veniale eſſe mortale.

¶ 2. Præterea, † Magiſter dicit 24. diſt. 2. lib. ſent. quòd *delectatio ſi ſit moroſa, eſt peccatum mortale: ſi autem non ſit moroſa eſt peccatum veniale*, ſed moroſitas eſt quædam circumſtantia: ergo circumſtantia facit de peccato veniali mortale.

¶ 3. Præterea, Plus differunt *malum* & *bonum*, quàm veniale peccatum & mortale, quorum utrumque eſt in genere mali: ſed circumſtantia facit de actu bono malum, ſicut patet, cùm quis dat eleemoſynam propter inanem gloriam. Ergo multò magis poteſt facere de peccato veniali mortale.

Sed contra eſt, quòd cùm circumſtantia ſit accidens, quantitas ejus non poteſt excedere quantitatem ipſius actus quam habet ex ſuo genere: ſemper enim ſubjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex ſuo genere ſit peccatum veniale, non poterit per circumſtantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale, in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex * dictis patet (art. 4.

Conclusio.

Quoniam veniale ex genere ſpecie differt à mortali ex genere, fieri nullo modo poteſt, ut circumſtantia faciat de veniali mortale. niſi quando illa circumſtantia eſt quædam moralis actûs differentia ſpecifica, novam peccati ſpeciem conſtituens.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 7. art. 1. & qu. 18. art. 10.) † cùm de circumſtantiis ageretur, circumſtantia inquantum hujuſmodi, eſt accidens moralis actus: contingit tamen circumſtantiam accipi ut differentiam ſpecificam actus moralis, & tunc amittit rationem circumſtantiæ, & conſtituit ſpeciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumſtantia addit deformitatem alterius generis. Sicut cùm aliquis accedit ad nõ ſuam, eſt actus de formis deformitate oppoſita caſtitati: ſed ſi accedat ad non ſuã quæ eſt alterius uxor, additur deformitas oppoſita juſtitiæ, contra quam eſt ut aliquis uſurpet rem alterius. Et ſecũdum hoc hujuſmodi circumſtantia conſtituit novam ſpeciem peccati, quæ dicitur *adulterium*. Impoſſibile eſt autem, quòd circumſtantia de peccato veniali faciat mortale, niſi afferat deformitatem alterius generis. Dictum * eſt enim (art. 1.) quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ ſunt ad finem: peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem reſpectu ultimi finis. Unde manifeſtum eſt, quod circumſtantia non poteſt de veniali peccato facere mortale, manens circumſtantia: ſed ſolum tunc, quando transfert in aliam ſpeciem, & fit quodammodo differentia ſpecifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuturnitas non eſt circumſtantia trahens in aliam ſpeciem, ſimiliter nec frequentia vel aſſiduitas: niſi fortè per accidens ex aliquo ſupervenienti. Non enim aliquid acquirit novam ſpeciem ex hoc quod multiplica-

* lib. 2. c. 1. & 2. tom. 5.
† Art. 2. hujus q.
* Serm. 1. tom. 1. in princip. tom. 1.
* Art. 1. ad 1.
* Art. 1. & 2. hujus q.
* In cor. art.
Sup. art. 1. ad 6.
* Tract. 12. in Ioan.
† q. 74. art. 4. & 8.
* Art. 1. hujus q.
† Art. 3. hujus q.
* Art. 2. hujus q.
* Ibid.
* Homil. 47 ad Pop. Antioch. & homil. 24 in Matth.
† Art. 3. hujus q.
2. 2. qu. 110. art. 4. ad 5. & 4. diſt. 21. qu. 1. ar. 2. q. 4. & mal. q. 2. ar. 8. & qu. 7. art. 1. & ſuper 1. Cor. 3.
* In ſer. 4. de animabus defunct. vel de Sanctis.
† littera circa fin.
* Artic. præced. in arg. Sed contra.
† qu. 7. art. 1. & q. 18. ar. 10.
* Art. 1.

Digitized by Google

tur vel protelatur, niſi fortè in actu protelato vel multiplicato ſuperveniat aliquid quod variet ſpeciem, putà, inobedientia vel contemptus vel aliquid hujuſmodi. Dicendum eſt ergo, quòd cùm ira ſit motus animi ad nocendum proximo, ſi ſit tale nocumentum in quod tendit motus iræ, quod ex genere ſuo ſit peccatum mortale, ſicut homicidium, vel furtum: talis ira ex genere ſuo eſt peccatum mortale: ſed quòd ſit peccatum veniale habet ex imperfectione actus, inquantum eſt motus ſubitus ſenſualitatis. Si verò ſit diuturna, redit ad naturam ſui generis per conſenſum rationis. Si verò nocumentum in quod tendit motus iræ, eſſet veniale ex genere ſuo, putà cùm aliquis in hoc iraſcitur contra aliquem, quòd vult ei dicere aliquod verbum leve & joco ſum quod modicum ipſum contriſtet, non erit ira peccatum mortale, quantumcunque ſit diuturna, niſi fortè per accidens: putà ſi ex hoc grave ſcandalum oriatur, vel propter aliquid hujuſmodi.

De ebrietate verò dicendum eſt, quòd ſecundum ſuam rationem habet quod ſit peccatum mortale. Quod enim homo abſque neceſſitate reddat ſe impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, & multa peccata occurrentia vitat, ex ſola voluptate vini, expreſsè contrariatur virtuti. Sed quod ſit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, putà cùm homo neſcit virtutem vini aut propriam debilitatem, unde non putat ſe inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, ſed ſolum ſuperabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non poteſt per hanc ignorantiam excuſari quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem, quàm abſtinere à vino ſuperfluo, unde redit peccatum ad ſuam naturam.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio moroſa non dicitur eſſe peccatum mortale, niſi in his quæ ex ſuo genere ſunt peccata mortalia. In quibus ſi delectatio non moroſa ſit peccatum veniale, eſt ex imperfectione actus, ſicut & de ira * dictum eſt (art. 1.) dicitur enim ita *diuturna*, & delectatio *moroſa* propter approbationem rationis deliberantis.

** Art. 1 hujus q.*

Ad tertium dicendum, quòd circumſtantia non facit de bono actu malum, niſi conſtituens ſpeciem peccati, ut * ſupra etiam habitum eſt (qu. 18. art. 10. & 11.).

** qu. 18. art. 10. & 11.*

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale poſſit fieri veniale.

Mal. qu. 7. art. 1. 2. 18 & a. 1. ad 9

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum mortale poſſit fieri veniale. Æqualiter enim diſtat peccatum veniale à mortali, & econtrario: ſed peccatum veniale fit mortale, ut dictum eſt (art. 4.)* Ergo etiam peccatum mortale poteſt fieri veniale.

** Art. 4. & 5.*

¶ 2. Præterea, Peccatum veniale & mortale ponuntur differre ſecundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quàm Deum: peccans autem venialiter diligit creaturam infrà Deum. Contingit autem, quod aliquis committens id quod eſt ex genere ſuo peccatum mortale, diligat creaturam infrà Deum, putà ſi aliquis neſciens fornicationem ſimplicem eſſe peccatum mortale, & contrarium divino amori, fornicetur: ita tamen quòd propter divinum amorem paratus eſſet fornicationem prætermittere, ſi ſciret fornicando ſe contra divinum amorem agere: ergo peccabit venialiter. Et ſic peccatum mortale poteſt veniale fieri.

¶ 3. Præterea, Sicut * dictum eſt [art. 5. arg. 3.] plus differt bonum à malo, quàm veniale à mortali: ſed actus qui eſt de ſe malus, poteſt fieri bonus: ſicut homicidium poteſt fieri actus juſtitiæ, ſicut patet in judice qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale poteſt fieri veniale.

** A præ. arg. 3.*

Sed contra eſt, quòd æternum nunquam poteſt fieri temporale: ſed peccatum mortale meretur pœnam æternam; peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam poteſt fieri veniale.

CONCLUSIO.

Licet veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumſtantia ſpeciem peccati mutantis, fiat mortale: tamen mortale peccatum per acceſſionem venialis deformitatis non fit veniale, ſed gravius mortale. Dici tamen poteſt mortale ex genere, fieri veniale ex imperfectione actus.

Respondeo dicendum, quòd veniale & mortale differunt ſicut *perfectum & imperfectum* in genere peccati, ut * dictum eſt. [art. 1. ad 1.] Imperfectum autem per aliquam additionem poteſt ad perfectionem venire: unde & veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale: ſicut cùm aliquis dicit verbum otioſum, ut fornicetur. Sed id quod eſt perfectum, non poteſt fieri imperfectum per additionem: & ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur, ut dicat verbum otioſum, ſed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

** Art. 2. ad 1.*

¶ Poteſt tamen id quod eſt ex genere mortale, eſſe veniale propter imperfectionem actus, quia non perfectè pertingit ad rationem actus mortalis, cùm non ſit deliberatus, ſed ſubitus, ut ex * dictis patet. Et hoc fit per ſubtractionem quandam, ſcilicet deliberatæ rationis, & quia à ratione deliberata habet ſpeciem mortalis actus, inde eſt quod per talē ſubtractionē ſolvitur ſpecies.

** Art. 4. hujus q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd veniale differt à mortali, ſicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro: ſit autem ex puero vir: ſed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quòd ſi ſit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuſet, ſicut eſt furioſi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens, nec venialiter, nec mortaliter peccat. Si vero ſit ignorantia non invincibilis: tunc ignorantia ipſa eſt peccatum, & continet in ſe defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiſcere ea per quæ poteſt ſe in divino amore conſervare.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut * Auguſt. dicit in lib. contra Mendacium. [cap. 3.] *Ea quæ ſunt ſecundum ſe mala, nullo fine bene fieri poſſunt*: homicidium autem eſt occiſio innocentis, & hoc nullo modo bene fieri poteſt. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hoſtē reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut † Auguſt. dicit in lib. de lib. arb. [lib. 1. cap. 4. & 5.]

** Cap. 7. ant. med. habetur hic lib. cap. 4.*

† lib. 1. c. 4. & 5. tom. 1.

QUÆSTIO LXXXIX

De peccato veniali ſecundum ſe in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de peccato veniali ſecundum ſe. Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum peccatum veniale cauſet maculam in anima.

¶ Secundò, de diſtinctione peccati venialis, prout figuratur per *lignum, fœnum, & ſtipulam* 1. Corinth. 3.

¶ Tertiò, utrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

¶ Quartò, utrum Angelus bonus vel malus poſſit peccare venialiter.

¶ Quintò, utrum primi motus infidelium ſint peccata venialia.

¶ Sextò, utrum veniale poſſit eſſe in aliquo ſimul cum ſolo peccato originali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum veniale cauſet maculam in anima.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum veniale cauſet maculam in anima. Dicit enim Auguſt. * in lib. de pœnitentia [ſeu lib. 50. homiliarum, homil. ult. cap. 2.] quod *peccata venialia, ſi multiplicentur, decorem noſtrum ita exterminant, ut à cæleſtis ſponſi amplexibus nos ſeparent*: ſed nihil aliud eſt macula, quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia cauſant maculam in anima.

3. qu. 1. art. 2 ad 3 & 4. d. 16. q. 2. art. 1. q. 1. ad 1 & q. 1. ad 1. & art. 2. q. 1. & mal. q. 7. art. 11. 10. & 25.

** lib. de medicina pœnit. c. 3. ante medium tom. 9 & ſerm. de ſanctis 14. tom. 10.*

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale cauſat maculam in anima propter inordinationem actus & affectus ipſius peccantis: ſed in peccato veniali eſt quædam deordinatio actus & affectus. Ergo peccatum veniale cauſat maculam in anima.

¶ 3. Præterea, Macula animæ cauſatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 86. art. 1.) ſed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

† qu. 86. art. 1.

Sed contra eſt, quod dicitur Epheſ. 5. *ut exhiberet ipſe ſibi glorioſam Eccleſiam non habentem maculam aut rugam*, * Gloſſ. id eſt, *aliquod peccatum criminale*. Ergo proprium peccati mortalis eſſe videtur, quòd maculam in anima cauſet.

** gloſſ. interlin. ibidem.*

CONCLUSIO.

Peccatum veniale, cùm non tollat habitum charitatis neque aliarum virtutum, ſed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima: niſi inquātum nitorem qui eſt ex virtutū actibus impedit.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex dictis † patet (qu. 86. art. 1.) *macula* importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, ſicut in corporalibus patet, ex quibus per ſimilitudinem nomen *maculæ* ad animam transfertur. Sicut autem in corpore eſt duplex nitor, unus quidem ex intrinſeca diſpoſitione membrorum & coloris: alius autem ex exteriori claritate ſupervenientè: ita etiam in anima eſt duplex nitor. Unus quidem habitualis quaſi intrinſecus. Alius autem actualis quaſi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum charitatis & aliarum virtutum, ut * infra patebit (2. 2. qu. 24. a. 10.) ſed ſolum impedit earum actum: Macula autem importat aliquid manens in re maculata. Unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quàm actualis. Unde propriè loquēdo peccatum veniale non cauſat maculam in anima. Et ſi alicubi dicatur maculam inducere, hoc eſt ſecundum quid, inquantum impedit nitorem, qui eſt ex actibus virtutum.

† qu. 86. art. 1.

** 2. 2. q. 24. art. 10.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. loquitur in eo caſu in quo multa peccata venialia diſpoſitivè inducunt ad mortale. Aliter autem non ſepararent ab amplexu cæleſtis ſponſi.

Ad secundum dicendum, quòd inordinatio actus in peccato mortali corrūpit habitū virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quòd in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quaſi finem; & per hoc totaliter impeditur influxus ſplendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem, ſed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ, tanquam fini ultimo: unde non eſt ſimile.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum, & ſtipulam *deſignentur.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum, fœnum, & ſtipulam* deſignentur. *Lignum*, enim *fœnum, & ſtipula*, dicuntur ſuperædificari ſpirituali fundamento: ſed peccata venialia ſunt præter ſpirituale ædificium, ſicut etiam quælibet falſæ opiniones ſunt præter ſcientiam. Ergo peccata venialia non convenienter deſignantur per *lignum, fœnum, & ſtipulam.*

4. d. 21. q. 1. art. 2. q. 2. art. 1. & q. 3. art. & 4. 40. & 2. art. 3. q. 3. ad 2.

¶ 2. Præterea, Ille qui ædificat *lignum, fœnum, & ſtipulam*, ſic *ſalvus erit quaſi per ignem*: ſed quandoque ille qui committit

peccata

peccata venialia non erit ſalvus etiam per ignem, putà cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum, fœnum, & ſtipulam*, peccata venialia deſignantur.

¶ 3. Præterea, Secundum Apoſtolum alij ſunt qui ædificant *aurum, argentum, & lapides pretioſos* (id eſt, amorem Dei & proximi, & bona opera) & alij qui ædificant *lignum, fœnum, & ſtipulam*: ſed peccata venialia committunt etiam illi, qui diligunt Deum & proximum, & bona opera faciunt, dicitur enim 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, noſipſos ſeducimus*. Ergo non convenienter deſignantur peccata venialia per iſta tria.

¶ 4. Præterea, Multo plures differentiæ & gradus ſunt peccatorum venialium quàm tres. Ergo inconvenienter ſub his tribus comprehenduntur.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus 1. ad Corinth. 3. dicit de eo qui ſuperædificat *lignum, fœnum, & ſtipulam*, quod *ſalvus erit quaſi per ignem*, & ſic patietur pœnam, ſed non æternam, reatus autem pœnæ temporalis propriè pertinet ad peccatum veniale, ut * dictum eſt. Ergo per illa tria ſignificantur peccata venialia.

* qu. 87. art. 5. & q. 88. ar. 2.

Conclusio.

Venialia peccata rectè Apoſtolus ligno, fœno, & ſtipulæ comparavit: quoniam tria iſta levia ſunt, celeriterque igne abſumuntur, licet alia aliis celerius: unde quod peccatorum venialium alia aliis citius purgantur, oſtenditur.

Respondeo dicendum, quòd quidam intellexerunt fundamentum eſſe fidem informem, ſuper quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum, & lapides pretioſos*: quidam verò peccata etiam mortalia, quæ figurantur ſecundum eos per *lignum, fœnum, & ſtipulam*. Sed hanc expoſitionem improbat * Auguſt. in lib. de fide & operibus (cap. 15.) quia, ut Apoſtolus dicit ad Galat. 5. *Qui opera carnis facit, regnum Dei non conſequetur*, quod eſt ſalvum fieri. Apoſtolus autem dicit quòd ille *qui ædificat lignum, fœnum, & ſtipulam, ſalvus erit quaſi per ignem*. Unde non poteſt intelligi, quòd per *lignum, fœnum, & ſtipulam* peccata mortalia deſignentur. Dicunt ergo quidam, quod per *lignum, fœnum, & ſtipulam* ſignificantur opera bona, quæ ſuperædificantur quidem ſpirituali ædificio, ſed tamen commiſcent ſe eis peccata venialia. Sicut cùm aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum eſt, commiſcet ſe ſuperfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel poſſeſſionum, ſub Deo tamen ita, ſcilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifeſtum eſt enim, quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei & proximi. Unde pertinent ad *aurum, argentum & lapides pretioſos*: non ergo ad *lignum, fœnum, & ſtipulam*.

* cap. 15. tom. 4.

¶ Et ideo dicendum eſt, quod ipſa peccata venialia, quæ admiſcent ſe procurantibus terrena, ſignificantur per *lignum, fœnum, & ſtipulam*: ſicut enim hujuſmodi congregantur in domo, & non pertinent ad ſubſtantiam ædificij, & poſſunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine manente ſpirituali ædificio, & pro iſtis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorij poſt hanc vitam, & tamen ſalutem conſequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccata venialia non dicuntur ſuperædificari ſpirituali fundamento, quaſi directè ſuprà ipſum poſita, ſed quia ponuntur juxta ipſum: ſicut accipitur Pſalm. 136. *Super flumina Babylonis*, id eſt; *juxta*: quia peccata venialia non deſtruunt ſpirituale ædificium, ut * dictum eſt.

* In cor.

Ad secundum dicendum, quòd non dicitur de quocunque ædificante: *lignum, fœnum, & ſtipulam*, quod *ſalvus erit ſic quaſi per ignem*: ſed ſolum de eo qui ædificat ſupra fundamentum, quod quidem non eſt fides informis (ut quidam exiſtimabant) ſed fides formata charitate, ſecundum illud Epheſ. 3. *In charitate radicati & fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali & venialibus, habet quidem *lignum, fœnum, & ſtipulam*, ſed non ſuperædificat ſupra fundamentum ſpirituale; & ideo non erit ſalvus, ſic quaſi per ignem.

Ad tertium dicendum, quòd illi, qui ſunt abſtracti à cura temporalium rerum, etſi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, & frequentiſſimè per fervorem charitatis purgantur. Unde tales non ſuperædificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipſorum qui circa terrena occupantur, diutius manent, quia non ita frequenter recurrere poſſunt ad hujuſmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut † Philoſophus dicit in 1. de cælo. (text. 2.) *Omnia tribus includuntur, ſcilicet principio, medio, & fine*, & ſecundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, ſcilicet ad lignum, quod diutius manet in igne: ad *ſtipulam*, quæ citiſſimè expeditur: ad *fœnum*, quod medio modo ſe habet: ſecundum enim quod peccata venialia ſunt majoris vel minoris adhærentiæ, vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

Articulus III.

Utrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter, quia ſuper illud 1. ad Tim. 2. *Adam non eſt ſeductus*, dicit gloſſ. * *Inexpertus divinæ ſeveritatis in eo falli potuit, ut crederet veniale eſſe commiſſum*. Sed hoc non credidiſſet niſi venialiter peccare potuiſſet. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

¶ 2. Præterea, Aug. † dicit 11. ſuper Gen. ad lit. (cap. 5.) *Non eſt arbitrandum, quod eſſet hominem dejecturus tentator, niſi præceſſiſſet in anima hominis quædam elatio comprimenda*: elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta eſt per peccatum mortale, non potuit eſſe niſi peccatum veniale. Similiter etiam eodem Auguſt. (prope finem) * dicit, quòd *virum ſolicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidiſſet ſumpto vetito pomo non eſſe mortuam*. Videtur etiam fuiſſe in Eva aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit. *Ne fortè moriamur*, ut habetur Gen. 3. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare antequam mortaliter peccaret.

† lib. 11. cap. 5. in princip. tom. 3.

* lib. 11. circa fin. illius c. 3.

¶ 3. Præterea, Peccatum mortale magis opponitur integritati primi ſtatus, quàm peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obſtante integritate primi ſtatus. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra eſt, quòd cuilibet peccato debetur aliqua pœna: ſed nihil pœnale eſſe potuit in ſtatu innocentiæ, ut * Auguſt. dicit 14. de civit. (cap. 10.) Ergo non potuit peccare aliquo peccato, quo non ejiceretur ab illo integritatis ſtatu, ſed peccatum veniale non mutat ſtatum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

* lib. 14. c. 10. a. 5.

Conclusio.

Quia non committitur veniale peccatum niſi ex hoc, quòd corpus animæ, & ſenſualitas rationi non perfectè ſubjicitur, & talis imperfectio perdurante innocentiæ ſtatu non erat: propterea non potuit homo in ſtatu innocentiæ venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.

Respondeo dicendum, quòd communiter ponitur, quòd homo in ſtatu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non eſt ſic intelligendum, quaſi id quod nobis eſt veniale, ſi ipſe committeret, eſſet illi mortale propter altitudinem ſui ſtatus: dignitas enim perſonæ eſt quædam circumſtantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam ſpeciem, niſi fortè ſuperveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujuſmodi. Quod in propoſito dici non poteſt. Unde id quod eſt de ſe veniale, non potuit transferri in mortale, propter dignitatem primi ſtatus. Sic ergo intelligendum eſt, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit eſſe ut committeret aliquid quod eſſet de ſe peccatum veniale, antequam integritatem primi ſtatus amitteret peccando mortaliter.

¶ Cujus ratio eſt, quia peccatum veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionem actus, ſicut ſubiti motus in genere peccatorum mortalium: vel propter inordinationem exiſtentem circa ea quæ ſunt ad finem, ſervato debito ordine ad finem; utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter ſub ſuperiori: quod enim in nobis inſurgat ſubitus motus ſenſualitatis, contingit ex hoc quod ſenſualitas non eſt omninò ſubdita rationi. Quod verò inſurgat ſubitus motus in ratione ipſa, provenit in nobis ex hoc quod ipſa executio actus rationis non ſubditur deliberationi quæ eſt ex altiori bono, ut ſuprà dictum eſt (qu. 74. art. 10.) * Quod verò humanus animus inordinetur circa ea quæ ſunt ad finem, ſervato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ ſunt ad finem, non ordinantur infallibiliter ſub fine, qui tenet ſummum locum quaſi principium in appetibilibus, ut ſuprà dictum eſt (qu. 72. art. 5.) † In ſtatu autem innocentiæ, ut in primo habitum eſt (qu. 95. art. 1.) * erat infallibilis ordinis firmitas ut ſemper inferius contineretur ſub ſuperiori, quamdiu ſummum hominis contineretur ſub Deo: ut etiam Auguſt. dicit 14. de civit. Dei, † & ideo oportebat quòd inordinatio in homine non eſſet, niſi inciperet ab hoc quod ſummum hominis non ſubderetur Deo: quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in ſtatu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

* qu. 74. art. 10.

† qu. 72. art. 5.

* p. q. 95. ar. 1.

† lib. 14. cap. 10. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd *veniale* non ſumitur ibi ſecundum quod nunc de veniali loquimur: ſed dicitur veniale quod eſt facile remiſſibile.

Ad secundum dicendum, quòd illa elatio quæ præceſſit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale. Dicitur autem præceſſiſſe dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujuſmodi autem elationem ſubſecuta eſt, & experiendi cupiditas in viro, & dubitatio in muliere. Quæ ex hoc ſolo in quandam aliam elationem prorupit, quòd præcepti mentionem à ſerpente audivit, quaſi nollet ſub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum mortale intantum opponitur integritati primi ſtatus, quod corrumpit ipſum: quod peccatum veniale facere non poteſt, & quia non poteſt ſimul eſſe quæcunque inordinatio cum integritate primi ſtatus, conſequens eſt quòd primus homo non potuerit peccare venialiter antequam peccaret mortaliter.

Articulus IV.

Utrum Angelus bonus vel malus poſſit peccare venialiter.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus bonus vel malus poſſit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in ſuperiori animæ parte quæ *mens* vocatur, ſecundum illud Gregor. in Homil. * *Homo intelligit cum Angelis*. Sed homo ſecundum ſuperiorem partem animæ poteſt peccare venialiter. Ergo & Angelus.

Mal. q. 9. art. 9.

* In Homil. aſc. paul. poſt princ. & item 29. in Evang.

¶ 2. Præterea, Quicunque poteſt quod eſt plus, poteſt etiam quod

Digitized by Google

quod eſt minus: ſed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quàm Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinatè, venialiter peccando.

¶ 3. Præterea, Angeli mali videntur aliqua facere, quæ ſunt ex genere ſuo venialia peccata, provocando homines ad riſum, & ad alias hujuſmodi levitates, ſed circumſtantia perſonæ non facit de veniali mortale, ut dictum eſt (qu. 88. art. 5.) * niſi ſpeciali prohibitione ſuperveniente, quod non eſt in propoſito. Ergo Angelus poteſt peccare venialiter. * qu. 88. art. 5.

Sed contra eſt, quod major eſt perfectio Angeli, quam perfectio hominis in primo ſtatu: ſed homo in primo ſtatu non potuit peccare venialiter: ergo multo minus Angelus.

CONCLUSIO.

Quoniam boni Angeli in gratia confirmati ſunt, nullo modo peccare poſſunt: mali autem & in malitia ſua obſtinati (quia quicquid eligunt ad finem indebitum eligunt, nimirum ad ſuperbiam ſuam) non venialiter, ſed mortaliter in omnibus quæcunque propria voluntate agunt, peccant.

Respondeo dicendum, quod intellectus Angeli, ſicut in primo dictum eſt (qu. 58. art. 3.) † non eſt diſcurſivus ut ſcilicet procedat à principiis in concluſiones, ſeorſum utrumque intelligens, ſicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocunque conſiderat concluſiones, conſideret eas prout ſunt in principiis. In appetibilibus autem ſicut multoties dictum eſt, fines ſunt ſicut principia: ea vero quæ ſunt ad finem, ſunt ſicut concluſiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundum quod ſtant ſub ordine finis. Propter hoc ex natura ſua habent, quod non poſſit in eis eſſe deordinatio circa ea quæ ſunt ad finem, niſi ſimul ſit deordinatio circa finem ipſum, quod eſt per peccatum mortale. Sed Angeli boni non moventur in ea quæ ſunt ad finem, niſi in ordine ad finem debitum, qui eſt Deus, & propter hoc omnes eorum actus ſunt actus charitatis, & ſic in eis non poteſt eſſe peccatum veniale. Angeli verò mali in nihil moventur niſi in ordine ad finem peccati ſuperbiæ ipſorum, & ideo in omnibus peccant mortaliter quæcunque propria voluntate agunt. Secus autem eſt de appetitu naturali boni qui eſt in eis: ut in primo dictum eſt (qu. 63. art. 1. ad 3. & art. 4. & qu. 64. art. 2. ad. 5.) * † qu. 58. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo convenit quidem cum Angelis in mente, ſive in intellectu: ſed differt in modo intelligendi, ut dictum eſt. † * 1. p. q. 93. art. 1. ad 3. & ar. 4. & q. 64. a. 2. ad 5.

Ad secundum dicendum, quòd Angelus non potuit minus diligere creaturam, quàm Deum, niſi ſimul referens eam in Deum, ſicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta. * † In cor. & 1. p. q. 59. ar. 3. ad 1.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa quæ videntur eſſe venialia, dæmones procurant, ut homines ad ſui familiaritatem attrahant, & ſic deducant eos in peccatum mortale. Unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis. * In cor. art. 2.

ARTICULUS V.

Utrum primi motus ſenſualitatis in infidelibus ſint peccata mortalia.

2. 2. qu. 158. art. 2. ad 3. & 2. diſt. 24. qu. 3. art. 3. cor. & 3. diſt. 23 qu. 1. art. 1. qu. 3. ad 3 & 4. diſt. 33. qu. 1. art. 3 q. 1. ad 1. & ver q. 26. ar. 6. ad 6. Et mal. q. 7. ar. 7 & quodl. 4. art. 21. & Rom 8. princip.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd primi motus ſenſualitatis in infidelibus ſint peccata mortalia. Dicit enim Apoſtolus ad Roman. 8. quòd *nihil eſt damnationis his qui ſunt in Chriſto Ieſu, qui non ſecundum carnem ambulant*: & loquitur ibi de concupiſcentia ſenſualitatis, ut ex præmiſſis apparet. Hæc ergo cauſa eſt quare concupiſcere non ſit damnabile his qui non ſecundum carnem ambulant, conſentiendo ſcilicet concupiſcentiæ, quia ſunt in Chriſto Jeſu. Sed infideles non ſunt in Chriſto Jeſu. Ergo in infidelibus eſt damnabile; primi igitur motus infidelium ſunt peccata mortalia.

¶ 2. Præterea, Anſelmus dicit in libro de gratia & lib. arbit. * *Qui non ſunt in Chriſto, ſentientes carnem ſequuntur damnationem, etiamſi non ſecundum carnem ambulant*: ſed damnatio non debetur niſi peccato mortali. Ergo cum homo ſentiat carnem ſecundum primum motum concupiſcentiæ, videtur quod primus motus concupiſcentiæ in infidelibus ſit peccatum mortale. * In l. de concordia grat. & lib arb. à medio.

¶ 3. Præterea, Anſelmus dicit in eodem libro, *Sic eſt factus homo, ut concupiſcentiam ſentire non deberet*: hoc autem debitum videtur homini remiſſum per gratiam baptiſmalem, quam infideles non habent. Ergo quandocunque infidelis concupiſcit, etiamſi non conſentiat, peccat mortaliter contra debitũ faciens.

Sed contra eſt, quod dicitur Actor. 10. *Non eſt perſonarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri: ſed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem, ergo etiam nec infidelibus.

CONCLUSIO.

Quum ſenſualitas non ſit ſubjectum peccati mortalis, nec ſine conſenſu rationis ſit culpa mortalis: conſequens eſt primos motus, tam fidelium quàm infidelium, niſi eis conſentiant, non eſſe peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quòd irrationabiliter dicitur, quòd primi motus infidelium ſint peccata mortalia, ſi eis non conſentiant, & hoc patet dupliciter. Primò quidem, quia ipſa ſenſualitas non poteſt eſſe ſubjectum peccati mortalis, ut ſuprà eſt habitum (qu. 74. art. 4.) † Eſt autem eadem natura ſenſualitatis in infidelibus & fidelibus. Unde non poteſt eſſe, quod ſolus motus ſenſualitatis in infidelibus ſit peccatum mortale. Alio modo ex ſtatu ipſius peccantis: nunquam enim dignitas perſonæ diminuit peccatum, ſed magis auget, ut ex † ſuprà dictis patet. (qu. 73. art. † qu. 74. art. 4. † qu. 73. a 10.

10.) Unde nec peccatum eſt minus in fideli, quàm in infideli, ſed multò majus. Nam & infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, ſecundum illud 1. ad Timoth. 1. *Miſericordiam Dei conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate mea*, & peccata fidelium aggravantur propter gratiæ Sacramenta, ſecundum illud Heb. 10. *Quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui ſanguinem Teſtamenti in quo ſanctificatus eſt, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum, quòd Apoſtolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jeſu Chriſti, quamvis maneat concupiſcentiæ fomes. Unde hoc quod fideles concupiſcunt, non eſt in eis ſignum damnationis originalis peccati, ſicut eſt in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum eſt † dictum Anſelmi. Unde patet ſolutio Ad secundum. † Ut ſupra in arg. 2.

Ad tertium dicendum, quòd illud debitum non concupiſcendi erat per originalem juſtitiam. Unde id quod opponitur tali debito non pertinet ad peccatum actuale, ſed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale poſſit eſſe in aliquo cum ſolo originali.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd peccatum veniale poſſit eſſe in aliquo cum ſolo originali. Diſpoſitio enim præcedit habitum: ſed veniale eſt diſpoſitio ad mortale, ut * ſuprà dictum eſt. (qu. 88. art. 3.) Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale, & ſic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali ſine mortalibus. 3. qu. 89. ar. 4 & 2. & 1. ar. 4 24 ar. 1. ad 5 & 4 3. q. 1. ar. 3. ad 7. & 4. diſt. 45. qu. 1. art. 1. ad 5 & ver. q. 24. art. 12. ad 1. & q. 28. art. 3. ad 5. & mal. q. 5. ar. 2. ad 8. & q. 7. ar. 10. ad 8.

¶ 2. Præterea, Minus habet de connexione & convenientia veniale cum mortali, quàm mortale peccatum cum mortali: ſed infidelis ſubjectus originali peccato, poteſt committere unum peccatum mortale, & non aliud. Ergo & poteſt committere peccatum veniale, & non mortale.

¶ 3. Præterea, Determinari poteſt tempus in quo puer primo poteſt eſſe actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit, poteſt ad minus per aliquod breve ſpatium ſtare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiã in maximis ſceleratis contingit. In illo autem ſpatio quantumcunque brevi poteſt peccare venialiter. Ergo peccatum veniale poteſt eſſe in aliquo cum originali peccato abſque mortali. * qu. 88. art. 3.

Sed contra, eſt quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non eſt pœna ſenſus, ut † infrà dicetur. In infernum autem detruduntur homines propter ſolum peccatum mortale. Ergo non erit locus, in quo poſſit puniri ille, qui habet peccatum veniale cum originali ſolo. † In 3. parte ſed non ſuppletur.

CONCLUSIO.

Cùm defectus ætatis prohibens rationis uſum, à mortali excuſet, multo magis à veniali excuſare credendus eſt: unde fieri non poteſt, ut peccatum veniale in aliquo ſit cum ſolo originali, abſque mortali.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt quod peccatum veniale ſit in aliquo cum originali peccato abſque mortali. Cujus ratio eſt, quia antequam ad annos diſcretionis perveniat, defectus ætatis prohibens uſum rationis, excuſat eum à peccato mortali. Unde multo magis excuſat eum à peccato veniali, ſi committat aliquid quod ſit ex genere ſuo tale. Cùm verò uſum rationis habere incœperit, non omnino excuſatur à culpa venialis & mortalis peccati. Sed primum, quod tunc homini cogitandum occurrit, eſt deliberare de ſeipſo. Et ſi quidem ſeipſum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati. Si verò non ordinet ſeipſum ad debitum finem, ſecundum quod in illa ætate eſt capax diſcretionis, peccabit mortaliter non faciens quod in ſe eſt, & ex tunc non erit in eo peccatum veniale ſine mortali, niſi poſtquam totum fuerit ſibi per gratiam remiſſum.

Ad primum ergo dicendum, quòd veniale non eſt diſpoſitio ex neceſſitate præcedens mortale, ſed contingenter: ſicut quandoque labor diſponit ad febrem, non autem ſicut calor diſponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quò non impeditur peccatum veniale eſſe ſimul cum ſolo originali propter diſtantiam ejus vel convenientiam, ſed propter defectum uſus rationis, ut dictum eſt. † † In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd ab aliis peccatis mortalibus poteſt puer incipiens habere uſum rationis, per aliquod tempus abſtinere: ſed à peccato omiſſionis prædictæ non liberatur, niſi quam cito poteſt, ſe convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini diſcretionem habenti eſt, quòd de ipſo cogitet, ad quem alia ordinet ſicut ad finem. Finis enim eſt prior in intentione, & ideo hoc eſt tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, Zachariæ primo.

QUÆSTIO XC.

De legibus, in quatuor articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans eſt diabolus; de cujus tentatione in primo † dictum eſt. Principium autem exterius movens ad bonum eſt Deus, qui & nos inſtruit per legem, & juvat per gratiam. † 1. p. q. 114. & 1.

¶ Unde primo de lege, ſecundo de gratia dicendum eſt.

Circa legem autem primo oportet conſiderare de ipſa lege in communi, ſecundo de partibus ejus.

Circa

Digitized by Google

Circa legem autem in communi tria occurrunt conſideranda Primò quidem, de eſſentia ipſius. Secundò, de differentia legum. Tertiò, de effectibus legis.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum lex ſit aliquid rationis.
¶ Secundò, de fine legis,
¶ Tertiò, de cauſa ejus.
¶ Quartò, de promulgatione ipſius.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum lex ſit aliquid rationis.

Inf. q. 91. a. 1. cor. & q. 92. a. 1. cor. & q. 14. a. 1. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd lex non ſit aliquid rationis. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis*, &c. Sed nihil quod eſt rationis, eſt in membris, quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non eſt aliquid rationis.

¶ 2. Præterea, In ratione non eſt niſi potentia habitus & actus: ſed lex non eſt ipſa potentia rationis. Similiter etiam non eſt aliquis habitus rationis, quia habitus rationis ſunt virtutes intellectuales, de quibus ſuprà dictum eſt (qu. 57.) * nec etiam actus rationis eſt: quia ceſſante rationis actu lex ceſſaret, puta in dormientibus. Ergo lex non eſt aliquid rationis.

* qu. 57.

¶ 3. Præterea, Lex movet eos, qui ſubjiciuntur legi ad rectè agendum: ſed movere ad agendum, propriè pertinet ad voluntatem, ut patet † ex præmiſſis. (qu. 9. art. 1.) Ergo lex non pertinet ad rationem, ſed magis ad voluntatem, ſecundum quod etiam * Iuriſperitus dicit: *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

† qu. 9. art. 1. * ind'g. vet. l. 1. ti. 4. le. 1. in princ.

SED CONTRA eſt, quod ad legem pertinet præcipere & prohibere: ſed imperare eſt rationis: ut † ſuprà habitum eſt. (qu. 17. art. 1.) Ergo lex eſt aliquid rationis.

† qu. 17. art. 1.

CONCLUSIO.

Cùm lex ſit quadam regula, & humanorum actuum menſura, neceſſariò ad ipſam rationem ſpectat.

RESPONDEO dicendum, quòd lex quædam regula eſt & menſura actuum, ſecundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex à ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem & menſura humanorum actuum eſt ratio, quæ eſt principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis * patet (qu. 66. art. 1.) Rationis enim eſt ordinare ad finem, qui eſt primum principium in agendis ſecundum Philoſophum. In uno quoque autem genere, id quod eſt principium eſt menſura & regula illius generis: ſicut unitas in genere numeri, & motus primus in genere motuum: unde relinquitur, quod lex ſit aliquid pertinens ad rationem.

* q. 66. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cum lex ſit regula quædam & menſura, dicitur dupliciter eſſe in aliquo. Uno modo ſicut in menſurante & regulante: & quia hoc eſt proprium rationis, ideo per hunc modum *lex* eſt in ratione ſola. Alio modo ſicut in regulato & menſurato: & ſic lex eſt in omnibus, quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, poteſt dici lex non eſſentialiter, ſed quaſi participativè, & hoc modo inclinatio ipſa membrorum ad concupiſcendum, *lex membrorum* vocatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut in actibus exterioribus eſt conſiderare operationem & operatum (puta ædificationem & ædificatum) ita in operibus rationis eſt conſiderare ipſum actum rationis, qui eſt intelligere & ratiocinari, & aliquid per hujuſmodi actum conſtitutum, quod quidem in ſpeculativa ratione primò quidem eſt diffinitio: ſecundò, enunciatio; tertiò verò ſyllogiſmus, vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam ſyllogiſmo in operabilibus, ut * ſuprà habitum eſt (qu. 77. art. 2. ad 4.) ſecundum quod Philoſophus docet in 7. * Ethicor. (cap. 1. vel 3.) ideo eſt invenire aliquid in ratione practica, quod ita ſe habet ad operationes, ſicut ſe habet propoſitio in ratione ſpeculativa ad concluſiones, & hujuſmodi propoſitiones univerſales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis, quæ quidem propoſitiones aliquando actualiter conſiderantur, aliquando verò habitualiter à ratione tenentur.

* qu. 13. art. 3. & q. 77. a. 2. ad 4. * lib. 7. lib. c. 3. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio habet vim movendi à voluntate, ut ſuprà dictum eſt (q. 17. art. 1) * Ex hoc enim, quod aliquis vult finem, ratio imperat de his, quæ ſunt ad finem: ſed voluntas de his quæ imperantur ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod ſit aliqua ratione regulata: & hoc modo intelligitur, quod *voluntas principis habet vigorem legis*: alioquin voluntas principis magis eſſet iniquitas quam lex.

* qu. 17. art. 1.

ARTICULUS II.

Vtrum lex ordinetur ſemper ad bonum commune.

Inf. q. 91. a. 1. cor. & ar. 6. ad 3. & q. 94. a. 1. ad 1. & 6. 1. 1. 4. & 14. & q. 70. art. ad 1. 3. 103. a. fin. lib. 5. c. 11.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd lex non ordinetur ſemper ad bonum commune, ſicut ad finem: ad legem enim pertinet præcipere & prohibere: ſed præcepta ordinantur ad quædam ſingularia bona. Non ergo ſemper finis legis eſt bonum commune.

¶ 2. Præterea, Lex dirigit hominem ad agendum: ſed actus humani ſunt in particularibus. Ergo & lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

¶ 3. Præterea, Iſidorus dicit in libro 5. Etymologiarum (vel Originum cap. 3.) *Si ratione lex conſtat, lex erit omne quod ratione conſtiterit*: ſed ratione conſiſtit non ſolum quod ordinatur ad bonum commune, ſed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius, ergo.

SED CONTRA eſt, quod * Iſidor. dicit in 5. Etymologiarum (vel Originum cap. 28.) quod *lex eſt nullo privato commodo, ſed pro communi utilitate civium conſcripta.*

CONCLUSIO.

Cùm lex ſit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis eſt beatitudo & quidem communis: neceſſe eſt eam ſemper ad bonum commune ordinari.

RESPONDEO dicendū, quòd ſicut dictum eſt (a. 1.) *, lex pertinet ad id, quod eſt principiū humanorum actuum, ex eo quod eſt regula & menſura. Sicut autem ratio eſt principium humanorum actuum, ita etiam in ipſa ratione eſt aliquid quod eſt principium reſpectu omnium aliorum: unde ad hoc oportet, quod principaliter & maximè pertineat lex: primum autem principium in operativis, quorum eſt ratio practica, eſt finis ultimus. Eſt autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo, ut * ſuprà habitum eſt, unde oportet, quod lex maximè reſpiciat ordinem qui eſt in beatitudine. Rurſus cùm omnis pars ordinetur ad totum, ſicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo eſt pars communitatis perfectæ: neceſſe eſt, quòd lex propriè reſpiciat ordinem ad felicitatem communem, unde & Philoſ. in præmiſſa diffinitione legalium mentionem facit de felicitate & de communione politica. Dicit enim in 5. * Ethic. quòd *legalia juſta dicimus factiva, & conſervativa felicitatis, & particularium ipſius politica communicatione.* perfecta enim communitas, civitas eſt, ut dicitur in primo † politicæ; in quolibet autem genere id, quod maximè dicitur, eſt principium aliorum, & alia dicuntur ſecundum ordinem ad ſeipſum: ſicut ignis qui eſt maximè calidus, eſt cauſa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne, unde oportet, quod cum lex maximè dicatur ſecundum ordinem ad bonum commune, quodcunque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, niſi ſecundum ordinem ad bonum commune, & ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

* Art. præ. * q. 2. ar. 5. & 7. & qu. 5. a. 6. & 7. * l. c. 1. tom. 5. † lib. 1. polit. c. 1. tom 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd præceptum importat applicationem legis ad ea, quæ lege regulantur, ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, eſt applicabilis ad ſingulares fines, & ſecundum hoc etiam de particularibus quibuſdam præcepta dantur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd operationes quidem ſunt in particularibus: ſed illa particularia referri poſſunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel ſpeciei, ſed communitate cauſæ finalis, ſecundum quod bonum commune dicitur finis communis.

AD TERTIUM dicendum, quò ſicut nihil conſtat firmiter ſecundum rationem ſpeculativam, niſi per reſolutionem ad prima principia indemonſtrabilia: ita firmiter nihil conſtat per rationem practicam, niſi per ordinationem ad ultimum finem, qui eſt bonum commune: quod autem hoc modo ratione conſtat, legis rationem habet.

ARTICULUS III.

Vtrum ratio cujuſlibet ſit factiva legis.

Inf. q. 92. a. 2. ad 3. & q. 95. ar. 4. 96. a. 1. & 4. co. & 1. 2. q. 50. a. 1. ad 3. & q. 57. a. 2. cor. & q. 60 ar. 6. cor & q. 67. art. 1. cor.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd cujuſlibet ratio ſit factiva legis. Dicit enim Apoſtolus ad Roman. 2. quòd *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, ipſi ſibi ſunt lex*, hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet poteſt facere ſibi legem.

¶ 2. Præterea, Sicut * Philoſophus dicit in lib. 2. Ethic. (c. 1.) *intentio legiſlatoris eſt, ut inducat hominem ad virtutem*, ſed quilibet homo poteſt alium inducere ad virtutem. Ergo cujuſlibet hominis ratio eſt factiva legis.

* l. 2. c. 1. a medio, tom 5.

¶ 3. Præterea, Sicut princeps civitatis eſt civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias eſt gubernator domus: ſed princeps civitatis poteſt in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias poteſt in ſua domo facere legem.

SED CONTRA eſt, quod † Iſidorus dicit in lib. Etym. (vel Originum lib. 5. cap. 10.) & habetur in decretis * diſt. 2. *Lex eſt conſtitutio populi, ſecundum quam majores natu ſimul cum plebibus aliquid ſanxerunt.* Non eſt ergo cujuſlibet facere legem.

† lib. 5. cap. 10. * diſt. 2. ca. Lex.

CONCLUSIO.

Cùm lex ordinet hominem in bonū commune, non cuiuſlibet ratio facere poteſt legem, ſed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis,

RESPONDEO dicendum, quòd lex propriè primo & principaliter reſpicit ordinem ad bonum commune: ordinare autem aliquid in bonum commune eſt vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis, & ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad perſonam publicam quæ totius multitudinis curā habet, quia & in omnibus aliis ordinare in finem eſt ejus, cujus eſt proprius ille finis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut † ſuprà dictum eſt (art. 1. ad 1.) lex eſt in aliquo non ſolum ſicut in regulante, ſed etiam participativè, ſicut in regulato, & hoc modo unuſquiſque ſibi eſt lex inquantum participat ordinem alicujus regulantis. Unde & ibidem ſubditur: *Qui oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis.*

† Art. 1. ad 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd perſona privata non poteſt inducere efficaciter ad virtutem: poteſt enim ſolum monere; ſed ſi ſua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex ad hoc, quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philoſophus dicit in 10. Ethic. (cap. ult.) * hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel perſona publica, ad quam pertinet pœnas infligere ut † infra dicetur, & ideo ſolius ejus eſt leges facere.

* lib 10. Ethic. c. ult. to. 5. † q. 92. a. 2. ad 3. & clarius 2. 2. q. 64. a. 3.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quòd ſicut homo eſt pars domus, ita domus eſt pars civitatis: civitas autem eſt communitas perfecta, ut dicitur in primo * Politic. (c. 1. & 2.) & ideo ſicut bonum unius hominis non eſt ultimus finis, ſed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ eſt communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquā familiam poteſt quidem facere aliqua præcepta, vel ſtatuta, non tamen quæ propriè habeant rationem legis.

** 1. polit. c. 1. & 2. tom. 5.*

Articulus IV.

Vtrum promulgatio ſit de ratione legis.

2. d. 24. q. 3. a. 3 co. & ad 1. & 4. d. 3. ar. 5. q. 3. cor.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd promulgatio non ſit de ratione legis. Lex enim naturalis maximè habet rationem legis: ſed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non eſt de ratione legis quod promulgetur.

¶ 2. Præterea, Ad legem pertinet propriè obligare ad aliquid faciendum vel non faciendum: ſed non ſolùm obligantur ad implendam legem illi, coram quibus promulgatur lex, ſed etiam alii. Ergo promulgatio non eſt de ratione legis.

¶ 3. Præterea, Obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia *leges futuris negotiis neceſſitatem imponunt*: ut * jura dicunt, ſed promulgatio fit ad præſentes; ergo promulgatio non eſt de neceſſitate legis.

** In C. l. 1. tit. 17. de leg. leg. 7.*

Sed contra eſt, quod dicitur in † Decretis quarta diſtinctione, quod *leges inſtituuntur cùm promulgantur.*

† d. 4. c. In iſtis temporalib. circa pr.

Concluſio.

Cùm lex per modum regulæ, quæ his quibus imponitur, applicari debet, conſtituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, & ad eorum qui legi ſubjiciuntur, notitiam deduci, oportet.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt, * lex imponitur aliis per modum regulæ & menſuræ. Regula autem & menſura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur & menſurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quòd eſt proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui ſecundum eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipſa promulgatione; unde promulgatio ipſa neceſſaria eſt ad hoc quod lex habeat ſuam virtutem. Et ſic ex quatuor prædictis poteſt colligi diffinitio legis, quæ nihil eſt aliud, quam *quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

** Art. 1. hujus q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd promulgatio legis naturæ eſt ex hoc ipſo, quod Deus eam mentibus hominum inſeruit naturaliter cognoſcendam.

Ad secundum dicendum, quòd illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem obſervandam inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire poteſt promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quòd promulgatio præſens in futurum extenditur per firmitatem Scripturæ, quæ quodammodo ſemper eam promulgat. Unde * Iſidorus dicit in 2. Etymologiarum (vel originum lib. 2. cap. 10.) quod *lex à legendo vocata eſt, quia ſcripta eſt.*

** lib. 2. c. 10. parū a princ.*

QUÆSTIO XCI.

De legum diverſitate, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de diverſitate legum. Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum ſit aliqua lex æterna.
¶ Secundò, utrum ſit aliqua lex naturalis.
¶ Tertiò, utrum ſit aliqua lex humana.
¶ Quartò, utrum ſit aliqua lex divina.
¶ Quintò, utrum ſit una tantum, vel plures.
¶ Sextò, utrum ſit aliqua lex peccati.

Articulus Primus.

Vtrum ſit aliqua lex æterna.

Inf. q. 91. art. 2. per totum, & a. 3 & 4. c. ar. 5. ad 3. & 4 d. 33. q. 1. a. 1. & 3. contra c. 115. & Ro. 2 co. 3. fin.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur; ſed non fuit ab æterno cui aliqua lex poſſet imponi; ſolus enim Deus fuit ab æterno, ergo nulla lex eſt æterna.

¶ 2. Præterea, Promulgatio eſt de ratione legis: ſed promulgatio non potuit eſſe ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulgaretur: ergo nulla lex poteſt eſſe æterna.

¶ 3. Præterea, Lex importat ordinem ad finem, ſed nihil eſt æternum quod ordinetur ad finem; ſolus enim ultimus finis eſt æternus, ergo nulla lex eſt æterna.

Sed contra eſt, quòd * Aug. dicit in 1. de lib. arbitr. (cap. 6.) *Lex quæ ſumma ratio nominatur non poteſt cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri.*

** l. 1 c. 6. parum à med.*

Concluſio.

Eſt aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius univerſi in mente divina exiſtens.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 3.) † nihil eſt aliud lex quàm dictamen practicæ rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifeſtum eſt autem, ſuppoſito quod mundus divina providentia regatur, ut in 1. * habitum eſt (qu. 22. art. 1, & 2.) quod tota communitas univerſi gubernatur ratione divina: & ideo ipſa ratio gubernationis rerum in Deo ſicut in principe univerſitatis exiſtens, legis habet rationem, & quia divina ratio nihil concipit ex tempore, ſed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb. 8. inde eſt, quod hujuſmodi legem oportet dicere *æternam.*

† q. præc.

** 1. p. q. 22. ar. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in ſeipſis non ſunt, apud Deum exiſtunt inquantum ſunt ab ipſo cognita & præordinata ſecundum illud Rom. 4. *Qui vocat ea quæ non ſunt tanquam ea quæ ſunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, ſecundum quod à Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipſo præcognitarum.

Ad secundum dicendum, quòd promulgatio fit & verbo & ſcripto: & utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia & verbum divinum eſt æternum, & Scriptura libri vitæ eſt æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inſpicientis non poteſt eſſe promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quòd lex importat ordinem ad finem activè, inquantum ſcilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem paſſivè, id eſt, quod ipſa lex ordinetur ad finem niſi per accidens, in gubernante, cujus finis eſt extra ipſum, ad quem etiam neceſſe eſt, ut lex ejus ordinetur, ſed finis divinæ gubernationis eſt ipſe Deus, nec ejus lex eſt aliud ab ipſo: unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

Articulus II.

Vtrum ſit in nobis aliqua lex naturalis.

*Inf. q. 96. a. 2. ad 3. & q. 97. a. 1 ad 1. & 4. d. 33 q. 1. a. 1. ar. 1. & * l. 1. c. 6. nō procul. à pa. t. 1. † q. præ. art. 2.*

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Aug. in primo de lib. arbitr. (cap. 6.) * quod *lex æterna eſt, qua juſtum eſt, ut omnia ſint ordinatiſſima;* ſed *natura non abundat in ſuperfluis, ſicut nec deficit in neceſſariis.* Ergo non eſt homini aliqua lex naturalis.

¶ 2. Præterea, Per legem ordinatur homo in ſuis actibus ad finem, ut † ſuprà habitum eſt (qu. 90. art. 2.) ſed ordinatio humanorum actuum ad finem, non eſt per naturam, ſicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ ſolo appetitu naturali agunt propter finem. Sed agit homo propter finem per rationem & voluntatem: ergo non eſt aliqua lex homini naturalis.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquis eſt liberior, tanto minus eſt ſub lege: ſed homo eſt liberior omnibus aliis animalibus propter lib. arbitr. quod præ aliis animalibus habet. Cùm igitur alia animalia non ſubdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali ſubdetur.

Sed contra eſt, quod Roman. 2. ſuper illud, *Cùm gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt:* dicit * gloſſ. quòd *ſi non habent legem ſcriptam, habent tamen legem naturalem; quia quilibet intelligit, & ſibi conſcius eſt quid ſit bonum & quid malum.*

** glo. ibid.*

Concluſio.

Eſt in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, ſecundum quam bonum & malum diſcernunt.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt. (qu. 90. art. 1, ad 1.) * lex cum ſit regula & menſura, dupliciter poteſt eſſe in aliquo: uno modo ſicut in regulante & menſurante: Alio modo, ſicut in regulato & menſurato: quia inquantum participat aliquid de regula vel menſura, ſic regulatur vel menſuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ ſubduntur à lege æterna regulentur & menſurentur, ut ex (art. 1.) † dictis patet: manifeſtū eſt, quod omnia participant aliqualiter legē æternā, inquantum ſcilicet ex impreſſione ejus habent inclinationes in proprios actus & fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodammodo divinæ providentiæ ſubjacet, inquantum & ipſa fit providentiæ particeps, ſibiipſi & aliis providens, unde & in ipſa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum & finem. Et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cùm Pſalmiſta dixiſſet, *Sacrificate ſacrificium juſtitiæ,* quaſi quibuſdam quærentibus quæ ſunt juſtitiæ opera, ſubjungit: *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona;* Cui quæſtioni reſpondens dicit: *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine,* quaſi lumen rationis naturalis, quo diſcernimus quid ſit bonum & quid malum (quod pertinet ad naturalem legem) nihil aliud ſit quam impreſſio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud eſt, quam *participatio legis æternæ in rationali creatura.*

** qu. 90. a. 1. ad 1.*

† Ar. præ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, ſi lex naturalis eſſet aliquid diverſum à lege æterna; non autem eſt niſi quædam participatio ejus, ut * dictum eſt.

** In corp. art.*

Ad secundum dicendum, quòd omnis operatio rationis & voluntatis derivatur in nobis ab eo quod eſt ſecundum naturam, ut † ſuprà habitum eſt (qu. 90. art. 1.) nam omnis ratiocinatio derivatur à principiis naturaliter notis, & omnis appetitus eorum quæ ſunt ad finem, derivatur à naturali appetitu ultimi finis: & ſic etiam oportet, quod prima directio actuum noſtrorum ad finem fiat per legem naturalem.

† q. præ. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd etiam animalia irrationalia participant rationem æternam ſuo modo, ſicut & rationalis creatura, ſed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter, & rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali propriè lex vocatur: nam lex eſt aliquid rationis, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 1.) in creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non poteſt dici lex niſi per ſimilitudinem.

Inf. q. 15. art. 1 & 2. d. 9. art. 1. co. col. 2. ad 5. & 3. d. 4. a. 1 & 4. ſ. cat. & Ro. 8. co. & ſ. & 1. d. 19 a. 1. qu. 1. 1. & 2. 1. 1. 9. 40 1. fin.

Articulus III.

Vtrum ſit aliqua lex humana.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd non ſit aliqua lex humana. Lex enim naturalis eſt participatio legis æternæ, ut dictū eſt (q. 90. art. 1.) * ſed per legem æternam omnia

** Ar. præ.*

ſunt

† l.1.c.6. ſunt ordinatiſſima, ut † Aug. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 6.) Ergo lex naturalis ſufficit ad omnia humana ordinanda: non eſt ergo neceſſarium quod ſit aliqua lex humana.

* q. præ. art. 1. † text. 5. 10. Met. tex. 5. * text. 3. ¶ 2. Præterea, Lex habet rationem menſuræ, ut * dictum eſt: [qu. 90. art. 1.] ſed ratio humana non eſt menſura rerum, ſed potius econverſo, ut in 10. † Metaph. dicitur. [text. 5.] Ergo ex ratione humana nulla lex procedere poteſt.

¶ 3. Præterea, Menſura debet eſſe certiſſima, ut dicitur in * 10. Metaph. [text. 3.] ſed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis eſt incertum, ſecundum illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ:* ergo ex ratione humana nulla lex procedere poteſt.

* l.1.c.6. a medio uſque ad finem. l. Sed contra eſt, quod * Auguſt. in 1. de lib. arb. ponit duas leges: unam *æternam*, & aliam *temporalem*, quam dicit eſſe humanam.

Conclusio.

Præter æternam & naturalem legem eſt lex quædam ab hominibus inventa, ſecundum quam in particulari diſponuntur quæ in lege naturæ continentur.

* qu. 90. art. 1. Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt [qu. 90. art. 1.] lex eſt quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem proceſſus eſſe invenitur rationis practicæ & ſpeculativæ: utraque enim ex quibuſdam principiis ad quaſdam * qu. 90. art. 1. ad 2. concluſiones procedit, ut * ſuperius habitum eſt [qu. 90. art. 1. ad 2.] Secundum hoc ergo dicendum eſt, quòd ſicut in ratione ſpeculativa ex principiis indemonſtrabilibus naturaliter cognitis producuntur concluſiones diverſarum ſcientiarum, quarum cognitio non eſt nobis naturaliter indita, ſed per induſtriam rationis inventa: ita etiam ex præceptis legis naturalis quaſi ex quibuſdam principiis communibus & indemonſtrabilibus, neceſſe eſt quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter diſponenda, & iſtæ particulares diſpoſitiones adinventæ ſecundum rationem humanam, dicuntur *leges humanæ* obſervatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut * * q. præ. per tot. † Tullius l. 2. de Invent. ſ. ante fi. lib. ſuprà dictum eſt [qu. 90.] Unde † Tullius dicit in ſua Rhetor. quod *initium juris eſt à natura profectum, deinde quædam in conſuetudine ex utilitate rationis venerunt, poſtea res à natura profectas & conſuetudine probatas legum metus & religio ſanxit.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio humana non poteſt participare ad plenum dictamen rationis divinæ, ſed ſuo modo & imperfectè. Et ideo ſicut ex parte rationis ſpeculativæ per naturalem participationem divinæ ſapientiæ ineſt nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cujuſlibet veritatis propria cognitio ſicut in divina ſapientia continetur: ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam ſecundum quædam communia principia, non autem ſecundum particulares directiones ſingulorum, quæ tamen in æterna lege continentur, & ideo neceſſe eſt ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quaſdam legum ſanctiones.

Ad secundum dicendum, quòd ratio humana ſecundum ſe non eſt regula rerum: ſed principia ei naturaliter indita ſunt regulæ quædam generales & menſuræ omnium eorum quæ ſunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis eſt regula & menſura; licet non ſit menſura eorum quæ ſunt à natura.

Ad tertium dicendum, quòd ratio practica eſt circa operabilia, quæ ſunt ſingularia & contingentia, non autem circa neceſſaria: ſicut ratio ſpeculativa. Et ideo leges humanæ non poſſunt illam infallibilitatem habere, quam habent concluſiones demonſtrativæ ſcientiarum. Nec oportet quod omnis menſura ſit omnino infallibilis & certa, ſed ſecundum quod eſt poſſibile in genere ſuo.

Articulus IV.

Vtrum fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem divinam.

1. q. 1. art. 1. & 3. q. 6. art. 3. ad 3. & 3. ſi. 3. art. 2. & l. 8. c. 3. fi. * Art. 2. † Art. 1. * qu. 14. art. 1. † Art. præ. Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod non fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem divinam: Quia, ut * dictum eſt [art. 3.] lex naturalis eſt quædam participatio legis æternæ in nobis: ſed lex æterna eſt lex divina, ut † dictum eſt [art. 1.] ergo non oportet, quod præter legem naturalem & leges humanas ab ea derivatas ſit aliqua alia lex divina.

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 15. dicitur, quòd *Deus dimiſit hominem in manu conſilii ſui:* conſilium autem eſt actus rationis, ut * ſuprà habitum eſt. [qu. 14. art. 1.] Ergo homo dimiſſus eſt gubernationi ſuæ rationis: ſed dictamen rationis humanæ eſt lex humana, ut † dictum eſt [art. 3.] ergo non oportet, quod homo aliqua lege divina gubernetur.

¶ 3. Præterea, Natura humana eſt ſufficientior irrationalibus creaturis: ſed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam: ergo multò minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra eſt, quòd David expetit legem à Deo ſibi poni, dicens 118. Pſal. *Legem pone mihi, Domine, in via juſtificationum tuarum.*

Conclusio.

Præter naturalem & humanam legem divina quædam lex neceſſaria fuit, per quam homo in ſupernaturalem ſuum finem qui eſt æterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.

Respondeo dicendum, quòd præter legem naturalem & legem humanam neceſſarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam, & hoc propter quatuor rationes. Primo quidem quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem: &, ſiquidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis ſupra legem naturalem & legem humanitus poſitam, quæ ab ea derivatur: ſed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ [ut * ſuprà habitum eſt [qu. 5. art. 1.] ideo * qu. 5. art. 3. neceſſarium fuit ut ſupra legem naturalem & humanam dirigeretur etiam ad ſuum finem lege divinitus data. *Secundò*, quia propter incertitudinem humani judicii, præcipuè de rebus contingentibus, & particularibus, contingit de actibus humanis diverſorum eſſe diverſa judicia, ex quibus etiam diverſæ & contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo abſque omni dubitatione ſcire poſſit quid ei ſit agendum & quid vitandum, neceſſarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua conſtat quòd non poteſt errare. *Tertiò*, quia de his poteſt homo legem facere, de quibus poteſt judicare: judicium autem hominis eſſe non poteſt de interioribus motibus qui latent, ſed ſolum de exterioribus actibus qui apparent: & tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utriſque actibus homo rectus exiſtat, & ideo lex humana non potuit cohibere & ordinare ſufficienter interiores actus, ſed neceſſarium fuit, quod ad hoc ſupervenit lex divina. *Quartò*, quia, ſicut * * l. 1. c. 6. circa fin. præcipuè tom. 1. Aug. dicit in 1. de lib. arb. [cap. 6.] Lex humana non poteſt omnia quæ malè fiunt punire vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, ſequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis, quod eſt neceſſarium ad converſationem humanam, ut ergo nullum malum improhibitum & impunitum remaneat, neceſſarium fuit ſupervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et iſtæ quatuor cauſæ tanguntur in Pſal. 18. ubi dicitur, *Lex Domini immaculata*, id eſt, nullam peccati turpitudinem permittens: *Convertens animas*, quia non ſolum exteriores actus, ſed etiam interiores dirigit: *Teſtimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis & rectitudinis: *Sapientiam præſtans parvulis:* inquantum ordinat hominem ad ſupernaturalem finem & divinum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per naturalem legem participatur lex æterna ſecundum proportionem capacitatis humanæ naturæ: ſed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem ſupernaturalem: & ideo ſuperadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quòd conſilium eſt inquiſitio quædam: unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec ſufficit, quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ ſunt præcepta legis naturæ, propter prædicta: ſed oportet quod ſuperaddantur quædam alia principia, ſcilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem, quam ſit finis qui eſt proportionatus naturali virtuti ipſarum: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Articulus V.

Vtrum lex divina ſit una tantum.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd lex divina ſit una tantum: unius enim regis in uno regno eſt una lex: ſed totum humanum genus comparatur ad Deum, ſicut ad unum regem, ſecundum illud Pſal. 46. *Rex omnis terræ Deus:* Ergo eſt una tantum lex divina. Inf. qu. 107. a. 1. & Gal. 3. l. 2. c. 1. fin.

¶ 2. Præterea, Lex omnis ordinatur ad finem quem legiſlator intendit in eis quibus legem fert: ſed unum & idem eſt, quod Deus intendit in omnibus hominibus, ſecundum illud 1. ad Timoth. 2. *vult omnes homines ſalvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire:* Ergo una tantum eſt lex divina.

¶ 3. Præterea, Lex divina propinquior eſſe videtur legi æternæ quæ eſt una, quam lex naturalis, quanto altior eſt revelatio gratiæ quam cognitio naturæ: ſed lex naturalis eſt una omnium hominum: ergo multo magis lex divina.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebræos 7. *Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt ut legis tranſlatio fiat.* Sed ſacerdotium eſt duplex, ut ibidem dicitur, ſcilicet ſacerdotium Leviticum, & ſacerdotium Chriſti. Ergo etiam duplex eſt lex divina, ſcilicet lex vetus & lex nova.

Conclusio.

Sicuti eundem dicimus hominem puerum & virum, *ſic veterem legem & legem novam, tantum unam eſſe legem divinam (ſecundum,* imperfectum & perfectam *diviſam) dicimus.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut in * primo dictum eſt, [q. 30. art. 3.] diſtinctio eſt cauſa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua diſtingui uno modo, ſicut ea quæ ſunt omnino ſpecie diverſa, ut equus & bos. Alio modò, ſicut *perfectum* & *imperfectum* in eadem ſpecie, ſicut puer & vir: & hoc modo lex divina diſtinguitur in legẽ veterem & legem novam. Unde Apoſtolus ad Galat. 3. comparat ſtatũ veteris legis ſtatui pueri exiſtentis ſub pædagogo: ſtatũ autem novæ legis comparat ſtatui viri perfecti, qui jam non eſt ſub pædagogo. Attenditur autem perfectio & imperfectio legis ſecundum tria quæ ad legẽ pertinent, ut † ſuprà dictum eſt. [q. 90. art. 2. 3. 4.] *Primo* enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune ſicut ad finem: ut ſuprà * dictum eſt [q. 90. art. 2.] Quod quidem poteſt eſſe duplex, ſcilicet bonum ſenſibile & terrenum: & ad tale bonum ordinabat directè lex vetus, unde ſtatim Exod. 3. in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum, Et iterum * 1. p. qu. 30. a. 1. † qu. 90. art. 2. 3. & 4. * qu. 90. art. 2.

bonum

bonum intelligibile & cæleſte: & ad hoc ordinat lex nova, unde ſtatim Chriſtus ad regnum cælorum in ſuæ prædicationis principio invitavit, dicens: *Pœnitentiam agite appropinquavit enim regnum cælorum* Matth. 4. Et ideo Aug. † dicit in 4. contra Fauſtum [cap. 4.] quod temporalium rerum promiſſiones in teſtamento veteri continentur, & ideo vetus appellatur: ſed æternæ vitæ promiſſio ad novum pertinet teſtamentum. Secundò, ad legem pertinet dirigere humanos actus ſecundum ordinem juſtitiæ; in quo etiam ſuperabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, ſecundum illud Matth. 5. *Niſi abundaverit juſtitia veſtra pluſquam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cælorum*, & ideo dicitur quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. *Tertiò* ad legem pertinet inducere homines ad obſervantias mandatorum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum: lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus noſtris infunditur per gratiam Chriſti quæ in lege nova confertur, ſed in lege veteri figurabatur: & ideo dicit * Aug. contra Adamantium Manichæi diſcipulum [cap. 17.] quod *brevis differentia eſt legis & evangelii, timor & amor.*

† lib. 4. c. in princ. tom. 6.

** cap. 17. inter princip. & med. tom. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, & adultis, ita etiam unus rex Deus in uno ſuo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis exiſtentibus, & aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quòd ſalus hominum non poterat eſſe niſi per Chriſtum, ſecundum illud Actor. 4. *Non eſt aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos ſalvos fieri*: & ideo lex perfectè omnes ad ſalutem inducens dari non potuit niſi poſt Chriſti adventum: antea verò dari oportuit populo ex quo Chriſtus erat naſciturus, legem præparatoriam ad Chriſti ſuſceptionem, in qua quædam rudimenta ſalutaris juſtitiæ continerentur.

Ad tertium dicendum, quòd lex naturalis dirigit hominem ſecundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quã imperfecti: & ideo eſt una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibuſdam: ad quæ non ſimiliter ſe habent perfecti & imperfecti, & ideo oportuit legem divinam eſſe duplicem, ſicut † jam dictum eſt.

† In cor. art.

Articulus VI.

Utrum ſit aliqua lex fomitis.

Inf. q. 93. a. 3. ad 1. & Ro. 7. l. 3. & 1. fi. & c. 8. l. 1. fi.

** lib. 2. Etym. c. 3.*

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit aliqua lex fomitis. Dicit enim Iſidor. in 2. Etym. [vel Originum cap. 3.] * quod *lex in ratione conſiſtit*: fomes autem non conſiſtit in ratione, ſed magis à ratione deviat: Ergo fomes non habet rationem legis.

¶ 2. Præterea, Omnis lex obligatoria eſt, ita quod qui eam non ſervant, *tranſgreſſores* dicuntur: ſed fomes non conſtituit aliquem tranſgreſſorem ex hoc quod ipſum non ſequitur: ſed magis tranſgreſſor redditur ſi quis ipſum ſequatur: ergo fomes non habet rationem legis.

¶ 3. Præterea, Lex ordinatur ad bonum commune, ut † ſupra habitum eſt [qu. 90. art. 2.] ſed fomes non inclinat ad bonum commune, ſed magis ad bonum privatum: ergo fomes non habet rationem legis.

† qu. 90. art. 2.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.*

Conclusio.

Ipſa ſenſualitatis inordinata inclinatio ex deſtitutione originalis juſtitiæ proveniens, lex carnis ſeu lex fomitis dicitur, legiſque rationem habet inquantum eſt pœnalis & ex lege divina hominem propria dignitate deſtitutum conſequens.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt [qu. 90. art. 1. ad 2.] * lex eſſentialiter invenitur in regulante & menſurante, participativè autem in eo quod menſuratur & regulatur: ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ ſubjecta ſunt legi, participativè dicitur lex, ut ex † ſupradictis patet, [art. 2.] Poteſt autem in his quæ ſubduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter à legiſlatore. Uno modo, inquantum directè ſuos inclinat ſubditos ad aliquid & interdum ad diverſos actus, ſecundum quem modum poteſt dici, quod alia eſt *lex militum*, & alia eſt *lex mercatorum*. Alio modo indirectè, inquantum ſcilicet per hoc quod legiſlator deſtituit aliquem ſibi ſubditum aliqua dignitate ſequitur quod tranſeat in alium ordinem, & quaſi in aliam legem: puta ſi miles ex militia deſtituatur, tranſibit in legem ruſticorum vel mercatorum. Sic igitur ſub Deo legiſlatore diverſæ creaturæ diverſas habent naturales inclinationes; ita ut quod uni eſt quodammodo lex, alteri ſit contra legem: ut ſi dicam quod furibundum eſſe eſt quodammodo lex canis: eſt autem contra legem ovis, vel alterius manſueti animalis. Eſt ergo hominis lex quam ſortitur ex ordinatione divina ſecundum propriam conditionem, ut ſecundum rationem operetur: quæ quidem lex fuit tam valida in primo ſtatu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem poſſet ſubrepere homini, ſed dum homo à Deo receſſit, incurrit in hoc quod feratur ſecundum impetum ſenſualitatis: & unicuique etiam particulariter hoc contingit, quando magis à ratione receſſerit, ut ſic quodammodo beſtiis aſſimiletur, quæ ſenſualitatis impetu feruntur, ſecundum illud Pſal. 48. *Homo cum in honore eſſet, non intellexit, comparatus eſt jumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis.* Sic igitur ipſa ſenſualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus ſimpliciter habet rationem legis, (illo tamen modo, quo in talibus lex dici poteſt) ſecundum directam inclinationem legis. In hominibus autem ſecundum hoc non habet rationem legis, ſed magis eſt deviatio à lege rationis, ſed inquantum per divinam juſtitiam homo deſtituitur originali juſtitia, & vigore rationis: ipſe impetus ſenſualitatis, qui eum deducit, habet rationem legis inquantum eſt pœnalis, & ex lege divina conſequens hominem deſtitutum propria dignitate.

** q. 90. a. 1. ad. 2.*

† Art. 2. hujus q. & 4. præ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de fomite ſecundum ſe conſiderato, prout inclinat ad malum, ſic enim non habet rationem legis, ut * dictum eſt; ſed ſecundum quod ſequitur ex divinæ legis juſtitia, tanquam ſi diceretur lex eſſe, quod aliquis nobilis propter ſuam culpam ad ſervilia opera induci permitteretur.

** In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de eo quod eſt lex quaſi regula & menſura, ſic enim deviantes à lege *tranſgreſſores* conſtituuntur: ſic autem fomes non eſt lex, ſed per quandam participationem, ut ſuprà dictum eſt *.

** In cor. art. & q. 90. art. 2.*

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad ſuam originem: & tamen ſi conſideretur inclinatio ſenſualitatis prout eſt in aliis animalibus, ſic ordinatur ad bonum commune, id eſt ad conſervationem naturæ in ſpecie vel individuo, & hoc eſt etiam in homine prout ſenſualitas ſubditur rationi; ſed fomes dicitur, ſecundum quod exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

De effectibus legis in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus legis.

Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum effectus legis ſit homines facere bonos.

¶ Secundò, utrum effectus legis ſint imperare, vetare, permittere & punire, ſicut Legiſperitus dicit.

Articulus Primus.

Utrum effectus legis, ſit facere homines bonos.

Inf. a. 2. ad 4 & 3. contra c. 116. f. 2. & 3. & 4. & Rom. 19. 2 fin.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd legis effectus non ſit facere homines bonos. Homines enim ſunt boni per virtutem, virtus enim eſt, quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in 2. * Ethic. Sed virtus eſt homini à ſolo Deo: ipſe enim *eam facit in nobis ſine nobis*, ut † ſuprà dictum eſt in diffinitione virtutis [qu. 5. art. 4.] ergo legis non eſt homines facere bonos.

** lib. 2. Eth. c. 6. in princ. to. 5. † 4. fin. q. 55.*

¶ 2. Præterea Lex non prodeſt homini, niſi legi obediat: ſed hoc ipſum quod homo obedit legi, eſt ex bonitate, ergo bonitas præexigitur in homine ad legem: non igitur lex facit bonos homines.

† qu. 90. art 2.

¶ 3. Præterea, Lex ordinatur ad bonum commune, ut ſuprà dictum eſt: [qu. 90. art. 2.] ſed quidam bene ſe habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene ſe habent, non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines *bonos*.

** lib. 1. c. 9. & c. 13. & 3 cap. 1. tom. 5.*

¶ 4. Præterea, quædam leges ſunt tyrannicæ, ut * Philoſophus dicit in ſua politica: ſed tyrannus non intendit ad bonitatem ſubditorum, ſed ſolum ad propriam utilitatem, non ergo legis eſt facere homines bonos.

† lib. 1. c. 14. vel cap. fin.

Sed contra eſt, quod Philoſ. dicit in 1. Ethic. (cap. ult.) quod *voluntas cujuslibet legiſlatoris hæc eſt, ut faciat homines bonos.*

Conclusio.

Sicut principis eſt bene imperare, ſic ſubditorum propria virtus, quæ eos bonos facit, eſt bene obedire, ad quod lex inducit, unde proprius legis effectus eſt, homines, vel ſecundum quid, vel ſimpliciter bonos efficere.

** qu. 90. a. 1. & 4.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut * ſuprà dictum eſt [q. 90. art. 1. & 4.] lex nihil aliud eſt quam dictamen rationis in præſidente, quo ſubditi gubernantur: cujuſlibet autem ſubditi virtus eſt, ut bene ſubdatur ei à quo gubernatur, ſicut virtus iraſcibilis & concupiſcibilis in hoc conſiſtit, quod ſint bene obedientes rationi, & per hunc modum *virtus cujuſlibet ſubjecti eſt ut bene ſubjiciatur principanti*, ut * Philoſ. dicit in 1. Polit. [cap. ult.] Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei à ſubditis. Unde manifeſtum eſt quod hoc ſit proprium legis inducere ſubjectos ad propriam ipſorum virtutem. Cùm igitur virtus ſit quæ facit bonum habentem, ſequitur quod proprius effectus legis ſit bonos facere eos quibus datur vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod eſt bonum commune ſecundum juſtitiam divinam regulatum, ſequitur quod per legem homines fiant boni ſimpliciter: Si verò intentio legiſlatoris feratur ad id quod non eſt bonum ſimpliciter, ſed utile vel delectabile ſibi vel repugnans juſtitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſcilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per ſe malis: ſicut aliquis dicitur *bonus latro*, qui operatur accommodè ad finem.

** lib. 1. ex 1. c. 1. tom 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt virtus, ut ex † ſupradictis patet [qu. 61. & 62.] ſcilicet acquiſita & infuſa. Ad utramque autem aliquid operatur operum aſſuetudo, ſed diverſimodè: Nam virtutem quidem acquiſitam cauſat: ad virtutem autem infuſam diſponit, & eam habitam conſervat & promovet: & quia lex ad hoc datur, ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde & * Philoſ. dicit in 2. Pol. quod *legiſlatores aſſuefacientes faciunt bonos*

† qu. 61. & 62.

** lib. 2. c. 6. parum ante fin.*

Ad secundum dicendum, quòd non ſemper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis: ſed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex ſolo dictamine rationis; quod eſt quoddam principium virtutis, ut † ex ſuprà habitum eſt. [qu. 93. art. 3. ad 2.]

† qu. 93. a. 3. ad 2.

Ad tertium dicendum, quòd bonitas cujuſlibet partis conſideratur in proportione ad ſuum totum: unde & Auguſt. di-

cit:

Digitized by Google

cit in 3. Conf. (cap. 8.) * quòd *turpis eſt omnis pars quæ ſuo toti non congruit.* Cum igitur quilibet homo ſit pars civitatis, impoſſibile eſt quòd aliquis homo ſit bonus niſi ſit bene proportionatus bono communi: nec totum poteſt bene exiſtere, niſi ex partibus ſibi proportionatis. Unde impoſſibile eſt, quòd bonum commune civitatis bene ſe habeat, niſi cives ſint virtuoſi, ad minus illi quibus convenit principari; ſufficit autem quantum ad bonum communitatis, quòd alii intantum ſint virtuoſi, quòd principum mandatis obediant: &, ideo † Philoſoph. dicit in 3. Polit. quod *eadem eſt virtus principis & boni viri: non autem eadem eſt virtus cujuſcunque civis, & boni viri.*

* 2. Conf. c. 8. paulo à pr. tom. 1. † lib. 3. Polit. c. 3. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quòd lex tyrannica, cùm non ſit ſecundum rationem, non eſt ſimpliciter lex, ſed magis eſt quædam perverſitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives ſint boni: non enim habet de ratione legis niſi ſecundum hoc quod eſt dictamen alicujus præſidentis in ſubditis; & ad hoc tendit, ut ſubditi legi ſint bene obedientes, quod eſt eos eſſe bonos, non ſimpliciter, ſed in ordine ad tale regimen.

Articulus II.

Utrum legis actus convenienter aſſignentur.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd legis actus non ſint convenienter aſſignati in hoc quod dicitur; quod *legis actus eſt imperare, vetare, permittere, & punire.* Lex enim omnis *præceptum commune eſt* †, ut legiſconſultus dicit: ſed idem eſt imperare quòd præcipere, ergo alia tria ſuperfluunt.

¶ 2. Præterea, Effectus legis eſt, ut inducat ſubditos ad bonum, ſicut * ſuprà dictum eſt (art. 1.) ſed conſilium eſt de meliori bono, quàm præceptum. Ergo magis pertinet ad legem conſulere quàm præcipere.

¶ 3. Præterea, Sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam & per præmia. Ergo ſicut punire ponitur effectus legis, ita etiam & præmiare.

¶ 4. Præterea, Intentio legiſlatoris eſt ut homines faciat bonos, ſicut † ſuprà dictum eſt (art. 1.) ſed ille qui ſolo metu pœnarum obedit legi, non eſt bonus: nam *timore ſervili, qui eſt timor pœnarum, etſi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid benefacit,* ut * Aug. dicit: non ergo videtur eſſe proprium legis, quòd puniat.

Sed contra eſt, quòd † Iſidorus dicit 5. Etym. (vel Originum cap. 19.) *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat: aut vetat, ut ſacrarum virginum nuptias nulli liceat petere: aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur.*

Conclusio.

Secundum tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias tres etiam nominantur legis actus, imperat ſiquidem lex actus virtuoſos, prohibet vitioſos, permittit indifferentes: quartus autem legis actus, qui eſt punire, ſecundum hoc ſumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod eſt timor pœnæ.

Respondeo dicendum, quòd ſicut enuntiatio eſt rationis dictamen per modum enuntiandi: ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium eſt, ut ex aliquo ad aliquid inducat, unde ſicut in demonſtrativis ſcientiis ratio inducit ut aſſentiatur concluſioni per quædam principia: ita etiam inducit ut aſſentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis ſunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut * ſuprà dictum eſt. (qu. 90. art. 1. & qu. 91. art. 4.) Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum. Nam ſicut † ſuprà dictum eſt (qu. 18. art. 5. & 8.) quidam actus ſunt boni ex genere, qui ſunt actus virtutum: & reſpectu horum ponitur legis actus *præcipere,* vel *imperare*; Præcipit etiam lex omnes actus virtutum, ut dicitur in 5.* Ethic. (cap. 1. vel 3.) Quidam vero ſunt actus mali ex genere, ſicut actus vitioſi; & reſpectu horum lex habet *prohibere.* Quidam vero ex genere ſuo ſunt actus indifferentes, & reſpectu horum lex habet *permittere*: & poſſunt etiam indifferentes dici omnes illi actus, qui ſunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod ſibi obediatur, eſt timor pœnæ; & quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ceſſare à malo habet quandam rationem boni: ita etiam prohibitio habet quandam rationem præcepti. Et ſecundum hoc largè accipiendo præceptum, univerſaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd conſulere non eſt proprius actus legis: ſed poteſt pertinere etiam ad perſonam privatam, cujus non eſt condere legem. Unde etiam Apoſtolus 1. ad Cor. 7. cùm conſilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non dominus,* & ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam præmiare poteſt ad quemlibet pertinere, ſed punire non pertinet niſi ad miniſtrum legis, cujus auctoritate pœna infertur. Et ideo præmiare non ponitur actus legis, ſed ſolùm punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit aſſueſceri ad vitandum mala, & ad implendum bona, propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter & ex propria voluntate hoc facit. Et ſecundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines ſint boni.

QVÆSTIO XCIII.

De lege æterna, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſingulis.

Et primò, de lege æterna. Secundò, de lege naturali. Tertiò, de lege humana. Quartò, de lege veteri. Quintò, de lege nova, quæ eſt lex evangelii.

De ſexta autem lege, quæ eſt *lex fomitis*, ſufficiat quod dictum eſt, cùm de peccato originali ageretur.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum ſit lex æterna.
¶ Secundò, utrum ſit omnibus nota.
¶ Tertiò, utrum omnis lex ab ea derivetur.
¶ Quartò, utrum neceſſaria ſubjiciantur legi æternæ.
¶ Quintò, utrum contingentia naturalia ſubjiciantur legi æternæ.
¶ Sextò, utrum omnes res humanæ ei ſubjiciantur.

Articulus Primus.

Utrum lex æterna ſit ſumma ratio in Deo exiſtens.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd lex æterna non ſit ſumma ratio in Deo exiſtens. Lex enim æterna eſt una tantum: ſed rationes rerum in mente divina ſunt plures. Dicit enim * Aug. in lib. 83. qq. (qu. 46.) quòd *Deus ſingula fecit propriis rationibus.* Ergo lex æterna non videtur eſſe idem, quod ratio in mente divina exiſtens.

Sup. q. 91. art. 1. & inf. præſenti q. a. 3. & 4. 40. & a. 5. ad 3. & 4. d. 33. q. 1. a. 1. & 2. conc. cap. 115. * qu. 47. poſt med. tom. 4.

¶ 2. Præterea, De ratione legis eſt, quod verbo promulgetur, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 4.) ſed *verbum* in divinis dicitur perſonaliter (ut in primo * habitum eſt (qu. 34. art. 1.) *ratio* autem dicitur eſſentialiter. Non igitur idem eſt lex æterna quod ratio divina.

¶ 3. Præterea, † Aug. dicit. in lib. de vera religione, (cap. 30. & 31.) *Apparet ſupra mentem noſtram legem eſſe,* quæ veritas dicitur: Lex autem ſupra mentem noſtram exiſtens eſt lex æterna: ergo veritas eſt lex æterna. Sed non eſt eadem ratio veritatis & rationis, ergo lex æterna non eſt idem quod ratio ſumma.

Sed contra eſt, quòd * Aug. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 6.) quod *lex æterna eſt ſumma ratio, cui ſemper obtemperandum eſt.*

† qu. 90. art. 4. * 1. p. qu. 34. art. 1. † c. 30. ad finem & 31 in pr. tom. 1. * lib. 1. c. 6. circa medium tom. 1.

Conclusio.

Divinæ ſapientiæ ratio, ſicut ex eo quod cuncta per eam creata ſint, artis, vel exemplaris, vel ideæ rationem habet: ita etiam ex eo quod ad debitum finem, cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut in quolibet artifice præexiſtit ratio eorum, quæ conſtituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexiſtat ratio ordinis eorum quæ agenda ſunt per eos qui gubernationi ſubduntur, & ſicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur *ars* vel *exemplar rerum artificiatarum*: ita etiam ratio gubernantis actus ſubditorum, rationem legis obtinet, ſervatis aliis, quæ † ſuprà eſſe diximus de legis ratione. Deus autem per ſuam ſapientiam conditor eſt univerſarum rerum ad quas comparatur, ſicut artifex ad artificiata, ut in primo * habitum eſt (qu. 14. art. 8.) Eſt etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inveniuntur in ſingulis creaturis, ut etiam in primo † habitum eſt (qu. 103. art. 5.) Unde ſicut ratio divinæ ſapientiæ inquantum per eam cuncta ſunt creata, rationem habet *artis* vel *exemplaris* vel *ideæ*: ita ratio divinæ ſapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem *legis.* Et ſecundum hoc lex æterna nihil aliud eſt quàm *ratio divinæ ſapientiæ, ſecundum quod eſt directiva omnium actuum & motionum.*

† qu. 90. per totū. * 1. p. qu. 14. art. 8. † 1. p. qu. 103. a. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. loquitur ibi de rationibus idealibus quæ reſpiciunt proprias naturas ſingularum rerum, & ideo in eis invenitur quædam diſtinctio & pluralitas ſecundum diverſos reſpectus ad res, ut in primo * habitum eſt (qu. 15. art. 2. & 3.) ſed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, † ut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 2.) Ea autem quæ ſunt in ſeipſis diverſa, conſiderantur ut unum, ſecundum quod ordinantur ad aliquod commune, & ideo lex æterna eſt una, quæ eſt ratio hujus ordinis.

* 1. p. qu. 15. art. 2. & 3. † qu. 90 art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd circa verbum quodcunque duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſum verbum, & ea quæ verbo exprimuntur: verbum enim vocale eſt quiddam ab ore hominis prolatum, ſed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis ſignificantur: & eadem ratio eſt de verbo hominis mentali, quod nihil eſt aliud, quā quiddam mente conceptū quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis, ipſum *verbum* quod eſt conceptio paterni intellectus, perſonaliter dicitur: ſed omnia quæcunque ſunt in ſcientia patris, ſive eſſentialia, ſive perſonalia, ſive etiam Dei opera exprimuntur hoc verbo, ut patet per * Aug. 15. de Trinit. (cap. 14.) Et inter cætera quæ hoc verbo exprimuntur, etiam ipſa lex æterna verbo ipſo exprimitur. Nec tamen propter hoc ſequitur, quod lex æterna perſonaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen filio, propter convenientiam, quam habet *ratio* ad *verbum.*

* lib. 15. cap 14. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ratio intellectus divini aliter ſe habet ad res, quàm ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus eſt menſuratus à rebus ut ſcilicet conceptus hominis nō ſit verus propter ſeipſum, ſed dicitur verus ex hoc quod conſonat rebus; *ex hoc enim, quod res eſt vel non eſt, opinio vera vel falſa eſt.* Intellectus vero divinus eſt menſura rerū, quia unaquæque res in tantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in primo * dictū eſt (q. 16. a. 1.) & ideo intellectus divinus eſt verus ſecundū ſe. Unde ratio ejus eſt ipſa veritas.

* 1. p. qu. 16. art. 1.

Articulus II.

Utrum lex æterna ſit omnibus nota.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd lex æterna non ſit omnibus nota. Quia, ut dicit Apoſt. 1. ad Cor. 2.

Supr. qu. 19 art. 4. ad 3. & a. 5. & 6.

Quæ

Quæ ſunt Dei, nemo novit niſi ſpiritus Dei. Sed lex æterna eſt quædam ratio in mente divina exiſtens. Ergo omnibus eſt ignota, niſi ſoli Deo.

* lib. 1. c. 6. circ. me. to. 1.

¶ 2. Præterea, Sicut * Aug. dicit in lib. de lib. arb. (cap. 6.) *Lex æterna eſt qua juſtum eſt ut omnia ſint ordinatiſſima:* ſed non omnes cognoſcunt qualiter omnia ſint ordinatiſſima: ergo non omnes cognoſcunt legem æternam.

† cap. 31. non longè à fine. tom. 1. * lib. 1. Ethic. c. 3. a med. † ib. 1. c. 6. non procul à fin. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in lib. de vera religione, (cap. 3) † quod *lex æterna eſt, de qua homines judicare non poſſunt:* ſed ſicut in 1. * Ethic. dicitur (cap. 1. vel 3.) *unuſquiſque bene judicat quæ cognoſcit.* Ergo lex æterna non eſt nobis nota.

Sed contra eſt, quod † Aug. dicit in lib. de lib. arb. (ut ſup.) quod *æternæ legis notio nobis impreſſa eſt.*

CONCLUSIO.

Quamvis æternam legem, prout in ſeipſa eſt & in mente divina, ſolus Deus & beati qui Deum per eſſentiam vident, cognoſcant, tamen omnes, rationis participes, cùm aliquid veritatis, ut minimam principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ eſt veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere cenſentur.

Respondeo dicendum, quòd dupliciter aliquid cognoſci poteſt. Uno modo in ſeipſo, alio modo in ſuo effectu, in quo aliqua ſimilitudo ejus invenitur; ſicut aliquis non videns ſolem in ſua ſubſtantia, cognoſcit ipſum in ſua irradiatione. Sic igitur dicendum eſt, quod legem æternam nullus poteſt cognoſcere ſecundum quod in ſeipſa eſt, niſi ſolus Deus, & beati qui Deum per eſſentiam vident, ſed omnis creatura rationalis ipſam cognoſcit ſecundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio & participatio legis æternæ; quæ eſt veritas incommutabilis, ut Aug. dicit in lib. de vera relig. (ubi ſupra) * Veritatem autem omnes aliqualiter cognoſcunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis: in aliis verò, quidam plus, & quidam minus participant de cognitione veritatis, & ſecundum hoc etiam plus vel minus cognoſcunt legem æternam.

* cap 18. circ. pr. & c. 31. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod, ea quæ ſunt Dei, in ſeipſis quidem cognoſci à nobis non poſſunt: ſed tamen in effectibus ſuis nobis manifeſtantur, ſecundum illud Rom. 1. *Inviſibilia Dei, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.*

Ad secundum dicendum, quòd legem æternam etſi unuſquiſque cognoſcat pro ſua capacitate ſecundum modum prædictum: nullus tamen eam comprehendere poteſt. Non enim totaliter manifeſtari poteſt per ſuos effectus: & ideo, non oportet, quod quicunque cognoſcit legem æternam ſecundum modum prædictum, cognoſcat totum ordinem rerum, quo omnia ſunt ordinatiſſima.

Ad tertium dicendum, quòd judicare de aliquo poteſt intelligi dupliciter. Uno modo, ſicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto ſecundum illud Iob 12. *Nonne auris verba dijudicat, & fauces comedentis ſaporem?* & ſecundum iſtum modum judicii † Philoſophus dicit, quòd *unuſquiſque bene dijudicat quæ cognoſcit, judicando* ſcilicet an ſit verum quod proponitur. Alio modo, ſecundum quod ſuperior judicat de inferiori, quodam practico judicio: an ſcilicet ita debeat eſſe vel non ita, & ſic nullus poteſt judicare de lege æterna.

† ib. 1. Ethic. c. 3. a med.

ARTICULUS III.

Vtrum omnis lex à lege æterna derivetur.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnis lex à lege æterna derivetur. Eſt enim quædam *lex fomitis*, ut * ſupra dictum eſt (qu. 91. art. 6.) ipſa autem non derivatur à lege divina: quæ eſt lex æterna; ad ipſam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apoſtolus dicit ad Rom. 8. quod *legi Dei non poteſt eſſe ſubjecta.* Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

* qu. 91. art. 6.

¶ 2. Præterea, A lege æterna nihil iniquum procedere poteſt, quia, ſicut * dictum eſt (art. 2.) *lex æterna eſt ſecundum quam juſtum eſt, ut omnia ſint ordinatiſſima:* ſed quædam leges ſunt iniquæ ſecundum illud Iſa. 10. *Væ qui condunt leges iniquas.* Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

* ar. præ. arg. 2.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 5.) * quòd *lex quæ populo regendo ſcribitur, rectè multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur:* ſed ratio divinæ providentiæ eſt lex æterna, ut † dictum eſt (art. 3.) ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna.

* lib. 1. c. 5 circa fi. tom. 1. † Art. 1. hujus q.

Sed contra eſt, quod Proverb. 8. divina ſapientia dicit, *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Ratio autem divinæ ſapientiæ eſt lex æterna, ut * ſuprà dictum eſt (art. 1.) Ergo omnes leges à lege æterna procedunt.

* Ibid.

CONCLUSIO.

Quoniam teſte B. Auguſtino, in temporali lege nihil eſt juſtum ac legitimum, quod non ſit ex lege æterna profectum: certum eſt omnes leges inquantum participant de ratione recta, intantum à lege æterna derivari.

† qu. 90. art. 1. 2. & 3.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà † dictum eſt (qu. 94. art. 1 2 & 3.) lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis, oportet quod virtus ſecundi moventis derivetur à virtute moventis primi: quia movens ſecundum non movet niſi inquantum movetur à primo, unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis à primo gubernante ad ſecundos derivatur, ſicut ratio eorum quæ ſunt agenda in civitate, derivatur à rege per præceptum, in inferiores adminiſtratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab arc ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cùm ergo na ſit ratio gubernationis in ſupremo gubernante, n quod omnes rationes gubernationis quæ ſunt in inferio bernantibus, à lege æterna deriventur. Hujuſmodi a tiones inferiorum gubernantium ſunt quæcunque aliæ l ter æternam: unde omnes leges inquantum participant c recta, intantum derivantur à legè æterna. Et propter h guſt. dicit in 1. de lib. arbit. (cap. 6.) quòd *in temporali eſt juſtum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines vaverint.*

Ad primum ergo dicendum, quòd fomes hab nem legis in homine inquantum eſt pœna conſequens juſtitiam; & ſecundum hoc manifeſtum eſt, quòd derivat æterna: inquantum verò inclinat ad peccatum, ſic con legi Dei. & non habet rationem legis, ut ex † ſupradic (qu. 91 art. 6.)

Ad secundum dicendum, quòd lex humana i habet rationem legis, inquantum eſt ſecundum rationem & ſecundum hoc manifeſtum eſt, quod à lege æterna d Inquantum verò à ratione recedit, ſic dicitur lex iniqua: habet rationem legis; ſed magis violentiæ cujuſdam. Et ipſa lege iniqua inquantum ſervatur aliquid de ſimilitud propter ordinem poteſtatis ejus qui legem fecit, ſecundum derivatur à lege æterna. *Omnis enim poteſtas à Domino* ut dicitur Rom. 13.

Ad tertium dicendum, quòd lex humana dicitu permittere, non quaſi approbans, ſed quaſi ea dirigere no Multa autem diriguntur lege divinâ quæ dirigi non poſſ manâ: plura enim ſubduntur cauſæ ſuperiori quàm i Unde hoc ipſum, quod lex humana non ſe intromittit de dirigere non poteſt, ex ordine legis æternæ provenit: S tem eſſet ſi approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde non habetur, quod lex humana non derivetur à lege æte quod non perfectè eam aſſequi poſſit.

ARTICULUS IV.

Vtrum neceſſaria & æterna ſubiiciantur legi æternæ

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod nece æterna ſubjiciantur legi æternæ. Omne enim quod bile eſt, rationi ſubditur: ſed voluntas divina eſt rationab ſit juſta: ergo rationi ſubditur: ſed lex æterna eſt ratio ergo voluntas Dei ſubditur legi æternæ. Voluntas auten alquid æternum. Ergo etiam æterna & neceſſaria legi ſubduntur.

¶ 2. Præterea, Quidquid ſubjicitur regi, ſubjicitur le Filius autem (ut dicitur 1. ad Corint. 15.) *ſubiectus erit Di tri cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui eſt æternus tur legi æternæ.

¶ 2. Præterea, Lex æterna eſt ratio divinæ provident multa neceſſaria ſubduntur divinæ providentiæ, ſicut perm ſubſtantiarum incorporalium, & corporum cæleſtium, e æternæ ſubduntur etiam neceſſaria.

Sed contra, Eâ quæ ſunt neceſſaria, impoſſibile ter ſe habere, unde cohibitione non indigent: ſed impon mini lex ut cohibeatur à malis, ut ex * ſupradictis patet. quæ ſunt neceſſaria, legi non ſubduntur.

CONCLUSIO.

Quum lex æterna ſit divinæ gubernationis ratio; omnia er c contingentia, ſive neceſſaria, illi ſubiecta ſunt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut † ſuprà dict (art. 1.) lex æterna eſt ratio divinæ gubernationis. Quæ ergo divinæ gubernationi ſubduntur, ſubjiciuntur eti æternæ: quæ verò gubernationi æternæ non ſubduntur, legi æternæ ſubduntur. Horum autem diſtinctio attend ex his quæ circa nos ſunt, humanæ enim gubernationi ſub ea quæ per homines fieri poſſunt; quæ vero ad naturam h pertinent, non ſubduntur gubernationi humanæ, ſcilic homo habeat animam, vel manum, aut pedes. Sic igitur le næ ſubduntur omnia quæ ſunt in rebus à Deo creatis ſive ſi tingentia, ſive ſint neceſſaria; ea vero quæ pertinent ad n vel eſſentiam divinam legi æternæ non ſubduntur, ſed ſunt ipſa lex æterna.

Ad primum dicendum, quòd de voluntate Dei du poſſumus loqui. Uno modo quantum ad ipſam voluntate cùm voluntas Dei ſit ipſa eſſentia ejus, non ſubditur guber divinæ, neque legi æternæ: ſed idem eſt quod lex æterna modo poſſumus loqui de voluntate divina quantum ad ip Deus vult circa creaturas: quæ quidem ſubjecta ſunt legi æ inquantum horum ratio eſt in divina ſapientia, & ratione voluntas Dei dicitur *rationabilis*: alioquin ratione ſui ipſi gis eſt dicenda *ipſa ratio.*

Ad secundum dicendum, quòd Filius Dei non eſt factus ſed naturaliter ab ipſo genitus; & ideo non ſubditur providentiæ aut legi æternæ, ſed magis ipſe eſt lex æter quandam appropiationem, ut patet per * Aug. in lib. de v lig. Dicitur autem eſſe ſubjectus Patri ratione humanæ n ſecundum quam etiam Pater dicitur eſſe major eo. Tert concedimus, quia procedit de neceſſariis creatis.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit Metaph. (text. 16.) *quædā neceſſaria habent cauſam ſuæ neceſſ* & ſic hoc ipſum quod impoſſibile eſt ea aliter ſe habere, hab alio, & hoc ipſum eſt cohibitio quædā efficaciſſima. Nam qua

cohi

Digitized by Google

cohibentur communi, inrantum cohiberi dicuntur, inquantum non poſſunt aliter facere, quam de eis diſponatur.

Articulus V.

Vtrum naturaliter contingentia ſubſint legi æternæ.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd naturalia contingentia non ſubſint legi æternæ. Promulgatio enim eſt de ratione legis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 1.) Sed promulgatio non poteſt fieri niſi ad creaturas rationales, quibus poteſt aliquid denunciari. Ergo ſolæ creaturæ rationales ſubſunt legi æternæ, non ergo naturalia contingentia.

¶ 2. Præterea, *Ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione*, ut dicitur in 1. † Ethic. (cap. ult.) Lex autem æterna eſt ratio ſumma, ut * ſuprà dictum eſt (art. 1.) cùm igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, ſed penitus ſint irrationabilia, videtur quod non ſubſint legi æternæ.

¶ 3. Præterea, Lex æterna eſt efficaciſſima; ſed naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo ſubſunt legi æternæ.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Proverb. 8. *Quando circundabat mari terminum ſuum, & legem ponebat aquis, ut tranſirent fines ſuos.*

Conclusio.

Cùm Deus omnibus rebus naturalibus quoſdam inſtinctus, quibus in ſuos fines ferantur impreſſerit: etiam naturalia contingentia æternæ legi ſubeſſe perſpicuum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd aliter eſt de lege hominis dicendum, & aliter de lege æterna, quæ eſt lex Dei. Lex enim hominis non ſe extendit niſi ad creaturas rationales, quæ homini ſubjiciuntur. Cujus ratio eſt, quia lex eſt directiva actuum qui conveniunt ſubjectis gubernationi alicujus. Unde nullus propriè loquendo, ſuis actibus legem imponit. Quæcunque autem aguntur circa uſum rerum irrationalium homini ſubditarum, aguntur per actum ipſius hominis moventis hujuſmodi res. Nam hujuſmodi irrationales creaturæ non agunt ſeipſas, ſed ab aliis aguntur, ut * ſuprà habitum eſt (qu. 1. art. 2.) & ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non poteſt quantumcumque ei ſubjiciantur: rebus autem rationalibus ſibi ſubjectis poteſt imponere legem, inquantum ſuo præcepto, vel denunciatione quacunque, imprimit menti earum quandam regulam, quæ eſt principium agendi. Sicut autem homo imprimit denunciando quoddam interius principium actuum homini ſibi ſubjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum; & ideo, per hunc modum, Deus dicitur præcipere toti naturæ ſecundum illud Pſalm. 148. *Præceptum poſuit, & non præteribit*: & per hanc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ ſubduntur. Unde alio modo creaturæ irrationales ſubduntur legi æternæ, inquantum moventur à divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti ſicut creaturæ rationales.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc modo ſe habet impreſſio activi principij intrinſeci, quantum ad res naturales, ſicut ſe habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum; ut † dictum eſt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt: participant tamen per modum obedientiæ ratione divina. Ad plura enim ſe extendit virtus rationis divinæ, quàm virtus rationis humanæ. Et ſicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione (quia non habent aliquam apprehenſionem ordinatam ad rationem:) ita etiam creaturæ irrationales moventur à Deo, nec tamen propter hoc ſunt rationales.

AD TERTIUM dicendum, quòd defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis ſint præter ordinem cauſarum particularium, non tamen ſunt præter ordinem cauſarum univerſalium, & præcipue cauſæ primæ, quæ Deus eſt, cujus providentiam nihil ſubterfugere poteſt, ut in primo † dictum eſt. (qu. 22. art. 2.) Et quia lex æterna eſt ratio divinæ providentiæ (ut * dictum eſt) ideo effectus rerum naturalium legi æternæ ſubduntur.

Articulus VI.

Vtrum omnes res humanæ ſubjiciantur legi æternæ.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnes res humanæ ſubjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apoſtolus ad Gal. 5. *Si Spiritu Dei ducimini, non eſtis ſub lege*: Sed viri juſti, qui ſunt filij Dei per adoptionem, *Spiritu Dei aguntur*, ſecundum illud Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt.* Ergo non omnes homines ſunt ſub lege æterna.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit ad Rom. 8. *Prudentia carnis inimica eſt Deo: legi enim Dei ſubjecta non eſt.* Sed multi homines ſunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ eſt lex Dei, non ſubjiciuntur omnes homines.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 6.) * quod *lex æterna eſt, qua mali miſeriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines jam beati, vel jam damnati non ſunt in ſtatu merendi. Ergo non ſubſunt legi æternæ.

SED CONTRA eſt, quod † Aug. dicit 19. de Civ. Dei: (cap. 12.) *Nullo modo aliquid legibus ſummi Creatoris ordinationique ſubtrahitur à quo pax univerſitatis adminiſtratur.*

Conclusio.

Res omnes humanæ, æternæ legi ſubjiciuntur, tametſi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt modus, quo aliquid ſubditur legi æternæ, ut ex † ſupra dictis patet. (art. 5.) Uno modo, inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis. Alio modo, per modum actionis & paſſionis, inquantum participatur per modum interioris principij motivi, & hoc ſecundo modo ſubduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut * dictum eſt. (art. 5.) Sed quia rationalis natura, cum eo quod eſt commune omnibus creaturis, habet aliquid ſibi proprium, inquantum eſt rationalis: ideo ſecundum utrumque modum legi æternæ ſubditur: quia & notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut * ſupra dictum eſt (art. 2.) & iterum, unicuique rationali creaturæ ineſt naturalis inclinatio ad id, quod eſt conſonum legi æternæ. *Sumus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in 2. † Ethic. Uterque tamen modus imperfectus quidem eſt, & quodammodo corruptus in malis, in quibus & inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitioſum, & iterum ipſa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per paſſiones & habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia & ſupra cognitionem naturalem boni ſuperadditur eis cognitio fidei & ſapientiæ: & ſupra naturalem inclinationem ad bonum, ſuperadditur eis interius motivum gratiæ & virtutis. Sic igitur boni perfectè ſubſunt legi æternæ, tanquam ſemper ſecundum eam agentes: mali autem ſubſunt quidem legi æternæ imperfectè, quantum ad actiones ipſorum, prout imperfectè cognoſcunt, & imperfectè inclinantur ad bonum: ſed quantum deficit ex parte actionis, ſuppletur ex parte paſſionis, prout ſcilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Auguſt. dicit in 1. * de lib. arb. [cap. 15.] *Iuſtos ſub æterna lege agere exiſtimo*, & in lib. de catechizandis rudibus dicit [cap. 10.] † quod *Deus ex juſta miſeria animarum ſe deſerentium, convenientiſſimis legibus inferiores partes creaturæ ſuæ novit ordinare.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illud verbum Apoſtoli poteſt intelligi dupliciter. Uno modo, ut *eſſe ſub lege* intelligatur ille, qui nolens obligationem legis, ſubditur ei quaſi cuidam ponderi. Unde * gloſſ. ibidem dicit, quòd *ſub lege eſt, qui timore ſupplicij quod lex minatur, non amore iuſtitiæ, à malo opere abſtinet.* Et hoc modo ſpirituales viri non ſunt ſub lege, quia per charitatem, quam Spiritus ſanctus cordibus eorum infundit, voluntariè id quod legis eſt, implent. Alio modo poteſt etiam intelligi inquantum hominis opera, qui Spiritu ſancto agitur, magis dicuntur eſſe opera Spiritus ſancti quàm ipſius hominis, unde cùm Spiritus ſanctus non ſit ſub lege, ſicut nec Filius [ut † ſupra dictum eſt [art. 4. ad 2.] ſequitur quòd hujuſmodi opera inquantum ſunt Spiritus ſancti, non ſint ſub lege. Et huic atteſtatur quod Apoſt. dit. 2. ad Cor. 3. *Vbi Spiritus Domini, ibi libertas.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd prudentia carnis non poteſt ſubjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ, ſubjicitur tamen legi Dei ex parte paſſionis; quia meretur pati pœnam ſecundum legem divinæ juſtitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quòd totum bonum naturæ corrumpatur, & ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ ſunt legis æternæ. Habitum eſt enim * ſuprà [qu. 85. art. 2.] quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd idem eſt per quod aliquid conſervatur in fine, & per quod movetur ad finem: ſicut corpus grave gravitate quieſcit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipſum movetur. Et ſic dicendum eſt, quòd ſicut ſecundùm legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miſeriam: ita per eandem legem in beatitudine vel miſeria conſervantur, & ſecundùm hoc beati, & damnati ſubſunt, legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

De lege naturali, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de lege naturali.

Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, Quid ſit lex naturalis.
¶ Secundò, quæ ſint præcepta legis naturalis.
¶ Tertiò, utrum omnes actus virtutum ſint de lege naturæ.
¶ Quartò, utrum lex naturalis ſit una apud omnes.
¶ Quintò, utrum ſit mutabilis.
¶ Sextò, utrum poſſit à mente hominis deleri.

Articulus primus.

Vtrum lex naturalis ſit habitus.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd lex naturalis ſit habitus. Quia, ut † Philoſoph. dicit in 2. Ethic. [cap. 4. vel 5.] *tria ſunt in anima, potentia, habitus, & paſſio*: ſed naturalis lex non eſt aliqua potentiarum animæ, nec aliqua paſſionum, ut patet enumerando per ſingula. Ergo lex naturalis eſt habitus.

¶ 2. Præterea, Baſilius dicit [lib. 4. cap. 23.] quòd *conſcientia ſive ſynderesis eſt lex intellectus noſtri*, quod non poteſt intelligi niſi de lege naturali, ſed ſynderesis eſt habitus quidam, ut in primo * habitum eſt. [qu. 79. art. 12.] Ergo lex naturalis eſt habitus.

¶ 3. Præterea, Lex naturalis ſemper in homine manet, ut † infra patebit [art. 5.] ſed non ſemper ratio hominis, ad quam

Marginal notes: † 1. Ethic. cap. ult. — * q. 1. a. 2. — † In cor. — † ar. præ. — * Ibid. — * Art. 2. hujus q. — † circa prin. lib. 2. eth. — * c. 6. circa med. tom. 1. — † cap. 18. inter ſinẽ & med. tom. 4. — * glo. ord. ibi & ſumitur ex Aug. — † art. 4. ad 2. — * qu. 85. art. 2. — † lib. 2. cap. 4. — * p. p. qu. 79. a. 12 — † Art. 5. hujus q.

Digitized by Google

lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non eſt actus, ſed habitus.

** cap. 21. paulo à prin. to. 6.* SED CONTRA eſt, quod * Aug. dicit in lib. de bono conjugali [cap. 21.] quod *habitus eſt quo aliquid agitur cum opus eſt:* ſed naturalis lex non eſt hujuſmodi; eſt enim in parvulis & damnatis, qui per eam agere non poſſunt. Ergo lex naturalis non eſt habitus.

CONCLUSIO.

Lex naturalis propriè non eſt habitus aliquis ſed impropriè, eatenus dicitur habitus quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitus in ipſa ratione ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid poteſt dici eſſe habitus dupliciter. Uno modo propriè & eſſentialiter, & ſic lex naturalis non eſt habitus. Dictum eſt enim * ſuprà, (qu. 90. art. 1. ad 2.) ** q. 90. a. 1. ad 2.* quòd lex naturalis eſt aliquid per rationem conſtitutum, ſicut etiam propoſitio eſt quoddam opus rationis, non eſt autem idem quod quis agit, & quo quis agit; aliquis enim per habitum Grammaticæ agit orationem congruam. Cùm igitur habitus ſit quo quis agit, non poteſt eſſe quod lex aliqua ſit habitus propriè & eſſentialiter. Alio modo poteſt dici habitus id quod habitu tenetur, ſicut dicitur fides id quod fide tenetur: & hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque conſiderantur in actu à ratione, quandoque autem ſunt in ea habitualiter tantum: ſecundum hunc modum poteſt dici, quod lex naturalis ſit habitus. Sicut etiam principia indemonſtrabilia in ſpeculativis non ſunt ipſi habitus principiorum, ſed ſunt principia, quorum eſt habitus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſophus intendit ibi inveſtigare genus virtutis; & cum manifeſtum ſit, quod virtus ſit quoddam principium actus, illa tantum poſuit quæ ſunt principia humanorum actuum, ſcilicet *potentias, habitus & paſſiones*, præter hæc autem tria ſunt, quædam alia in anima, ſicut quidam actus, ut velle eſt in voluntate, & etiam cognita ſunt in cognoſcente, & proprietates naturales animæ inſunt ei: ut immortalitas, & alia hujuſmodi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſynderesis dicitur *lex intellectus noſtri*, inquantum eſt habitus continens præcepta legis naturalis, quæ ſunt prima principia operum humanorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa concludit, quod lex naturalis habitualiter tenetur: & hoc concedimus.

¶ Ad id verò, quod in contrarium objicitur, dicendum, quòd eo quod habitualiter ineſt, quandoque aliquis uti non poteſt propter aliquod impedimentum: ſicut homo non poteſt uti habitu ſcientiæ propter ſomnum, & ſimiliter puer non poteſt uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali quæ ei habitualiter ineſt, propter defectum.

ARTICULUS II.

Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd lex naturalis non contineat plura præcepta, ſed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut * ſupra habitum eſt [qu. ** q. 90. & 92. art. 2.* 90. & 92. art. 2.) ſi igitur eſſent multa præcepta legis naturalis: ſequeretur quòd eſſent multæ leges naturales.

¶ 2. Præterea, Lex naturalis conſequitur hominis naturam: ſed humana natura eſt una ſecundum totum, licèt ſit multiplex ſecundum partes: Aut ergo eſt unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut ſunt multa ſecundum multitudinem partium naturæ humanæ: & ſic oportebit quod etiam ea, quæ ſunt de inclinatione concupiſcibilis, pertineant ad legem naturalem.

† qu. 90. art. 1. ¶ 3. Præterea, Lex eſt aliquid ad rationem pertinens, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 1.) ſed ratio in homine eſt una tantum: Ergo ſolum unum præceptum eſt legis naturalis.

SED CONTRA eſt, quia ſic ſe habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia ſicut ſe habent prima principia in demonſtrativis: ſed prima principia indemonſtrabilia, ſunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ ſunt plura.

CONCLUSIO.

Licet multa in ſeipſis ſint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum proſequendum, & malum vitandum eſſe decernitur, referri ſingula poſſunt.

** q. 99. a. 1. ad 1. & q. 91. a. 3.* RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * ſuprà dictum eſt (qu. 91. art. 2.) præcepta legis naturæ hoc modo ſe habent ad rationem practicam, ſicut principia prima demonſtrationum ſe habent ad rationem ſpeculativam; utraque enim ſunt quædam principia per ſe nota. Dicitur autem aliquid *per ſe notum* dupliciter. Uno modo; ſecundum ſe, alio modo, quoad nos. Secundum ſe quidem, quælibet propoſitio dicitur per ſe nota, cujus prædicatum eſt de ratione ſubjecti, contingit tamen quod ignoranti diffinitionem ſubjecti, talis propoſitio non erit per ſe nota, ſicut iſta propoſitio; *Homo eſt rationale*, eſt per ſe nota ſecundum ſui naturam; quia qui dicit hominem, dicit *rationale*: & tamen, ignoranti quid ſit homo, hæc propoſitio non eſt per ſe nota. Et inde eſt, quod ſicut dicit * Boetius in libro de hebdomad. ** in lib. An omne quod eſt. bonum ſit. circ. prin.* *quædam ſunt dignitates vel propoſitiones per ſe nota communiter omnibus*: & hujuſmodi ſunt illæ propoſitiones, quarum termini ſunt omnibus noti ut, *Omne totum eſt majus ſua parte*: &, *Quæ uni & eidem ſunt æqualia, ſibi invicem ſunt æqualia.* Quædam verò propoſitiones ſunt per ſe notæ ſolis ſapientibus, qui terminos propoſitionum intelligunt quid ſignificent, ſicut, intelligenti quod Angelus non eſt corpus, per ſe notum eſt quod non eſt circumſcriptivè in loco; quod non eſt manifeſtum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehenſione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primò cadit in apprehenſione, eſt ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonſtrabile eſt, quod *non eſt ſimul affirmare & negare*; quod fundatur ſupra rationem *entis & non entis*: & ſuper hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in 4. † Metaph. [text.] ſicut autem *ens* eſt primum quod cadit in apprehenſione ſimpliciter; ita *bonum* eſt primum quod cadit in apprehenſione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finẽ, qui habet rationem boni, & ideo primum principium in ratione practica eſt quod fundatur ſupra rationem boni, quæ eſt, *Bonum eſt quod omnia appetunt.* Hoc eſt ergo primum præceptum legis, quod *bonum eſt faciendum & proſequendum & malum vitandum*: & ſuper hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ; ut ſcilicet omnia iſta facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit eſſe bona humana: quia verò bonum habet rationem finis: malum autem rationem contrarii: inde eſt, quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, & per conſequens ut opere proſequenda: & contraria eorum ut mala, & vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium eſt ordo præceptorum legis naturæ. Ineſt enim primò inclinatio homini ad bonum ſecundum naturam, in qua communicat cum omnibus ſubſtantiis, prout ſcilicet quælibet ſubſtantia appetit conſervationem ſui *eſſe*, ſecundum ſuam naturam, & ſecundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conſervatur, & contrarium impeditur. Secundò ineſt homini inclinatio ad aliqua magis ſpecialia ſecundum naturam in qua communicat cum cæteris animalibus, & ſecundum hoc dicuntur ea eſſe de lege naturali, quæ natura omnia animalia docuit: ut eſt commixtio maris & fœminæ, & educatio liberorum, & ſimilia. Tertio modo ineſt homini inclinatio ad bonum ſecundum naturam rationis, quæ eſt ſibi propria; ſicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoſcat de Deo, & ad hoc, quod in ſocietate vivat, & ſecundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujuſmodi inclinationem ſpectant: utpotè quod homo ignorantiam vitet; quod alios non offendat cum quibus debet converſari, & cætera hujuſmodi, quæ ad hoc ſpectant.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia iſta præcepta legis naturæ in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnes hujuſmodi inclinationes quarumcunque partium naturæ humanæ (putà concupiſcibilis & iraſcibilis) ſecundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, & reducuntur ad unum primum præceptum, ut * dictum eſt, & ſecundum hoc ſunt multa præcepta legis naturæ in ſe ipſis, quæ tamen communicant in una radice.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio etſi in ſe una ſit, tamen eſt ordinativa omnium quæ ad homines ſpectant: & ſecundum hoc lege rationis continentur omnia ea, quæ ratione regulari poſſunt.

ARTICULUS III.

Utrum omnes actus virtutum ſint de lege naturæ.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnes actus virtutum ſint de lege naturæ. Quia, ut ſuprà * dictum eſt [qu. 90. art. 2.] de ratione legis eſt ut ordinetur ad bonum commune: ſed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus ut patet præcipuè in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi ſubduntur naturali.

¶ 2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuoſis actibus opponuntur, Si igitur omnes actus virtutum ſunt de lege naturæ; videtur ex conſequenti, quod omnia peccata ſunt contra naturam, quod tamen ſpecialiter de quibuſdam peccatis dicitur.

¶ 3. Præterea, In his quæ ſunt ſecundum naturam omnes conveniunt, ſed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim eſt virtuoſum uni, quod eſt alteri vitioſum. Ergo non omnes actus virtutum ſunt de lege naturæ.

SED CONTRA eſt, quod † Damaſ. dicit in 3. lib. [cap. 14.] quòd *virtutes ſunt naturales.* Ergo & actus virtuoſi ſubjacent legi naturæ.

CONCLUSIO.

Cùm naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuosè agat, fatendum quidem eſt omnes virtutum actus, ſecundum generalem quandam rationem, qua ut virtuoſi ſunt conſiderantur, ad naturæ legem pertinere: non omnes autem ut ſecundum ſeipſos in propriis ſpeciebus conſiderantur.

RESPONDEO dicendum, quod de actibus virtuoſis dupliciter loqui poſſumus. Uno modo inquantum ſunt virtuoſi, alio modo inquantum ſunt tales actus in propriis ſpeciebus conſiderati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum ſunt virtuoſi, ſic omnes actus virtuoſi pertinent ad legẽ naturæ, † dictum eſt enim (art. 2.) quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur ſecundum ſuam naturam; inclinatur autẽ unùquodque naturaliter ad operationem ſibi convenientem ſecundum ſuam formã, ſicut ignis ad calefaciendum. Unde cùm anima rationalis ſit propria forma hominis; naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc quod agat ſecundum rationem: & hoc eſt agere ſecundum virtutem. Unde ſecundum hoc omnes

actus

Digitized by Google

actus virtutum ſunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuoſè agat. Sed ſi loquamur de actibus virtuoſis ſecundum ſeipſos [prout ſcilicet in propriis ſpeciebus conſiderantur,] ſic non omnes actus virtuoſi ſunt de lege naturæ; multa. n. ſecundum virtutem fiunt, ad quæ natura non primò inclinat: ſed per rationis inquiſitionem ea homines adinvenerunt quaſi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia eſt circa concupiſcentias naturales cibi & potus & venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ: ſicut & alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quòd natura hominis poteſt dici vel illa quæ eſt propria hominis: & ſecundum hoc omnia peccata inquantum ſunt contra rationem, ſunt etiam contra naturam: ut patet per Damaſc. in ſecundo libro: * vel iſta, quæ eſt communis homini & aliis animalibus: & ſecundum hoc quædam ſpecialia peccata dicuntur eſſe contra naturam: ſicut contra commixtionem maris & fœminæ, quæ eſt naturalis omnibus animalibus, eſt concubitus maſculorum, quod ſpecialiter dicitur *vitium contra naturam*.

*Lib. 1. orth. fid. c. 30. & 31.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de actibus ſecundum ſeipſos conſideratis. Sic enim propter diverſas hominum conditiones contingit, quod aliqui actus ſunt aliquibus virtuoſi tanquam eis proportionati & convenientes: qui tamen ſunt aliis vitioſi tanquam eis non proportionati.

Articulus IV.

Utrum lex naturæ ſit una apud omnes.

3. d. 37. art. 3. co. Et 4. d. 33. q. 1. art. 1. cor. & art. 2. ad 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod lex naturæ non ſit una apud omnes. Dicitur enim in decretis, *diſt. 1. quod *ius naturale eſt quod in lege & in Evangelio continetur*: ſed hoc non eſt commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. 10. *Non omnes obediunt Evangelio*, Ergo lex naturalis non eſt una apud omnes.

¶ 2. Præterea, *Quæ ſunt ſecundum legem, iuſta eſſe dicuntur*, ut dicitur in 5. Ethic. Sed in eodem lib. † dicitur quòd *nihil eſt ita iuſtum ad omnes, quin apud aliquos diverſificetur*. Ergo etiam lex naturalis non eſt apud omnes eadem.

¶ 3. Præterea, Ad legem naturæ pertinet id ad quod homo ſecundum naturam ſuam inclinatur, ut ſuprà dictum eſt [art. 2.] * ſed diverſi homines naturaliter ad diverſa inclinantur; alij quidem ad concupiſcentiam voluptatum, alij ad deſideria honorum, alij ad alia: ergo non eſt una lex naturalis apud omnes.

*diſt. 1. in principio. † lib. 5. Eth. c. 2. à med. & 6. 3. & 7. tom. 5. *Art. 2. hujus q. † lib. 5. cap. 4.

Sed contra eſt, quod Iſidorus dicit in lib. Etymolog. (vel Originum cap. 6.) *Ius naturale eſt commune omnium nationum.*

Conclusio.

Una eſt apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, & ſecundum rectitudinem & ſecundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta eadem apud omnes non ſit.

Respondeo dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium eſt ut inclinetur ad agendum ſecundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex primo Phyſic. [text. 2. ac deinceps] * Aliter tamen circa hoc ſe habet ratio ſpeculativa, & aliter practica. Quia enim ratio ſpeculativa præcipuè negotiatur circa neceſſaria, quæ impoſſibile eſt aliter ſe habere: abſque aliquo defectu invenitur veritas in concluſionibus propriis, ſicut & in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia; in quibus ſunt operationes humanæ: & ideo etſi in communibus ſit aliqua neceſſitas; quantò magis ad propria deſcenditur, tantò magis invenitur defectus. Sic igitur, in ſpeculativis eſt eadem veritas apud omnes, tam in principiis, quàm in concluſionibus: licet veritas non apud omnes cognoſcatur in concluſionibus, ſed ſolum in principiis, quæ dicuntur *communes conceptiones*. In operativis autem non eſt eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, ſed ſolum quantum ad communia: & apud illos apud quos eſt eadem rectitudo in propriis, non eſt æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis, ſive ſpeculativæ, ſive practicæ; eſt eadem veritas ſeu rectitudo apud omnes, & æqualiter nota. Quantum verò ad proprias concluſiones rationis ſpeculativæ eſt eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota. Apud omnes enim verum eſt, quòd *triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis*: quamvis hoc non ſit omnibus notum, ſed quantum ad proprias concluſiones rationis practicæ, nec eſt eadem veritas ſeu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos eſt eadem, eſt æqualiter nota. Apud omnes enim etiam hoc rectum eſt & verum, ut ſecundum rationem agatur. Ex hoc autem principio ſequitur quaſi concluſio propria quòd depoſita ſint reddenda, & hoc quidem, ut in pluribus verum eſt: ſed poteſt in aliquo caſu contingere, quod ſit damnoſum & per conſequens irrationabile, ſi depoſita reddantur: Putà ſi aliquis petat ad impugnandam patriam, & hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia deſcenditur, putà ſi dicatur quod depoſita ſunt reddenda cum tali cautione vel tali modo: Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non ſit rectum vel in reddendo, vel non reddendo. Sic igitur dicendum eſt, quòd lex naturæ, quantum ad prima principia communia, eſt eadem apud omnes, & ſecundum rectitudinem, & ſecundum notitiam: ſed quantum ad quædam propria, quæ ſunt quaſi concluſiones principiorum communium, eſt eadem apud omnes ut in pluribus & *ſecundum rectitudinem*, & *ſecundum notitiam*: ſed ut in paucioribus poteſt deficere, & *quantum ad rectitudinem*, propter aliqua particularia impedimenta (ſicut etiam naturæ generabiles & corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta) & etiam *quantum ad notitiam*, & hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex paſſione: ſeu ex mala conſuetudine, ſeu ex mala habitudine naturæ. Sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum [cùm tamen ſit expreſsè contra legem naturæ] ut refert Julius Cæſar in libro de bello Gallico.*

*Art. 2. hujus q. *lib. 1. Phyſic. text. 2. 3. & 4. tom. 2.

*l. 6. de bello Gallico, parum à med.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non eſt ſic intelligendum, quaſi omnia, quæ in Lege & in Evangelio continentur, ſint de lege naturæ: cum multa tradantur ibi ſupra naturam. Sed ea quæ ſunt de lege naturæ, plenariè ibi traduntur, unde cum dixiſſet Gratianus, † quòd *ius naturale eſt quod in lege & in Evangelio continetur*, ſtatim explicando ſubjunxit, *Quo quiſque jubetur alij facere quod ſibi vult fieri, & prohibetur alij inferre quod ſibi nolit fieri.*

† loco in arg. citato.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Philoſophi eſt intelligendum de his quæ ſunt naturaliter juſta, non ſicut principia communia, ſed ſicut quædam concluſiones ex his derivatæ, quæ ut in pluribus habent rectitudinem, & ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ratio in homine dominatur, & imperat aliis potentiis, ita oportet, quòd omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur ſecundum rationem, unde hoc eſt apud omnes communiter receptum, ut ſecundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Articulus V.

Utrum lex naturæ mutari poſſit.

Sup. a. 2. co. & ad ſecundum. & inf. q. 100. ar. 1. ad prim. Et 3. d. 37. ar. 3. cor. Et 4. d. 33. q. 1. a. 1. ad. & a. 2. ad 1.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd lex naturæ mutari poſſit. Quia ſuper illud Eccleſ. 17. *Addidit eis diſciplinam & legem vitæ*, ut dicit gloſſ. * *legem litteræ quantum ad correctionem legis naturalis ſcribi voluit*: ſed illud quod corrigitur, mutatur: ergo lex naturalis poteſt mutari.

* Glo. ord. ibid.

¶ 2. Præterea, Contra legem naturalem eſt occiſio innocentis, & etiam adulterium & furtum: ſed iſta inveniuntur eſſe mutata à Deo: putà cùm Deus præcepit Abrahæ, quòd occideret filium innocentem: ut habetur Geneſ. 22. Et cùm præcepit Judæis, ut mutuata Ægyptiorum vaſa ſubriperent: ut habetur Exod. 11. Et cùm præcepit Oſeæ, ut uxorem fornicariam acciperet: ut habetur Oſeæ 1. Ergo lex naturalis poteſt mutari.

¶ 3. Præterea, Iſidorus dicit in lib. Etymologiarum (vel Originum lib. 5. cap. 4.) † quòd *communis omnium poſſeſſio & una libertas eſt de iure naturali*: ſed hæc videmus eſſe mutata per leges humanas. Ergo videtur quòd lex naturalis ſit mutabilis.

† lib 5. cap. 4. diſt. 5. circa pr.

Sed contra eſt, quòd dicitur in Decretis diſt. 5. *Naturale ius ab Exordio rationabilis creaturæ nec variatur tempore, ſed immutabile permanet.*

Conclusio.

Lex naturæ, quamvis ſit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei ſubtrahi poteſt: mutabilis tamen dicitur eſſe, dum multa ei utilia ſuperaddi poſſunt, & nonnulla propria ſubtrahi, quæ legis obſervantiam pro temporum varietate, impedire poſſent.

Respondeo dicendum, quòd lex naturalis poteſt intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc, quod aliquid addatur. Et ſic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim ſuprà legem naturalem ſuperaddita ſunt ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quàm etiam per leges humanas. Alio modo poteſt intelligi mutatio legis naturalis per modum ſubtractionis, ut ſcilicet aliquid deſinat eſſe de lege naturali quod prius fuit ſecundum legem naturalem: & ſic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ eſt omnino immutabilis. Quantum autem ad ſecunda præcepta, quæ diximus eſſe quaſi quaſdam proprias concluſiones propinquas primis principiis: ſic lex naturalis non immutatur: quia ut in pluribus ſit rectum ſemper quod lex naturalis habet: poteſt tamen mutari in aliquo particulari, & in paucioribus, propter aliquas ſpeciales cauſas impedientes obſervantiam talium præceptorum; ut ſuprà dictum eſt (art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quòd lex ſcripta dicitur eſſe data *ad correctionem legis naturalis*: vel quia per legem ſcriptam ſuppletum eſt, quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum, ut exiſtimarent eſſe bona, quæ naturaliter ſunt mala, & talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quòd naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes, quàm innocentes, quæ quidem naturalis mors divina poteſtate inducitur propter peccatum originale: ſecundum illud, 1. Regum 2. *Dominus mortificat, & vivificat*. Et ideo abſque aliqua injuſtitia, ſecundum mandatum Dei poteſt infligi mors cuicunque homini, vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam, adulterium eſt concubitus cum uxore aliena, quæ quidem eſt ei deputata ſecundum legē divinitus traditam. Unde ſi ad quācunque mulierē aliquis accedat ex mandato divino, non eſt adulterium, nec fornicatio. Et eadem

Digitized by Google

ratio eſt de furto, quod eſt acceptio rei alienæ, quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui eſt Dominus univerſorum, non accipit abſque voluntate Domini, quod eſt furari. Nec ſolum in rebus humanis quidquid à Deo mandatur, hoc ipſo eſt debitum, ſed etiam in rebus naturalibus quidquid à Deo fit, eſt naturale quodammodo, ut in primo dictum eſt (quæſt. 105. artic. 6. ad 1.) †

† p. p. q. 105. a. 6. ad 1.

Ad Tertium dicendum, quòd aliquid dicitur eſſe de jure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, ſicut *non eſſe injuriam alteri faciendam.* Alio modo, quia natura non inducit contrarium, ſicut poſſemus dicere, quòd *hominem eſſe nudum*, eſt de jure naturali: quia natura non dedit ei veſtitum, ſed ars adinvenit, & hoc modo *communis omnium poſſeſſio & omnium una libertas* dicitur eſſe de jure naturali: quia ſcilicet diſtinctiones poſſeſſionum & ſervitus non ſunt inductæ à natura, ſed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ, & ſic, etiam in hoc lex naturæ non eſt mutata niſi per additionem.

Articulus VI.

Utrum lex naturæ poſſit à corde hominis aboleri.

Inf. q. 99. a. 2. ad 2. * Glo. ord. ibid. 2.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd lex naturæ poſſit à corde hominis aboleri. Quia Roman. 2. ſuper illud. *Cùm gentes, quæ legem non habent*, &c. dicit gloſſ. * quòd *in interiori homine per gratiam innovato, lex juſtitiæ inſcribitur, quam deleverat culpa*: ſed lex juſtitiæ eſt lex naturæ. Ergo lex naturæ poteſt deleri.

¶ 2. Præterea. Lex gratiæ eſt efficacior quàm lex naturæ: ſed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ poteſt deleri.

¶ 3. Præterea, Illud quod lege ſtatuitur, inducitur quaſi juſtum, ſed multa ſunt ab hominibus ſtatuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ poteſt à cordibus hominum aboleri.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in 2. confeſſ. (cap. 4.) * *Lex ſcripta eſt in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas*: ſed lex ſcripta in cordibus hominum eſt lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non poteſt.

* lib. 2. c. 4. in princip. tom. 1.

Concluſio.

Non poteſt lex naturæ quoad eius communia, & univerſalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri, ſed quoad particularia quædam, & ut in paucioribus.

† art. 4. & 5.

Respondeo dicendum, quòd ſicut † ſuprà dictum eſt (art. 4. qu. 5.) ad legem naturalem pertinent, primo quidem quædam præcepta communiſſima, quæ ſunt omnibus nota: ſecundario autem quædam præcepta magis propria, quæ ſunt quaſi concluſiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo poteſt à cordibus hominum deleri in univerſali: deletur tamen in particulari operabili, ſecundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiſcentiam, vel aliquam aliam paſſionem, ut ſuprà dictum eſt (quæſt. 77. artic. 2.) † Quantum verò ad alia præcepta ſecundaria, poteſt lex naturalis deleri de cordibus hominum: vel propter malas perſuaſiones (eo modo quo etiam in ſpeculativis errores contingunt circa concluſiones neceſſarias) vel etiam propter pravas conſuetudines & habitus corruptos: ſicut apud quoſdam non reputabantur latrocinia *peccata*, vel etiam *contra naturam*, ut etiam Apoſtolus dicit ad Rom. 1.

† q. 77. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in univerſali, niſi fortè quantum ad ſecundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum eſt.

Ad secundum dicendum, quòd gratia etſi ſit efficacior quam natura: tamen natura eſſentialior eſt homini. Et ideò magis permanens.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de ſecundis præceptis legis naturæ: contra quæ, aliqui legiſlatores ſtatuta aliqua fecerunt, quæ ſunt iniqua.

QUÆSTIO XCV.

De lege humana, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de lege humana.

Et primò quidem de ipſa lege ſecundum ſe. Secundò de poteſtate ejus. Tertiò de ejus mutabilitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, de utilitate ipſius.
¶ Secundò, de origine ejus.
¶ Tertiò, de qualitate ipſius.
¶ Quartò, de diviſione ejuſdem.

Articulus primus.

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Sup. q. 92. art. 1. & 1. 2. q. 9. a. 3. co. 2. & ad 3. & 2. 2. q. 40. a. 2. * q. 92. art. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuſlibet legis eſt, ut per eam homines fiant boni, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 92. art. 1.) * ſed homines magis inducuntur ad bonum voluntarij per monitiones, quàm coacti per leges: Ergo non fuit neceſſarium leges ponere.

† lib. 5. c. 4. circa med. to. 5.

¶ 2. Præterea, Sicut dicit Philoſoph. in 5. Ethic. † *Ad invicem confugiunt homines, ſicut ad juſtum animatum*, ſed juſtitia animata eſt melior, quam inanimata, quæ legibus continetur. Ergo melius fuiſſet ut executio juſtitiæ committeretur arbitrio judicum, quàm quòd ſuper hoc lex aliqua conderetur.

* q. 90. art. 1. & 2.

¶ 3. Præterea Lex omnis directiva eſt actuum humanorum, ut ex ſupradictis patet (qu. 90. art. 1. & 2.) * ſed cùm humani actus conſiſtant in ſingularibus: quæ ſunt infinita, non poſſunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, ſufficienter conſiderari, niſi ab aliquo ſapiente, qui inſpiciat ſingula, ergo melius fuiſſet arbitrio ſapientum dirigi actus humanos, quàm aliqua lege poſita: Ergo non fuit neceſſarium leges humanas ponere.

Sed contra eſt, quod Iſidorus in libro † Etymologiarum (vel Originum lib. 5. cap. 20.) *Factæ ſunt leges, ut earum metu humana coërceretur audacia, tutaque ſit inter improbos innocentia: & in ipſis improbis formidato ſupplicio refrænetur nocendi facultas*: ſed hæc ſunt neceſſaria maximè humano generi: Ergo neceſſarium fuit ponere leges humanas. † lib. 20.

Concluſio.

Neceſſarium fuit ad quietem & pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pœnæ à vitiis cohiberentur, & virtutem aſſequi poſſent.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex ſupradictis patet (qu. 63. art. 1.) † homini naturaliter ineſt quædam aptitudo ad virtutem. ſed ipſa virtutis perfectio neceſſe eſt quòd homini adveniat per aliquam diſciplinam: ſicut etiam videmus, quòd per aliquam induſtriam ſubvenitur homini in ſuis neceſſitatibus, putà in cibo & veſtitu, quorum initia quædam habet à natura, ſcilicet rationem & manus: non autem ipſum complementum, ſicut cætera animalia, quibus natura dedit ſufficienter tegumentum & cibum. Ad hanc autem diſciplinam non de facili invenitur homo ſibi ſufficiens: quia perfectio virtutis præcipuè conſiſtit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipuè homines ſunt proni, & maximè juvenes, circa quos eſt efficacior diſciplina, & ideò oportet, quòd hujuſmodi diſciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio ſortiantur, & quidem quantum ad illos juvenes, qui ſunt proni ad actus virtutum ex bona diſpoſitione naturæ, vel conſuetudine, vel magis divino munere, ſufficit diſciplina paterna, quæ eſt per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, & ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non poſſunt, neceſſarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo: ut ſaltem ſic malè facere deſiſtentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipſi tandem per hujuſmodi aſſuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntariè facerent quæ prius metu implebant: & ſic fierent virtuoſi. Hujuſmodi autem diſciplina cogens metu pœnæ, eſt diſciplina legum. Unde neceſſarium fuit ad pacem hominũ & virtutem, quòd leges ponerentur: quia ſicut Philoſophus dicit in 1. Politicæ (cap. 2.) † *ſicut homo ſi ſit perfectus virtute, eſt optimum animalium, ſic, ſi ſit ſeparatus à lege & juſtitia, eſt peſſimum omnium*, quia homo habet arma rationis ad repellendas concupiſcentias & ſævitias: quæ non habent alia animalia. † q. 63. a. 1 † lib. 1. Polit. c. 2. in fi. tom. 5

Ad primum ergo dicendum, quòd homines bene diſpoſiti melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis, quam coactione: ſed quidam malè diſpoſiti non ducuntur ad virtutem, niſi cogantur.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit 1. Rhetor. * *Melius eſt omnia ordinari lege, quàm dimittere judicum arbitrio*: & hoc propter tria. Primò quidem, quia facilius eſt invenire paucos ſapientes, qui ſufficiant ad rectas leges ponendas, quàm multos, qui requirerentur ad rectè judicandum de ſingulis. Secundò. quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore conſiderant quid lege faciendum ſit: ſed judicia de ſingularibus factis fiunt ex caſibus ſubitò exortis. Facilius autem ex multis conſideratis poteſt homo videre quid rectum ſit, quàm ſolum ex aliquo uno facto. Tertiò, quia legiſlatores judicant in univerſali & de futuris: ſed homines judiciis præſidentes judicant de præſentibus, ad quæ afficimur amore vel odio, aut aliqua cupiditate: & ſic eorum depravatur judicium. Quia ergo juſtitia animata judicis non invenitur in multis, & quia flexibilis eſt, ideo neceſſarium fuit, in quibuſcunque eſt poſſibile, legem determinare quid judicandum ſit, & pauciſſima arbitrio hominum committere. * lib. 1. Rhet. c. 1. circa princip. & med. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quòd quædam ſingularia quæ non poſſunt lege comprehendi, neceſſe eſt committere judicibus, ut ibidem Philoſoph. dicit † putà de eo quod eſt factum eſſe, vel non eſſe: & de aliis hujuſmodi. † lib. 1. Rhet. c. 1. circa me. tom. 6.

Articulus II.

Utrum omnis lex humanitus poſita, à lege naturali derivetur.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non omnis lex humanitus poſita, à lege naturali derivetur. Dicit enim Philoſophus in 5. Ethicorum, * quod *juſtum legale eſt, quod principio quidem nihil differt, utrum ſic vel aliter fiat*: ſed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum ſic vel aliter fiat: ergo ea quæ ſunt legibus humanis ſtatuta, non omnia derivantur à lege naturæ. 3. contra G. c. 123. & 2. 2. * lib. 5. cap. 4.

¶ 2. Præterea, *Ius poſitivum* dividitur contra *jus naturale*: ut patet per Iſidorum in lib. Etymologiarum (vel Originum lib. 5. cap. 4.) & per Philoſophum in 5. Ethicorum (ut ſupra) † Sed ea quæ derivantur à principiis communibus legis naturæ (ſicut concluſiones) pertinent ad legem naturæ, ut ſuprà dictum eſt (qu. 94. art. 3. & 4.) * ergo ea quæ ſunt de lege humana, non derivantur à lege naturæ. † lib. 5. Ethic. c. 7. tom. 5. * q. 94. art. 3. & 4.

¶ 3. Præterea, Lex naturæ eſt eadem apud omnes. Dicit enim Philoſophus in 5. Ethic. † quod *naturale jus eſt quod ubique habet eandem potentiam*. Si igitur leges humanæ à naturali lege derivarentur, ſequeretur etiam quod ipſæ eſſent eædem apud omnes: Quod patet eſſe falſum. † li. 5. c. 7. tom. 4.

¶ 4. Præterea, Eorum quæ à lege naturali derivantur, poteſt aliqua ratio aſſignari: ſed *non omnium quæ à maioribus lege ſtatuta ſunt, ratio reddi poteſt*, ut Juriſperitus dicit: Ergo non omnes

Digitized by Google

omnes leges humanæ derivantur à lege naturali.

SED CONTRA eſt, quod Tull. dicit in ſua Rhetor. (ſive lib. 2. de rhetorica inventione, ut jam ſupra) * *Res à natura profectas, & à conſuetudine probatas, legum metus & religio ſanxit.* [* lib. 2. de invent. circa fin. libri.]

CONCLUSIO.

Cùm in rebus humanis aliquid, ex eo quòd ad rationis regulam ſit conforme, juſtum dicatur, lex verò non ſit quæ juſta non fuerit, neceſſum eſt à lege naturali, quæ prima eſt rationis regula, omnem humanam legem derivari.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 5.) * *Non videtur eſſe lex, quæ juſta non fuerit*: unde inquantum habet de juſtitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur eſſe aliquid *juſtum* ex eo quod eſt rectum ſecundum regulam rationis. Rationis autem prima regula eſt lex naturæ, ut ex ſupra dictis patet: * unde omnis lex humanitus poſita in tantum habet de ratione legis inquantum à lege naturæ derivatur. Si verò in aliquo à lege naturali diſcordet, jam non erit lex, ſed legis corruptio. [* lib. 1. c. 5 paulò poſt princ. tom. 1.] [* q. præc. art. 2.]

Sed ſciendum eſt, quòd à lege naturali dupliciter poteſt aliquid derivari. Uno modò, ſicut concluſiones ex principiis: alio modo ſicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus ſimilis eſt ei, quo in ſcientiis ex principiis concluſiones demonſtrativæ producuntur. Secundo verò modo ſimile eſt, quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid ſpeciale: ſicut artifex formam communem domus neceſſe eſt quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam à principiis communibus legis naturæ per modum concluſionum; ſicut in hoc quod eſt, *Non eſſe occidendum*, ut concluſio quædam derivari poteſt ab eo quod eſt, *Nulli eſſe faciendum malum*. Quædam verò per modum determinationis: ſicut lex naturæ habet, quod ille qui peccat, puniatur: ſed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc eſt quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana poſita: ſed ea quæ ſunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam ſint ſolum lege poſita, ſed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali: ſed ea quæ ſunt ſecundi modi, ex ſola lege humana vigorem habent.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de illis quæ ſunt lege poſita per determinationem vel ſpecificationem quandam præceptorum legis naturæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de his quæ derivantur à lege naturæ tanquam concluſiones.

AD TERTIUM dicendum, quòd principia communia legis naturæ non eodem modo applicari poſſunt omnibus propter multam varietatem rerum humanarum: & ex hoc provenit diverſitas legis poſitivæ apud diverſos.

AD QUARTUM dicendum, quòd verbum illud Juriſperiti intelligendum eſt in his quæ introducta ſunt à majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes ſe habet expertorum & prudentium judicium, ſicut quædam principia, inquantum, ſcilicet, ſtatim vident qui congruentius ſit particulariter determinandum; unde Philoſophus dicit in 6. Ethic. † quòd *in talibus oportet attendere expertorum & ſeniorum, vel prudentum judicium, & in indemonſtrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quàm demonſtrationibus.* [† lib. 6. cap. 11. ad finem tom. 5.]

ARTICULUS III.

Utrum Iſidorus convenienter qualitatem legis poſitivæ deſcribat.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Iſidorus * inconvenienter qualitatem legis poſitivæ deſcribat dicens: *Erit lex honeſta, juſta, poſſibilis, ſecundum naturam, ſecundum conſuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, neceſſaria, utilis, manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, ſed pro communi utilitate civium ſcripta.* Supra enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat dicens, *Lex erit omne, quod ratione conſtiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod diſciplinæ conveniat, quod ſaluti proficiat*: Ergo ſuperfluè poſtmodum conditiones legis multiplicat. [* lib. 5. cap. 21.]

¶ 2. Præterea, Juſtitia eſt pars honeſtatis, ut Tullius dicit in 1. de offic. (num. 15.) * Ergo poſtquam dixerat, *Honeſta*; ſuperfluè additur *Juſta*.

¶ 3. Præterea, Lex ſcripta ſecundum Iſidorum † contra conſuetudinem dividitur, non ergo debuit in definitione legis poni, quod eſſet ſecundum conſuetudinem patriæ.

¶ 4. Præterea, *Neceſſarium* dupliciter dicitur, ſcilicet id quod eſt *neceſſarium ſimpliciter*, quod impoſſibile eſt aliter ſe habere: & hujuſmodi neceſſarium non ſubjacet humano judicio. Unde talis neceſſitas ad legem humanam non pertinet. Eſt etiam aliquid *neceſſarium propter finem*. & talis neceſſitas idem eſt quod utilitas: Ergo ſuperfluè utrumque ponitur, *neceſſaria & utilis*.

SED CONTRA eſt, auctoritas ipſius Iſidori (ut ſup.)

CONCLUSIO.

Omnem humanam ſeu poſitivam legem neceſſe eſt juſtam, honeſtam, poſſibilem, ſecundum naturam, ſecundum patriæ conſuetudinem, loco temporique convenientem, neceſſariam, utilem, manifeſtam, & pro communi civium utilitate ſcriptam eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd uniuſcujuſque rei quæ eſt propter finem, neceſſe eſt, quòd forma determinetur ſecundum proportionem ad finem, ſicut forma ſerræ talis eſt, qualis convenit ſectioni: ut patet in 2. Phyſic. (text. 88.) * qualibet etiam res recta & menſurata, oportet quod habeat formam proportionatam ſuæ regulæ & menſuræ. Lex autem humana utrumque habet; quia & eſt aliquid ordinatum ad finem, & eſt quædam regula vel menſura regulata vel menſurata quadam ſuperiori menſura, quæ quidem eſt duplex, ſcilicet divina lex, & lex naturæ, ut ex ſupradictis patet. (art. 2. & 4.) † Finis autem humanæ legis eſt utilitas hominum: ſicut etiam Juriſperitus dicit. * Et ideo Iſidorus in conditione legis, primò quidem tria poſuit, ſcilicet *quod religioni congruat*, inquantum ſcilicet eſt proportionata legi divinæ; *quod diſciplinæ conveniat*, inquantum eſt proportionata legi naturæ; *quod ſaluti proficiat*, inquantum eſt proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas poſtea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur, Honeſta, refertur ad hoc, quod religioni congruat. Quod autem ſubditur, *Juſta, poſſibilis ſecundum naturam, aut conſuetudinem patriæ, loco temporique conveniens*: reducitur ad hoc, quod conveniat diſciplinæ: attenditur enim humana diſciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur, *Juſta*. Secundo quantum ad facultatem agentium, debet enim eſſe diſciplina conveniens unicuique ſecundum ſuam poſſibilitatem, obſervata etiam poſſibilitate naturæ: non enim eadem ſunt imponenda pueris, quæ imponantur viris perfectis. Et ſecundum humanam conditionem: non enim poteſt homo ſolus in ſocietate vivere, aliorum morem non gerens. Tertiò quantum ad debitas circumſtantias dicit, *Loco temporique conveniens*: quod verò ſubditur, *Neceſſaria, utilis*, &c. refertur ad hoc quod expediat ſaluti: ut *neceſſitas* referatur ad remotionem malorum, *utilitas* ad conſecutionem bonorum, *manifeſtatio* verò ad cavendum nocumentum, quod eſt ipſa lege poſſet provenire. Et quia, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. 90. art. 2.) * lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipſum in ultima parte determinationis oſtenditur. Et per hoc patet reſponſio ad objecta. [† ar. pr. & q. 91. art. 2. 3. & 4. & q. 93. a. 3.] [* In dig. veteri l. 1. tit. 2. lege 2. & 24.] [* q. 90. art. 2.]

ARTICULUS IV.

Utrum Iſidorus convenienter ponat diviſionem humanarum legum.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter Iſidor. * diviſionem legum humanarum ponat, ſive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo ſic nominatur (ut ipſe dicit †) *quia eo omnes gentes utuntur*: ſed, ſicut ipſe dicit, * *jus naturale eſt quod eſt commune omnium nationum*. Ergo *jus gentium* non continetur ſub jure poſitivo humano, ſed magis ſub jure naturali. [* lib. 5. cap. 4] [† lib. 5 c. 6. ad 8.] [* lib. 5. c. 5 in princip.]

¶ 2. Præterea, Ea quæ habent eandem vim, non videntur formaliter differre, ſed ſolum materialiter, ſed *leges, plebiſcita, ſenatuſconſulta*, & alia hujuſmodi quæ ponit, omnia habent eandem vim: Ergo videtur quòd non differant niſi materialiter. Sed talis diſtinctio in arte non eſt curanda, cum poſſit eſſe in infinitum. Ergo inconvenienter hujuſmodi diviſio humanarum legum introducitur.

¶ 3. Præterea, Sicut in civitate ſunt Principes, ſacerdotes, & milites; ita etiam ſunt alia hominum officia. Ergo videtur quod ſicut ponitur quoddam jus militare & jus publicum, quod conſiſtit in ſacerdotibus & magiſtratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

¶ 4. Præterea, Ea quæ ſunt per accidens, ſunt prætermittenda: ſed accidit legi, ut ab hoc vel ab alio homine feratur: Ergo inconvenienter ponitur diviſio legum humanarum ex nominibus legiſlatorum, ut ſcilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, &c. †

IN contrarium auctoritas Iſidori ſufficiat (ubi ſup.) *

CONCLUSIO.

Lex humana, ut à lege naturæ derivatur, dividitur in jus gentium & jus civile: ut verò ordinatur ad bonum commune, dividitur ſecundum varietatem miniſtrorum, ut in militum, principum, & ſacerdotum legem: vel ſecundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur, vel denique ſecundum nomina illorum, qui legem inſtituerunt. [† In dig. novo l. 10. tit. 8. & ſeq. & l. 9. tit. 9. Et in C. l. 6. tit. 49.] [* loco in a. g. 1. citato.]

RESPONDEO dicendum, quod unumquodque poteſt per ſe dividi ſecundum id quod in ejus ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima, quæ eſt rationalis, vel irrationalis, & ideo animal propriè, & per ſe dividitur ſecundum *rationale & irrationale*, non autem ſecundum *album & nigrum*, quæ ſunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, ſecundum quorum quodlibet lex humana propriè & per ſe dividi poteſt. Eſt enim primo de ratione legis humanæ, quod ſit derivata à lege naturæ: ut ex dictis * patet (art. 2.) & ſecundum hoc dividitur jus poſitivum in *jus gentium & jus civile*, ſecundum duos modos, quibus aliquid derivatur à lege naturæ: ut ſupra dictum eſt. † Nam ad jus gentium pertinent ea, quæ derivantur ex lege naturæ, ſicut concluſiones ex principiis ut juſtæ emptiones, venditiones & alia hujuſmodi: ſine quibus homines adinvicem convivere non poſſunt, quod eſt de lege naturæ: quia *homo eſt naturaliter animal ſociabile*, ut probatur in primo Politicæ (cap. 2.) * Quæ verò derivantur à lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, ſecundū quod quælibet civitas aliquid ſibi accōmodè determinat. [* Art. 2. hujus q.] [† Ibid.] [* lib. 1. Pol. c. 2. tom. 5.]

¶ Secundò eſt de ratione legis humanæ, quòd ordinetur ad bonum commune civitatis. Et ſecundum hoc lex humana dividi poteſt ſecundum diverſitatem eorum, qui ſpecialiter dant operam ad bonum commune: ſicut *ſacerdotes*, pro populo Deum orantes, principes, populum gubernantes: & *milites*, pro ſalute populi pugnan

Digitized by Google

pugnantes, & ideo iſtis hominibus ſpecialia quædam jura aptantur.

¶ Tertiò eſt de ratione legis humanæ, ut inſtituatur à gubernante communitatem civitatis: ſicut ſupra dictum eſt [qu.95. art. 2.] * Et ſecundum hoc diſtinguuntur leges humanæ ſecundum diverſa regimina civitatum: quorum unum ſecundum Philoſoph. in 3. Politicæ [cap.10.] * eſt *regnum*: quando ſcilicet civitas gubernatur ab uno: & ſecundum hoc accipiuntur conſtitutiones principum. Aliud verò regimen eſt *ariſtocratia*, id eſt, *principatus optimorum, vel optimatum*: & ſecundum hoc ſumuntur *reſponſa prudentum*, & etiam *ſenatuſconſulta*. Aliud regimen eſt *oligarchia*, id eſt *principatus paucorum*, divitum & potentum: & ſecundum hoc ſumitur *jus prætorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen eſt populi quod nominatur *democratia*: & ſecundum hoc ſumuntur *plebiſcita*. Aliud autem eſt *tyrannicum*, quod eſt omnino corruptum: unde ex hoc non ſumitur aliqua lex. Eſt etiam aliquod regimen ex iſtis commixtum, quod eſt optimum: & ſecundum hoc ſumitur lex, *quam majores natu ſimul cum plebibus ſanxerunt*, ut Iſidorus dicit * [ubi ſupra.]

*Marg.: * qu. 90. art. 3. * lib. 3. to. 14. 5. — * lib. 2. c. 10. in princ.*

¶ Quartò verò de ratione legis humanæ eſt, quòd ſit directiva humanorum actuum, & ſecundum hoc, ſecundum diverſa de quibus leges feruntur, diſtinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur: ſicut diſtinguitur lex *Iulia de adulteriis, lex cornelia de ſicariis*, & ſic de aliis, non propter auctores ſed propter res de quibus ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ius gentium* eſt quidem aliquo modo naturale homini ſecundum quod eſt rationis: inquantum derivatur à lege naturali per modum concluſionis, quæ non eſt multum remota à principiis: unde de facili, in hujuſmodi homines conſenſerunt. Diſtinguitur tamen à lege naturali, maximè ab eo quod eſt omnibus animalibus commune.

¶ Ad alia patet reſponſio ex his, quæ dicta ſunt. *

*Marg.: * In corp. art.*

QUÆSTIO XCVI.

De poteſtate legis humanæ, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de poteſtate legis humanæ. Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum humana lex debeat poni in communi.
¶ Secundò, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.
¶ Tertiò, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.
¶ Quartò, utrum imponat homini neceſſitatem quantum ad forum conſcientiæ.
¶ Quintò, utrum omnes homines legi humanæ ſubdantur.
¶ Sextò, utrum his, qui ſunt ſub lege, liceat agere præter verba legis.

Articulus primus.

Vtrum lex humana debeat poni in communi magis, quàm in particulari.

*Marg.: Inf. q. 96. art. 6. ad 2. & 3. 2. q. 147. art. 3. & 4. cor. 5. * lib. 5. cap. 7. tom. 5. † qu. 90. art. 1. * lib. 10. text. 3. tom. 3. † In dig. veteri. l. 1. tit. 3. lect. 3. 4. & 5.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd lex humana non debet poni in communi, ſed magis in particulari. Dicit enim Philoſoph. in 5. Ethic. * quòd *legalia ſunt quæcunque in ſingularibus legem ponunt; & etiam ſententialia*, quæ ſunt etiam ſingularia: quia de ſingularibus actibus ſententiæ feruntur: Ergo lex non ſolum ponitur in communi, ſed etiam in ſingulari.

¶ 2. Præterea, Lex eſt directiva humanorum actuum, ut ſuprà dictum eſt [qu. 90. art. 1.] † ſed humani actus in ſingularibus conſiſtunt, Ergo lex humana non debet in univerſali ferri, ſed magis in ſingulari.

¶ 3. Præterea, Lex eſt regula & menſura humanorum actuum, ut ſupra dictum eſt [qu. 90. art. 1.] ſed *menſura debet eſſe certiſſima*, ut dicitur in 10. Metaph. [text. 2.] * cùm ergo in actibus humanis non poſſit eſſe aliquid univerſale ita certum, quin in particularibus deficiat: videtur quod neceſſe ſit leges non in univerſali, ſed in ſingularibus poni.

Sed contra eſt, quod Iuriſperitus dicit † quod *jura conſtitui oportet in his quæ ſæpius accidunt: ex his autem, quæ fortè uno caſu accidere poſſunt, jura non conſtituuntur.*

Concluſio.

Cùm lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis quam in particulari poni debet, & ſecundum perſonas & negotia, & tempora.

Reſpondeo dicendum, quòd unumquodque quod eſt propter finem, neceſſe eſt quod ſit fini proportionatum: finis autem legis eſt bonum commune: quia, ut Iſidorus dicit in lib. Etymolog. [vel Originum lib. 5. cap. 2.] * *nullo privato commodo, ſed pro communi utilitate civium* lex debet eſſe conſcripta. Unde oportet leges humanas eſſe proportionatas ad bonum commune, bonum autem commune conſtat ex multis: & ideo oportet, quòd lex ad multa reſpiciat, & ſecundum perſonas, & ſecundum negotia, & ſecundum tempora. Conſtituitur enim communitas civitatis ex multis perſonis: & ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc inſtituitur, quòd aliquo tempore modico duret, ſed quod omni tempore perſeveret per civium ſucceſſionem, ut Auguſt. dicit in 2. de civit. Dei. [cap. 6.]

*Marg.: * lib. 5. cap. 21. — * Ex l. 2. c. 21. Et l. 22. c. 6. habetur. tom. 5. † lib. 5. Eth. c. 7. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſoph. in 5. Ethic. [ut ſup.] † ponit tres ſpecies juris legalis, quod eſt jus poſitivum: ſunt enim quædam, quæ ſimpliciter in communi ponuntur, & hæc ſunt *leges communes*: & quantum ad hujuſmodi dicit quod *legale eſt quod ex principio quidem nihil differt ſic, vel aliter: quando autem ponitur, differt*; putà, quòd *captivi ſtatuto pretio redimantur.* Quædam verò ſunt, quæ ſunt communia quantum ad aliquid, & ſingularia quantum ad aliquid: & hujuſmodi dicuntur *privilegia*, quaſi *leges privatæ*, quia reſpiciunt ſingulares perſonas & tamen poteſtas eorum extenditur ad multa negotia: & quantum ad hoc ſubdit: *Adhuc quæcunque in ſingularibus legem ponunt.* Dicuntur etiam quædam *legalia*, non quia ſint leges, ſed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia factam; ſicut ſunt *ſententiæ*, quæ pro jure habentur: & quantum ad hoc ſubdit: Et *ſententialia*.

Ad ſecundum dicendum, quòd illud quod eſt directivum oportet eſſe plurium directivum: unde in 10. Metaph. [text. 4.] * Philoſoph. dicit, quòd *omnia quæ ſunt unius generis menſurantur aliquo uno quod eſt primum in genere illo*: ſi enim eſſent tot regulæ, vel menſuræ, quot ſunt menſurata vel regulata, ceſſaret utique utilitas regulæ vel menſuræ, quæ eſt ut ex uno multa poſſint cognoſci: & ita nulla eſſet utilitas legis, ſi non ſe extenderet niſi ad unum ſingularem actum. Ad ſingulares enim actus dirigendos dantur *ſingularia præcepta prudentum*: ſed lex *eſt præceptum commune*, ut ſuprà dictum eſt. (q. 90. art. 2. & art. 3. ad 3.) *

*Marg.: * lib. 10. Metaph. text. 4. tom. 3. — * qu. 90. art. 3. & 5.*

Ad tertium dicendum, quòd *non eadem certitudo quærenda in omnibus*, ut in 1. Ethicor. † dicitur: unde in rebus contingentibus (ſicut ſunt naturalia & res humanæ) ſufficit talis certitudo ut aliquid ſit verum ut in pluribus, licèt interdum deficiat in paucioribus.

Articulus II.

Vtrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

*Marg.: † Art. 3. lib. 1. Eth. cap. 3. in princ. & 4. ante med. & 5. Supra q. 91. a. 4. in fi. & q. 92. ar. 3. ad 1. & inf. q. 99. a. 1. cor. Et 2. 2. q. 69. art. 2. ad 1. & qu. 77. art. 1. ad 1. & q. 78. ar. 1. ad 4. Et mal. q. 1. a. 4. ad 6. Et quodl. 2. ar. 10. ad 1. & 2. Et lib. 11. cor. in fin. * lib. 1. c. 20. † qu. 91. art. 1. & 3. & 1. qu. 93. art 1. * lib. 1. 6. 10. † Arist. praced. * lib. 10. Met. text. 3. & 4. tom. 3. † lib. 2. c. art.*

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quòd ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Iſidorus in lib. * Etymologiarum (vel Originum lib. 5. cap. 20.) quod *leges ſunt factæ, ut earum metu coërceatur audacia.* Non autem ſufficienter coërceretur, niſi quælibet mala cohiberentur per legem: Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

¶ 2. Præterea, *Intentio legiſlatoris eſt cives facere virtuoſos*: (ex Ethic. 2. ut jam ſup. qu. 2. art. 1.) ſed non poteſt aliquis eſſe virtuoſus, niſi ab omnibus vitiis compeſcatur: Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compeſcere.

¶ 3. Præterea, Lex humana à lege naturali derivatur, ut ſuprà dictum eſt (qu. 95. art. 2.) † ſed omnia vitia repugnant legi naturæ: Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra eſt, quod dicitur in 1. de liber. arb. (cap. 5. ut jam ſup.) * *Videtur mihi legem iſtam, quæ populo regendo ſcribitur, rectè iſta permittere, & divinam providentiam vindicare*: ſed divina providentia non vindicat niſi vitia: Ergo rectè lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipſa.

Concluſio.

Quoniam ſecundum Sapientis ſententiam, Qui nimium emungit, elicit ſanguinem, non poteſt humana lex, quæ promiſcuæ ponitur multitudini & pleroſque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, ſed graviora tantum, ſine quorum prohibitione ſocietas humana ſervari non poſſet.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut jam dictum eſt [art. 1.] † lex ponitur ut quædam regula vel menſura humanorum actuum, menſura autem *debet eſſe homogenea menſurato*, ut dicitur in 10. Metaph. [text. 4.] * diverſa enim diverſis menſurantur. Unde oportet, quòd etiam leges imponantur hominibus ſecundum eorum conditionem quia † ut Iſidorus dicit [ubi ſup.] *lex debet eſſe poſſibilis & ſecundum naturam & ſecundum conſuetudinem patriæ.* Poteſtas autem ſive facultas operandi ex interiori habitu ſeu diſpoſitione procedit: non enim idem eſt poſſibile ei qui non habet habitum virtutis, & virtuoſo; ſicut etiam non eſt idem poſſibile puero & viro perfecto: & propter hoc non ponitur eadem lex pueris, quæ ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur, quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur: & ſimiliter multa ſunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non eſſent toleranda in hominibus virtuoſis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars eſt hominum non perfectorum virtute, & ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuoſi abſtinent: ſed ſolum graviora, à quibus poſſibile eſt majorem partem multitudinis abſtinere: & præcipuè quæ ſunt in nocumentum aliorum, ſine quorum prohibitione ſocietas humana conſervari non poſſet. Sicut prohibentur lege humanâ homicidia & furta, & hujuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd audacia pertinere videtur ad invaſionem aliorum: unde præcipuè pertinet ad illa peccata, quibus injuria proximis irrogatur: quæ lege humana prohibentur, ut dictum eſt. *

*Marg.: * In corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quòd lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non ſubitò, ſed gradatim: ideo non ſtatim multitudini imperfectorum imponit ea, quæ ſunt jam virtuoſorum, ut ſcilicet ab omnibus malis abſtineant: alioquin, imperfecti hujuſmodi præcepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent: ſicut dicitur Proverb. 30. *Qui nimis emungit, elicit ſanguinem*: & Math. 9. Quod *ſi vinum novum* [id eſt præcepta perfectæ vitæ] *mittatur in utres veteres* [id eſt homines imperfectos] *utres rumpuntur, & vinum effunditur*, id eſt præcepta contemnuntur, & homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quòd lex naturalis eſt quædam partici

Digitized by Google

participatio legis æternæ in nobis: lex autem humana deficit a lege æterna. Dicit enim Auguſt. in 1. de lib. arb. [cap. 5. ubi ſup.] * *Lex iſta quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur: neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda ſunt:* unde etiam lex humana non omnia poteſt prohibere, quæ prohibet lex naturæ.

* lib. 1. c. 5. circa fin.

Articulus III.

Vtrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum.

Supra q. 95. ar. 3. ad 3. & infra q. 100. art. 2. corp.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. *Actibus enim virtutum opponuntur actus vitioſi: ſed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum eſt (art. 2.) * ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

* Art. præced.

¶ 2. Præterea, Actus virtutis à virtute procedit: ſed virtus eſt finis legis, & ita quod eſt ex virtute, ſub præcepto legis cadere non poteſt, ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

¶ 3. Præterea, Lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum eſt (qu. 90. art. 2.) † ſed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, ſed ad bonum privatum: ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

† qu. 90. art. 2.

SED CONTRA eſt, quod Phil. dicit in 5. Ethic. * quod *præcipit lex & fortis opera facere, & quæ temperati, & quæ manſueti. Similiter autem ſecundum alias virtutes & malitias: hæc quidem jubens, hæc autem prohibens.*

* l. 5. ethic. ca. 1. paul. med. l. 5.

Conclusio.

Non quoſcunque virtutum actus lex humana præcipit, ſed illos duntaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſpecies virtutũ diſtinguuntur ſecundum objecta, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 54. art. 1. & 2.) * omnia autem objecta virtutum referri poſſunt, vel ad bonum privatum alicujus perſonæ: vel ad bonum commune multitudinis: ſicut ea, quæ ſunt fortitudinis, poteſt aliquis exequi vel propter conſervationem civitatis, vel ad conſervandũ jus amici ſui, & ſimile eſt in aliis. Lex autem, ut dictum eſt [q. 90. art. 2.] * ordinatur ad bonum commune; & ideo nulla virtus eſt, de cujus actibus lex præcipere non poſſit, non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, ſed ſolum de illis, qui ordinabiles ſunt ad bonum commune vel immediatè, ſicut cum aliqua directè propter bonum commune fiunt: vel mediate, ſicut cum aliqua ordinantur à legiſlatore, pertinentia ad bonam diſciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum juſtitiæ & pacis conſervent.

* qu. 54. art. 1. ad 1. & a 2.

* qu. 90. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd lex humana non prohibet omnes actus vitioſos ſecundum obligationem præcepti, ſicut nec præcipit omnes actus virtuoſos, prohibet tamen aliquos actus ſingulorum vitiorum, ſicut etiam præcipit quoſdam actus ſingularum virtutum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliquis actus dicitur eſſe virtutis dupliciter, uno modo ex eo quod homo operatur virtuoſa; ſicut actus virtutis juſtitiæ eſt facere recta, & actus fortitudinis facere fortia: & ſic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuoſa eo modo quo virtuoſus operatur, & talis actus ſemper procedit a virtute: nec cadit ſub præcepto legis ſed eſt finis ad quem legiſlator ducere intendit.

AD TERTIUM dicendum, quòd non eſt aliqua virtus cujus actus non ſint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum eſt * vel mediatè, vel immediatè.

* In corp.

Articulus IV.

Vtrum lex humana imponat homini neceſſitatem in foro conſcientiæ.

2. 2. qu. 60. a. 5. ad 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd lex humana non imponat homini neceſſitatem in foro conſcientiæ. Inferior enim poteſtas non poteſt imponere legem in judicio ſuperioris poteſtatis: ſed poteſtas humana, quæ fert legem humanam, eſt infrà poteſtatem divinam: ergo lex humana non poteſt imponere legem quantum ad judicium divinum, quod eſt judicium conſcientiæ.

¶ 2. Præterea, Judicium conſcientiæ maximè dependet ex divinis mandatis: ſed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, ſecundum illud Matth. 15. *Irritum feciſtis mandatum Dei propter traditiones veſtras*, ergo lex humana non imponit homini neceſſitatem quantum ad conſcientiam.

¶ 3. Præterea, Leges humanæ frequenter ingerunt calumniam, & injuriam hominibus, ſecundum illud Iſa. 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & ſcribentes injuſtitias ſcripſerunt, ut opprimerent in judicio pauperes, & vim facerent cauſæ humilium populi mei:* ſed licitum eſt unicuique oppreſſionem & violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt neceſſitatem homini quantum ad conſcientiam.

SED CONTRA eſt, quod dicitur 1. Petr. 2. *Hæc eſt gratia, ſi propter ſcientiam ſuſtineat quis triſtitias, patiens injuſtè.* Item ad Rom. 13. *Neceſſitate ſubditi eſtote non tantum propter iram, ſed & propter conſcientiam.*

Conclusio.

Juſtæ leges humanæ obligant homines in foro conſcientiæ, ratione legis æternæ, à qua derivantur.

RESPONDEO dicendum, quòd leges poſitæ humanitus, ſunt juſtæ vel injuſtæ. Si quidem juſtæ ſint, habent vim obligandi in foro conſcientiæ à lege æterna, à qua derivantur, ſecundum illud Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Dicuntur autem leges juſtæ, & *ex fine*, quando ſcilicet ordinantur ad bonum commune: & *ex auctore*, quando ſcilicet lex lata non excedit poteſtatem ferentis: & *ex forma*, quando ſcilicet ſecundum æqualitatem proportionis imponuntur ſubditis onera in ordine ad bonum commune, cùm enim unus homo ſit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipſum quod eſt, & quod habet, eſt multitudinis: ſicut & quælibet pars id quod eſt, eſt totius, unde & natura aliquod detrimentum infert parti, ut ſalvet totum. Et ſecundum hoc leges hujuſmodi onera proportionabiliter inferentes, juſtæ ſunt & obligant in foro conſcientiæ, & ſunt leges legales. Injuſtæ autem ſunt leges dupliciter. Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis. Vel *ex fine*, ſicut cum aliquis præſidens, leges imponit oneroſas ſubditis, non pertinentes ad utilitatem communem, ſed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam, vel etiam *ex auctore*, ſicut cum aliquis legem fert ultra ſibi commiſſam poteſtatem. Vel etiam *ex forma*, putà cum inæqualiter onera multitudini diſpenſantur, etiam ſi ordinentur ad bonum commune. Et hujuſmodi magis ſunt violentiæ, quam leges: quia ſicut Aug. dicit in lib. de lib. arb. (cap. 5. ubi ſup.) * *lex eſſe non videtur, quæ juſta non fuerit*, unde tales leges non obligant in foro conſcientiæ, niſi fortè propter vitandum ſcandalum, vel turbationem, propter quod etiam homo juri ſuo debet cedere, ſecundum illud Matth. 5. *Qui angariaverit te mille paſſus, vade cum eo alia duo, & qui abſtulerit tibi tunicam, da ei & pallium.*

* l. 1. c. 5. parum à princip. tom. 1.

¶ Alio modo leges poſſunt eſſe injuſtæ per contrarietatem ad bonum divinum, ſicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcunque aliud, quod ſit contra legem divinam, & tales leges nullo modo licet obſervare, quia ſicut dicitur Actor. 4. *Obedire oportet Deo magis, quàm hominibus.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Apoſt. dicit ad Roman. 13. *Omnis poteſtas humana à Deo eſt: & ideo qui poteſtati reſiſtit* (in his, quæ ad poteſtatis ordinem pertinent) *Dei ordinationi reſiſtit:* & ſecundum hoc efficitur reus quantum ad conſcientiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de legibus humanis, quæ ordinantur contra Dei mandatum, & ad hoc ordo poteſtatis non ſe extendit, unde in talibus legi humanæ non eſt parendum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit de lege, quæ infert gravamen injuſtum ſubditis, ad quod etiam ordo poteſtatis divinitus conceſſus non ſe extendit, unde nec in talibus homo obligatur, ut obediat legi, ſi ſine ſcandalo, vel majori detrimento reſiſtere poſſit.

Articulus V.

Vtrum omnes ſubjiciantur legi.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnes legi ſubjiciantur, illi enim ſoli ſubjiciuntur legi, quibus lex ponitur: ſed Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 1. quòd *juſto non eſt lex poſita:* ergo juſti non ſubjiciuntur legi humanæ.

¶ 2. Præterea, Urbanus Papa dicit, & habetur in decretis (19. qu. 2.) * *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut publicâ conſtringatur:* Lege autem privata Spiritus ſancti, ducuntur omnes viri ſpirituales, qui *ſunt filii Dei*, ſecundum illud Romanor. 8. *Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt.* Ergo non omnes homines legi humanæ ſubjiciuntur.

* 19. qu. 2 ca. duæ ſunt, à medio illius.

¶ 3. Præterea, Juriſperitus dicit * quòd *princeps legibus ſolutus eſt:* qui autem eſt ſolutus à lege, non ſubditur legi, ergo non omnes legi ſubjiciuntur.

* In dig. veteri l. 1. tit. 3. lege 30.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 13. *omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit:* ſed non videtur eſſe ſubditus poteſtati qui non ſubjicitur legi, quam fert poteſtas: ergo omnes homines debent eſſe legi ſubjecti.

Conclusio.

Quicunque poteſtati ſubjecti ſunt, legi etiam ſubjiciuntur: non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus ſubditi ſunt, ſed ſoli mali.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex * ſuprà dictis patet (qu. 90. art. 1.) lex de ſui ratione duo habet. Primò quidem, quod eſt regula humanorum actuum. Secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo poteſt eſſe legi ſubjectus. Uno modo ſicut regulatum regulæ: & hoc modo omnes illi, qui ſubduntur poteſtati, ſubduntur legi, quam fert poteſtas. Quod autem aliquis poteſtati non ſubdatur, poteſt contingere dupliciter. Uno modo, quia eſt ſimpliciter abſolutus ab ejus ſubjectione: unde illi, qui ſunt de una civitate vel regno, non ſubduntur legibus principis alterius civitatis, vel regni, ſicut nec ejus dominio. Alio modo, ſecundum quod regitur ſuperiori lege: putà ſi aliquis ſubjectus ſit proconſuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his, quæ diſpenſantur ei ab Imperatore: quantum enim ad illa, non aſtringitur mandato inferioris, cum ſuperiori mandato dirigatur, & ſecundum hoc contingit quod aliquis ſimpliciter ſubjectus legi ſecundum aliqua, lege non aſtringitur, ſecundum quæ regitur ſuperiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis ſubjectus legi ſicut coactum cogenti, & hoc modo homines virtuoſi & juſti non ſubduntur legi, ſed ſoli mali: quod enim eſt coactum & violentum, eſt contrarium voluntati; volun-

* qu. 90. art. 1.

Digitized by Google

tas autem bonorum conſonat legi, à qua malorum voluntas diſcordat: & ideo ſecundum hoc boni non ſunt ſub lege, ſed ſolum mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de ſubjectione, quæ eſt per modum coactionis, ſic enim *juſtis non eſt lex poſita, quia ipſi ſibi ſunt lex, dum oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis*, ſicut Apoſtolus ad Rom. 2. dicit, unde in eos non habet lex vim coactivam, ſicut habet in injuſtos.

Ad secundum dicendum, quòd lex Spiritus ſancti eſt ſuperior omni lege humanitus poſita, & ideo viri ſpirituales ſecundum hoc, quòd lege Spiritus ſancti ducuntur, non ſubduntur legi quantum ad ea, quæ repugnant ductioni Spiritus ſancti: ſed tamen hoc ipſum eſt de ductu Spiritus ſancti, quòd homines ſpirituales legibus humanis ſubdantur, ſecundum illud 1. Pet. 2. *Subjecti eſtote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad tertium dicendum, quòd princeps dicitur eſſe ſolutus à lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim propriè cogitur à ſeipſo: lex autem non habet vim coactivam, niſi ex principis poteſtate. Sic igitur princeps dicitur eſſe ſolutus à lege, quia nullus in ipſum poteſt judicium condemnationis ferre, ſi contra legem agat: unde ſuper illud Pſal. 50. *Tibi ſoli peccavi*, &c. dicit gloſſ. quòd *Rex non habet hominem, qui ſua facta dijudicet.* Sed quantum ad vim directivam legis, princeps ſubditur legi propria voluntate, ſecundum quod † dicitur Extra. de Conſtitutionibus cap. *Cùm omnes.* (ex Innoc. 3.) *Quod quiſque juris in alterū ſtatuit, ipſe eodem jure uti debet: & Sapientis dicit auctoritas* (Catonis nempe in rudimentis quæ pueris prælegi ſolent) *Patere legem quam ipſe tuleris:* Et in Codice Theodoſius & Valentinianus Imperatores Voluſiano Præfecto ſcribunt: *Digna vox eſt majeſtate regnantis, legibus alligatum ſe principem profiteri: Adeo de authoritate juris noſtra pendet authoritas: Et revera majus imperio eſt ſubjicere legibus principatum.* Improperatur etiam his à Domino, qui *dicunt & non faciunt*, & qui *aliis onera gravia imponunt, & ipſi nec digito volunt ea movere*, ut dicitur Matth. 23. unde quantum ad Dei judicium princeps non eſt ſolutus à lege quantum ad vim directivam ejus: ſed debet voluntarius, non coactus legem implere. Eſt etiam princeps ſuprà legem, inquantum ſi expediens fuerit, poteſt legem mutare, & in ea diſpenſare pro loco & tempore.

† In decret. li. 1. tit. 2. ca. Cum omnes à me.

Articulus VI.

Vtrum ei qui ſubditur legi, liceat præter verba legis agere.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur, quòd non liceat ei qui ſubditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Aug. in lib. de vera religione (cap. 31. * *In temporalibus legibus, quamvis homines judicent de his cum eas inſtituunt, tamen quando ſunt inſtitutæ & firmatæ, non licebit de ipſis judicare, ſed ſecundum ipſas*, ſed ſi aliquis prætermittat verba legis, dicens ſe intentionem legiſlatoris ſervare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui ſubditur legi, ut prætermittat verba legis, ut intentionem legiſlatoris ſervet.

Inf. à q. 7. ar. 3. 9. ad 1. & 2. 3. q. 60 a. 5 ad 1. & 3. & q. 120. ar. 1. & q. 147. art. 4. co & 3. d. 33. q. 3. ar. 4. q. 5. co. & ad 5. & d. 37. art. 4 cor. fin. & 4. diſt. 15. q. 3. a. 2. q. 1. & 4. cor.

¶ 2. Præterea, *Ad eum ſolum pertinet leges interpretari, cujus eſt condere leges:* ſed omnium ſubditorum non eſt leges condere. Ergo eorum non eſt interpretari legiſlatoris intentionem, ſed ſemper ſecundum verba legis agere debent.

¶ 3. Præterea, Omnis ſapiens intentionem ſuam verbis novit explicare: ſed illi qui leges condiderunt, reputari debent ſapientes. Dicit enim Sapientia Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Ergo de intentione legiſlatoris non eſt judicandum, niſi per verba legis.

Sed contra eſt, quod Hilarius dicit in 4. de Trin. † *Intelligentia dictorum, ex cauſis eſt aſſumenda dicendi: quia non ſermoni res, ſed rei debet eſſe ſermo ſubjectus.* Ergo magis eſt attendendum ad cauſam quæ movit legiſlatorem, quam ad ipſa verba legis.

† Ca. 11. non longè a fin. to. 1.

Conclusio.

Semper ei qui legi ſubditur, verba legis ſervanda ſunt, niſi adſit periculum publici boni, quod ſi ſubitum ſit non patiens tantam moram ut ad ſuperiorem recurri poſſit, præter verba legis agere licet.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 2.) † omnis lex ordinatur ad communem hominum ſalutem & in tantum obtinet vim & rationem legis: ſecundum verò quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Juriſperitus dicit * quòd *nulla ratio juris, aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ ſalubriter pro ſalute hominum introducuntur: ea nos duriori interpretatione contra ipſorum commodum perducamus ad ſeveritatem.* Contingit autem multoties, quòd aliquid obſervari communi ſaluti eſt utile, ut in pluribus, quod tamen aliquibus caſibus eſt maximè nocivum; Quia igitur legiſlator non poteſt omnes ſingulares caſus intueri, proponit legem ſecundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem ſuam ad communem utilitatem. Unde ſi emergat caſus, in quo obſervatio talis legis ſit damnoſa communi ſaluti, non eſt obſervanda; ſicut ſi in civitate obſeſſa ſtatuatur lex, quod portæ civitatis maneant clauſæ, hoc eſt utile communi ſaluti, ut in pluribus: ſi tamen contingat caſus, quod hoſtes inſequantur aliquos cives per quos civitas conſervatur, damnoſiſſimum eſſet civitati, niſi eis portæ aperirentur: & ideo in tali caſu eſſent portæ aperiendæ contra verba legis, ut ſervaretur utilitas communis, quam legiſlator intendit; ſed tamen, hoc eſt conſiderandum, quod ſi obſervatio legis ſecundum verba, non habeat ſubitum periculum cui oporteat ſtatim occurri, non pertineat ad quemlibet, ut interpretetur quid ſit utile, & quid inutile civitati: ſed hoc ſolum pertinet ad principes qui propter hujuſmodi caſus habent auctoritatem in legibus diſpenſandi. Si verò ſit ſubitum periculum, non patiens tantam moram, ut ad ſuperiorem recurri poſſit, ipſa neceſſitas diſpenſationem habet annexam, quia *neceſſitas non ſubditur legi.*

† qu. 90. art 2.

* In digeſ. tit. lib. 1. tit. 3. leg. 14.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille, qui in caſu neceſſitatis agit præter verba legis, non judicat de ipſa lege, ſed judicat de caſu ſingulari, in quo videt verba legis obſervanda non eſſe.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ſequitur intentionem legiſlatoris, non interpretatur legem ſimpliciter: ſed in caſu, in quo manifeſtum eſt per evidentiam nocumenti, legiſlatorem aliud intendiſſe. Si enim dubium ſit, debet vel ſecundum verba legis agere, vel ſuperiorem conſulere.

Ad tertium dicendum, quòd nullius hominis ſapientia tanta eſt, ut poſſit omnes ſingulares caſus excogitare: & ideo non poteſt ſufficienter per verba ſua exprimere ea, quæ conveniunt ad finem intentum: & ſi poſſet legiſlator omnes caſus conſiderare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confuſionem vitandam: ſed legem ferre deberet ſecundum ea quæ in pluribus accidunt.

QUÆSTIO XCVII.

De legum mutatione, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de mutatione legum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum lex humana ſit mutabilis.

¶ Secundò, utrum ſemper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit.

¶ Tertiò, utrum per conſuetudinem aboleatur: & utrum conſuetudo obtineat vim legis.

¶ Quartò, utrum uſus legis humanæ per diſpenſationem rectorum immutari debeat.

Articulus Primus.

Vtrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur à lege naturali, ut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 2.) * ſed lex naturalis immobilis permanet: ergo & lex humana debet immobilis permanere.

¶ 2. Præterea, Sicut Philoſ. dicit in 5. Eth. † *Menſura maximè debet eſſe permanens:* ſed lex humana eſt menſura humanorum actuum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 1.) * Ergo debet immobiliter permanere.

¶ 3. Præterea, De ratione legis eſt, quod ſit *juſta & recta*, ut ſupradictum eſt (qu. 95. art. 2.) ſed illud quod ſemel eſt rectum, ſemper eſt rectum: ergo illud quod eſt ſemel lex, ſemper debet eſſe lex.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 6.) * *Lex temporalis, quamvis juſta ſit, commutari tamen per tempora juſte poteſt.*

Sup. q. 95. a. 2. ad 3. & 4. & 6. / * art. 2. / † c. 11. & infrà qu. 104. ar. 3. ad 2. / * qu. 95. art. 2. / † 5 eth. c. 5. & 5. / * qu. 95. art. 1. & 2. / † qu. 95. art. 2. / * Lib. 6. circa ut. principi. tom. 1.

Conclusio.

Cùm lex humana ſit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit leges mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid ſuperadditur, pro hominum ac temporum variis conditionibus.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 1. & qu. 91. art. 3.) † lex humana eſt quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: & ſecundum hoc duplex cauſa poteſt eſſe, quòd lex humana juſtè mutetur. Una quidem ex parte rationis: alia verò ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis quia humanæ rationi naturale eſſe videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Vnde videmus in ſcientiis ſpeculativis, quòd qui primo philoſophati ſunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ poſtmodum per poſteriores ſunt tradita magis perfectè. ita etiam & in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum non valentes omnia ex ſeipſis conſiderare, inſtituerunt quædam imperfecta, in multis deficientia, quæ poſteriores mutaverunt, inſtituentes aliqua quæ in paucioribus deficere poſſunt à communi utilitate. Ex parte verò hominum quorum actus lege regulantur, lex rectè mutari poteſt propter mutationem conditionum hominum: quibus ſecundum diverſas eorum conditiones diverſa expediunt, ſicut Aug. ponit exemplum in 1. de lib. arb. (ut ſup.) * quod *ſi populus ſit bene moderatus & gravis, communiſque utilitatis diligentiſſimus cuſtos, in quo unuſquiſque minoris rem privatā quàm publicam pendat, nonne rectè lex fertur, qua tali populo liceat creare ſibi magiſtratus, per quos Reſpublica adminiſtretur. Porrò ſi paulatim idem populus depravatus, habeat venale ſuffragium, & regimen flagitioſis ſceleratiſque committat, rectè adimitur populo tali poteſtas dandi honores, & ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

† qu. 90. art. 1. & q. 91. a. 3. / * Lib. 1. de lib. arb. circa princi.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturalis lex eſt participatio quædam legis æternæ, ut ſuprà dictum eſt (qu. 93. art. 3.) * & ideo immobilis perſeverat, quod habet ex immobilitate & perfectione divinæ rationis inſtituentis naturam, ſed ratio humana mutabilis eſt & imperfecta: & ideo ejus lex mutabilis eſt. Et præterea lex naturalis continet quædam univerſalia præcepta, quæ ſemper manent: lex verò poſita ab homine, continet præcepta quædam particularia ſecundum diverſos caſus qui emergunt.

* qu. 93. art. 3.

Ad

Digitized by Google

AD SECUNDUM dicendum, quòd menſura debet eſſe permanens quantum eſt poſſibile: ſed in rebus mutabilibus non poteſt eſſe aliquid omnino immutabiliter permanens, & ideo lex humana non poteſt eſſe omnino immutabilis.

AD TERTIUM dicendum, quòd rectum in rebus corporalibus dicitur abſolutè: & ideo ſemper quantum eſt de ſe manet rectum: Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non ſemper proportionatur una eademque res, ſicut dictum eſt: Et ideo talis rectitudo mutatur. *In cor. art.

ARTICULUS II.

Vtrum lex humana ſemper ſit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ſemper lex humana, quando aliquid melius occurrit, ſit mutanda. Leges enim humanæ ſunt adinventæ per rationem humanam, ſicut etiam aliæ artes: ſed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, ſi aliquid melius occurrat: ergo idem eſt etiam faciendum in legibus humanis.

¶ 2. Præterea, Ex his quæ præterita ſunt, providere poſſumus de futuris: ſed niſi leges humanæ mutatæ fuiſſent ſupervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia ſequerentur eo quod leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere, ergo videtur quòd leges ſint mutandæ quotieſcunque aliquid melius occurrit ſtatuendum.

¶ 3. Præterea, Leges humanæ circa actus ſingulares hominum ſtatuuntur, in ſingularibus autem perfectam cognitionem adipiſci non poſſumus, niſi per experientiam, *quæ tempore indiget*: ut dicitur in 2. Ethic. † Ergo videtur quòd per ſucceſſionem temporis poſſit aliquid melius occurrere ſtatuendum. †l.2. eth. c.1. in prin. lib. ...

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in decretis diſt. 12. * *Ridiculum eſt & ſatis abominabile dedecus, ut, traditiones, quas antiquitus à patribus ſuſcepimus, infringi patiamur.* *diſt. 12. c. Ridiculum eſt.

CONCLUSIO.

Quoniā mutatio legis communi ſaluti detrimentum afferre ſolet, non ſemper lex mutanda eſt quando aliquid melius occurrit, niſi adſit evidens neceſſitas aut maxima Reipublicæ utilitas.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.) † lex humana tantum rectè mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipſa legis mutatio quantum in ſe eſt, detrimentum quoddam communis ſalutis, quia ad obſervantiam legum plurimum valet conſuetudo, intantum quod ea quæ contra communem conſuetudinem fiunt, etiamſi ſint leviora, de ſe graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis conſtrictiva legis, inquantum tollitur conſuetudo: & ideò nunquam debet mutari lex humana, niſi ex alia parte tantum recompenſetur communi ſaluti, quantum ex illa parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima & evidentiſſima utilitas ex novo ſtatuto provenit: vel ex eo quod eſt maxima neceſſitas, ex eo quod lex conſueta aut manifeſtam iniquitatem continet, aut ejus obſervatio eſt plurimum nociva. Unde dicitur à Juriſperito, quòd *in rebus novis conſtituendis, evidens debet eſſe utilitas, ut recedatur ab eo jure, quod diu æquum viſum eſt.* †ar. pre.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ea quæ ſunt artis, habent efficaciam ex ſola ratione: & ideò ubicunque melioratio occurrit, eſt mutandum quod prius tenebatur: ſed leges habent maximam virtutem ex conſuetudine: ut Philoſophus dicit in 2. Polit. * & ideo non ſunt de facili mutandæ. *l. 2. c. 6. parū ante ſinem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa concludit quòd leges ſunt mutandæ: non tamen pro quacunque melioratione, ſed pro magna utilitate vel neceſſitate: ut dictum eſt † & ſimiliter dicendum eſt AD TERTIUM. †In cor. art.

ARTICULUS III.

Vtrum conſuetudo poſſit obtinere vim legis.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd conſuetudo non poſſit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur à lege naturæ & à lege divina, ut ex ſuprà dictis patet *: ſed conſuetudo hominum non poteſt mutare legem naturæ, nec legem divinam, ergo etiam nec legem humanam immutare poteſt. 1.2. q. 79. a. 2. ad 2. & q. 100. ... Et quodl. ... 6. qu. 9. ... 3.

¶ 2. Præterea, *Ex multis malis non poteſt fieri unum bonum:* ſed ille qui incipit primò contra legem agere, male facit: ergo multiplicatis ſimilibus actibus, non efficietur aliquod bonum: lex autem eſt quoddam bonum, cùm ſit regula humanorum actuum: ergo per conſuetudinem non poteſt removeri lex, ut ipſa conſuetudo vim legis obtineat.

¶ 3. Præterea, Ferre leges pertinet ad publicas perſonas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatæ perſonæ legem facere non poſſunt; ſed conſuetudo invaleſcit per actus privatarum perſonarum: ergo conſuetudo non poteſt obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in epiſt. ad Caſulanum † *Mos populi Dei, & inſtituta majorum pro lege ſunt tenenda: & ſicut prævaricatores legum divinarum, ita & contemptores conſuetudinum Eccleſiaſticarum coërcendi ſunt.* † Circa ... 6. epiſt. ... tom. 2.

CONCLUSIO.

Cùm unuſquiſque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum eſt non per verba tantummodo, ſed etiam per opera ſeu actus, maximè multiplicatos (qui conſuetudinem efficiunt) legem cauſari, ut rectè conſuetudo vim legis habere dicatur.

RESPONDEO dicendum, quòd omnis lex proficiſcitur à ratione & voluntate legiſlatoris. Lex quidem divina & naturalis à rationabili Dei voluntate, lex autem humana à voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio & voluntas hominis manifeſtantur verbo in rebus agendis: ita etiam manifeſtantur facto, hoc enim unuſquiſque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifeſtum eſt autem quòd verbo humano poteſt & mutari lex, & etiam exponi: inquantum manifeſtat interiorem motum & conceptum rationis humanæ. Unde etiam & per actus maximè multiplicatos, qui conſuetudinem efficiunt, mutari poteſt lex & exponi, & etiam aliquid cauſari quod legis virtutem obtineat: inquantum ſcilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus & rationis conceptus efficaciſſimè declaratur. Cùm enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire; & ſecundum hoc conſuetudo & habet vim legis, & legem abolet, & eſt legum interpretatrix.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod lex naturalis & divina procedit à voluntate divina: ut dictum eſt *. Unde non poteſt mutari per conſuetudinem procedentem à voluntate hominis, ſed ſolum per auctoritatem divinam mutari poſſet. Et inde eſt quòd nulla conſuetudo vim legis obtinere poteſt contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Iſidorus in ſynonymis: *Vſus auctoritati cedat: pravum uſum, lex & ratio vincat.* * In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt † leges humanæ in aliquibus caſibus deficiunt: unde poſſibile eſt quandoque præter legem agere (in caſu ſcilicet in quo deficit lex) & tamen actus non erit malus: & cùm tales caſus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifeſtatur per conſuetudinem, quòd lex ulterius non eſt utilis, ſicut etiam manifeſtaretur, ſi lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non conſuetudo legem, ſed lex conſuetudinem vincit: niſi fortè propter hoc ſolum inutilis lex videatur: quoniam non eſt poſſibilis ſecundum conſuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis: difficile enim eſt conſuetudinem multitudinis removere. † qu. 96. art. 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd multitudo, in qua conſuetudo introducitur, duplicis conditionis eſſe poteſt. Si enim ſit libera multitudo, quæ poſſit ſibi legem facere, plus eſt conſenſus totius multitudinis ad aliquid obſervandum, quem conſuetudo manifeſtat, quàm auctoritas principis qui non habet poteſtatem condendi legem, niſi inquantum gerit perſonam multitudinis. Unde licet ſingulæ perſonæ non poſſint condere legem, tamen totus populus condere legem poteſt. Si verò multitudo non habeat liberam poteſtatem condendi ſibi legem, vel legem à ſuperiori poteſtate poſitam removendi: tamen ipſa conſuetudo in tali multitudine prævalens, obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem imponere, ex hoc enim ipſo videntur approbare quod conſuetudo introduxit.

ARTICULUS IV.

Vtrum rectores multitudinis poſſint in legibus humanis diſpenſare.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd rectores multitudinis non poſſunt in legibus humanis diſpenſare. Lex enim ſtatuta eſt pro communi utilitate, ut Iſid. dicit (ut ſup.) * Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus perſonæ: quia ut dicit Philoſ. in 1. Ethicor. (cap. 2.) † *bonum gentis divinius eſt quam bonum unius hominis.* Ergo videtur quòd non debeat diſpenſari cum aliquo, ut contra legem communem agat. Sup. q. 86 ar. 6. cor. Et inf. q. 100. art. 8. cor. & 2. 2. q. 88 a. 10. co. & ad 2. qu. 89. a. 9. & q. 147. a. 4. co. & ad 1. & 3. d. 37. art. 4. & 4. d. 15. q. 3. ar. 2. q. 1. & d. 27. q. 3. a. 3. ad 4. & 3. contrac. 125. fin.

¶ 2. Præterea, Illis, qui ſuper alios conſtituuntur, præcipitur Deuter. 1. *Ita parvum audietis ut magnum: nec accipietis cujuſquam perſonam, quia Dei judicium eſt*, ſed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur eſſe acceptio perſonarum. Ergo hujuſmodi diſpenſationes facere rectores multitudinis non poſſunt, cùm hoc ſit contra præceptum legis divinæ.

¶ 3. Præterea, Lex humana ſi ſit recta, oportet quòd conſonet legi naturali, & legi divinæ: aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret diſciplinæ, quod requiritur ad legem, ut Iſidorus dicit (ubi ſup.) * ſed in lege naturali & divina nullus homo poteſt diſpenſare. Ergo nec etiam in lege humana. * lib. 5. etym. c. 21.

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſtol. 1. ad Cor. 9. *Diſpenſatio mihi credita eſt.* † l. 1. eth. c. 2. in fi. tom. 5. * l. 5. c. 3. in fine.

CONCLUSIO.

Ad multitudinis rectores legum diſpenſatio ſpectat, dummodo prudenter & non ſine cauſa fiat.

RESPONDEO dicendum, quòd diſpenſatio propriè importat commenſurationem alicujus communis ad ſingula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur *diſpenſator* inquantum unicuique de familia cum pondere & menſura diſtribuit operationes & neceſſaria vitæ. Sic igitur & in quacunque multitudine ex eo dicitur aliquis diſpenſare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum ſit à ſingulis adimplendum. Contingit autem quandoque, quod aliquod præceptum quod eſt ad commodum multitudinis ut in pluribus, non eſt conveniens huic perſonæ, vel in hoc caſu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum: ſicut ex ſupra dictis patet (qu. 90. art. 6.) † Periculoſum autem eſſet, ut hoc judicio cujuſlibet committeretur: niſi forte propter evidens & ſubitum periculum: ut ſuprà dictum eſt * & ideo ille qui † qu. 96. art. 6. * Ibid.

habet

Digitized by Google

habet regere multitudinem, habet poteſtatē diſpenſandi in lege humana, quæ ſuæ auctoritati innititur, ut ſcilicet in perſonis vel in caſibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non ſervetur. Si autem abſque hac ratione pro ſola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in diſpenſatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, ſi non habet intentionem ad bonum commune: imprudens autem; ſi rationem diſpenſandi ignoret, propter quod Dominus dicit Lucæ 12. *Quis putas eſt fidelis diſpenſator & prudens quem conſtituit Dominus ſuper familiam ſuam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quando cum aliquo diſpenſatur, ut legem communem non ſervet: non debet fieri in præjudicium boni communis, ſed ea intentione, ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quòd non eſt acceptio perſonarum, ſi non ſerventur æqualia in perſonis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus perſonæ requirit rationabiliter, ut in ea aliquid ſpecialiter obſervetur, non eſt perſonarum acceptio, ſi ſibi aliqua ſpecialis fit gratia.

Ad tertium dicendum, quòd lex naturalis inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, diſpenſationem recipere non poteſt, in aliis verò præceptis quæ ſunt quaſi concluſiones præceptorum communium, quandoque per hominem diſpenſatur, putà quod mutuum non reddatur proditori patriæ; vel aliquid hujuſmodi, ad legem autem divinam ita ſe habet quilibet homo ſicut perſona privata ad legem publicam, cui ſubjicitur. Unde ſicut in lege humana publica non poteſt diſpenſare niſi ille à quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipſe commiſerit, ita in præceptis juris divini, quæ ſunt à Deo, nullus poteſt diſpenſare niſi Deus, vel is cui ipſe ſpecialiter committeret.

QUÆSTIO XCVIII.

De lege veteri, in ſex articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de lege veteri. Et primò de ipſa lege. Secundò de præceptis ejus.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum lex vetus ſit bona.
¶ Secundò, utrum ſit à Deo.
¶ Tertiò, utrum ſit à Deo mediantibus Angelis.
¶ Quartò, utrum data ſit omnibus.
¶ Quintò, utrum omnes obliget.
¶ Sextò, utrum congruo tempore fuerit data.

Articulus Primus.

Utrum lex vetus fuerit bona.

Inf. ar. 1. ad 1 & 2. & Rom. 7. le. 2. & 3. Gal. 3. le. 7. & 8.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. 20. *Dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent*: ſed lex non dicitur bona, niſi propter bonitatem præceptorum, quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

¶ 2. Præterea, Ad bonitatem legis pertinet, ut communi ſaluti proficiat: ſicut Iſidorus dicit (ubi ſup.) * ſed lex vetus non fuit ſalutifera, ſed magis mortifera & nociva. Dicit enim Apoſtolus Roman. 7. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam ſine lege aliquando: ſed cum veniſſet mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus ſum*, & Roman. 5. *Lex ſubintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

* lib. 5. c. 21. in fi.

¶ 3. Præterea, Ad bonitatem legis pertinet, quod ſit poſſibilis ab obſervandum, & ſecundum naturam, & ſecundum humanam conſuetudinem: ſed hoc non habuit lex vetus. Dicit enim Petrus Act. 15. *Quid tentatis imponere jugum ſuper cervicem diſcipulorum, quod neque nos, neque patres noſtri portare potuimus*; Ergo videtur quòd lex vetus non fuerit bona.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit Rom. 7. *Itaque lex quidem ſancta eſt, & mandatum ſanctum & juſtum & bonum.*

Conclusio.

Lex vetus, cùm fuerit ſecundum rectam rationem tradita, ut ea homines à concupiſcentiis & peccatis abſtinerent, bona fuit: quanquam non ſecundum perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum adduxit lex.

Respondeo dicendum, quòd abſque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina oſtenditur eſſe vera ex hoc quod conſonat rationi rectæ: ita etiam lex aliqua oſtenditur eſſe bona ex hoc quod conſonat rationi. Lex autem vetus rationi conſonabat, quia concupiſcentiam reprimebat, quæ rationi adverſatur, ut patet in illo mandato, *Non concupiſces rem proximi tui*, quod ponitur Exod. 20. Ipſa etiam omnia peccata prohibebat, quæ ſunt contra rationem. Unde manifeſtum eſt, quòd bona erat, & hæc eſt ratio Apoſt. Roman. 7. *Condelector* inquit, *legi Dei ſecundum interiorem hominem*, & iterum. *Conſentio legi*, quoniam bona eſt. Sed notandum eſt, quòd bonum diverſos gradus habet, ut Dionyſ. dicit 4. c. de divin. nomin. †Eſt enim aliquod *bonum perfectum*, & aliquod *bonū imperfectum*. Perfecta quidem bonitas eſt in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid eſt tale quod per ſe eſt ſufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum eſt, quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem: non tamen ſufficit ad hoc quod ad finem perducat, ſicut medicina perfectè bona eſt, quæ hominem ſanat, imperfecta autem eſt, quæ hominem adjuvat, ſed tamen ſanare non poteſt. Eſt autem ſciendum, quòd eſt alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis, eſt temporalis tranquillitas civitatis: ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala, quæ poſſunt perturbare pacificum ſtatum civitatis. Finis autem legis divinæ eſt perducere hominem ad finem felicitatis æternæ, qui quidem finis impeditur per quodcunque peccatum: & non ſolum per actus exteriores, ſed etiam per interiores: & ideò illud quod ſufficit ad perfectionem legis humanæ (ut ſcilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat) non ſufficit ad perfectionem legis divinæ: ſed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ, quòd quidem fieri non poteſt, niſi per gratiam Spiritus ſancti, per quam *diffunditur charitas in cordibus noſtris*, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*: ut dicitur Rom. 6. hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reſervabatur enim hoc Chriſto, quia, ut dicitur Ioan. 1. *Lex per Moyſen data eſt: gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*: & inde eſt, quòd lex vetus bona quidem eſt, ſed imperfecta: ſecundum illud Heb. 7. *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

† cap. 4. par. 4. à medio.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cum tamen per hujuſmodi ſe peccatores oſtenderent. Unde ſignanter dicitur *: *& judicia in quibus non vivunt*, id eſt per quæ vitam gratiæ obtinere non poſſunt: & poſtea ſubditur. *Et pollui eos in muneribus ſuis*, id eſt, pollutos oſtendi, cum offerrent omne quod aperit vulvam propter delicta ſua.

Ad secundum dicendum, quòd lex dicitur occidiſſe, non quidem effectivè, ſed occaſionaliter ex ſua imperfectione, inquantum ſcilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere poſſent quod mandabat, vel vitare quod vetabat: & ſic occaſio iſta non erat data, ſed ſumpta ab hominibus; unde & Apoſtolus ibidem dicit, *Occaſione accepta peccatum per mandatum ſeduxit me, & per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur, quòd *lex ſubintravit, ut abundaret delictum*, ut ly, ut, teneatur conſecutivè, non cauſaliter, inquantum ſcilicet homines accipientes occaſionem à lege, abundantius peccaverunt: tum etiam quia gravius fuit peccatum poſt legis prohibitionem; tum etiam quia concupiſcentia crevit. Magis enim concupiſcimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quòd jugum legis ſervari non poterat ſine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Roman. 9. *Non eſt volentis neque currentis*, ſcilicet velle & currere in præceptis Dei, *ſed miſerentis Dei.* Unde in Pſal. 118. dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum*, ſcilicet per donum gratiæ & charitatis.

Articulus II.

Utrum lex vetus fuerit à Deo.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd lex vetus non fuerit à Deo: dicitur enim Deuter. 32. *Dei perfecta ſunt opera*: Sed lex vetus fuit imperfecta, ut ſupra dictum eſt (art. 1. & qu. 91. art. 5.) * ergo lex vetus non fuit à Deo.

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 3. dicitur: *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perſeverent in æternum*: Sed lex vetus non perſeverat in æternum: Dicit enim Apoſt. ad Hebr. 7. *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem eius & inutilitatem*: Ergo lex vetus non fuit à Deo.

¶ 3. Præterea, Ad ſapientem legiſlatorem pertinet non ſolùm mala auferre, ſed etiam occaſiones malorum: Sed vetus lex fuit occaſio peccati; ut ſuprà dictum eſt (art. 1.) † Ergo ad Deum, *cui nullus eſt ſimilis in legiſlatoribus* (ut dicitur Iob. 36.) non pertinebat legem talem dare.

¶ 4. Præterea, Primæ ad Timoth. 2. dicitur quòd *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*: Sed lex vetus non ſufficiebat ad ſalutem hominum; ut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare: Lex ergo vetus non eſt à Deo.

Sed contra eſt, quòd Dominus dicit Matth. 15. loquens Iudæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum feciſtis mandatum Dei propter traditiones veſtras*: Et paulò ante præmittitur: *Honora patrem tuum & matrem tuam*; quod manifeſtè in lege veteri continetur: Ergo lex vetus eſt à Deo.

Conclusio.

Lex vetus, quoniam hominem ad Chriſtum adducebat per quem diabolus ejiciendus erat, non à diabolo ſed à Deo data eſt.

Respondeo dicendum, quòd lex vetus à bono Deo data eſt qui eſt pater Domini noſtri Ieſu Chriſti: Lex enim vetus homines ordinabat ad Chriſtum dupliciter: Uno quidem modo teſtimonium Chriſto perhibendo: Unde ipſe dicit Luc. ult. *Oportet impleri omnia quæ ſcripta ſunt in Lege & in Pſalmis & in Prophetis de me*: Et Ioan. 5. *Si crederetis Moyſi, crederetis forſitan & mihi: De me enim ille ſcripſit*: Alio modo per modum cujuſdam diſpoſitionis; dum retrahens homines à cultu idololatriæ, concludebat eos ſub cultu unius Dei, à quo ſalvandum erat humanum genus per Chriſtum: Unde Apoſtolus dicit ad Gal. 3. *Priuſquam veniret fides, ſub lege cuſtodiebamur concluſi in eam fidem quæ revelanda erat.* Manifeſtum eſt autem quòd ejuſdem eſt diſponere, & ad finem perducere: Et dico, *Ejuſdem*, per ſe vel per ſuos ſubditos: Non enim diabolus legem tuliſſet, per quam homines adducerentur ad Chriſtum, per quem erat ejiciendus; ſecundùm illud Matth. 12. *Si Satanas Satanam ejicit, diviſum eſt regnum ejus*: Et ideo ab eodem Deo, à quo facta eſt ſalus hominum per gratiam Chriſti, lex vetus data eſt.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non eſſe perfectum ſimpliciter, quod tamen eſt perfectum ſecundum tempus: ſicut dicitur aliquis *puer perfectus*, non ſimpliciter, ſed ſecundum temporis conditionem: ita etiam præcepta, quæ pueris dantur, ſunt quidem perfecta ſecundum conditionem eorum, quibus dantur, etſi non ſint perfecta ſimpliciter, & talia fuerunt præcepta legis. Unde Apoſtolus dicit ad Galat. 3. *Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto.*

Ad secundum dicendum, quòd opera Dei perſeverent in æternum, quæ ſic Deus fecit, ut in æternum perſeverent: & hæc ſunt ea quæ ſunt perfecta: lex autem vetus, reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, ſed tanquam infirma & inutilis pro iſto tempore: quia, ut ſubdit, *Nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde ad Galat. 3. dicit Apoſtolus, *Ubi venit fides, non jam ſumus ſub pædagogo.*

* qu. 79. art. 4.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt [qu. 79. art. 4.]* Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam ſuis viribus homines implere non poſſent, ut ſic dum homines præſumentes de ſe, peccatores ſe invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis lex vetus non ſufficeret ad ſalvandum homines: tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus, ſimul cum lege, per quod ſalvari poterant, ſcilicet fides Mediatoris, per quam juſtificati ſunt antiqui patres, ſicut etiam nos juſtificamur: & ſic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis ſalutis auxilia.

Articulus III.

Utrum lex vetus data fuerit per Angelos.

Inf. q. 6. ejus. pro. art. Et Iſa. 6. cor. 3. Et Gal. 3. lec. 7. co. 2. Et col. 1. lec. 4. co. 2. fin. Et Heb. 1. lec. 3. & c. 2 fin. & cap. 5.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, ſed immediatè à Deo. Angelus enim *nuncius* dicitur, & ſic nomen Angeli miniſterium importat, non dominium: ſecundum illud Pſal. 102. *Benedicite Domino omnes Angeli ejus, miniſtri ejus:* ſed vetus lex à Domino tradita eſſe perhibetur: dicitur enim Exod. 20. *Locutuſque eſt Dominus ſermones hos:* & poſtea ſubditur, Ergo enim *ſum Dominus Deus tuus*, & idem modus loquendi frequenter reperitur in Exod. & in libris conſequentibus legis. Ergo lex eſt immediatè data à Deo.

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur Joan. 1. *Lex per Moyſen data eſt:* ſed Moyſes immediatè accepit à Deo: dicitur enim Exod. 33. *Loquebatur Dominus ad Moyſen facie ad faciem, ſicut loqui ſolet amicus ad amicum ſuum.* Ergo lex vetus immediatè data eſt à Deo.

* qu. 90. art. 3.

¶ 3. Præterea, *Ad ſolum principem pertinet legem ferre*, ut ſupra dictum eſt [qu. 90. art. 3.]* ſed ſolus Deus eſt princeps ſalutis animarum, Angeli verò ſunt *adminiſtratorij ſpiritus*; ut dicitur ad Hebr. 1. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum ſalutem.

Sed contra eſt, quod dicit Apoſt. ad Gal. 3 *Lex data eſt per Angelos in manu mediatoris*, & Actuum 7. dicit Stephanus, *Accepiſtis legem in diſpoſitione Angelorum.*

Concluſio.

Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri dari hominibus immediatè à Deo, ita decuit veterem Angelico miniſterio hominibus revelari.

† cap. 4. ante medium
* Art. 1. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd lex data eſt à Deo per Angelos, & præter rationem generalem, quam Dion. aſſignat in 4. cap. cæleſt. hierarch. † quod *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*; ſpecialis ratio eſt quare legem veterem per Angelos dari oportuit. Dictum eſt enim [art. 1. & 2.]* quòd lex vetus imperfecta erat, ſed diſponebat ad ſalutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Chriſtum. Sic autem videtur in omnibus poteſtatibus & artibus ordinatis, quod ille qui eſt ſuperior, principalem & perfectum actum operatur per ſeipſum; ea verò quæ diſponunt ad perfectionem ultimam, operatur per ſuos miniſtros, ſicut navifactor compaginat navem per ſeipſum, ſed præparat materiam per artifices ſubminiſtrantes: & ideò conveniens fuit, ut lex perfecta novi teſtamenti daretur immediatè per ipſum Deum hominem factum: lex autem vetus per miniſtros Dei, ſcilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apoſtolus 1. ad Hebr. probat eminentiam novæ legis ad veterem, quia in novo teſtamento *locutus eſt nobis Deus in filio ſuo*, in veteri autem teſtamento *eſt ſermo factus per Angelos.*

† ſuper Iuda lib. 1. ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Gregor. dicit † in principio Moralium, *Angelus qui Moyſi apparuiſſe deſcribitur, modo* Angelus, *modo* Dominus *memoratur:* Angelus *videlicet propter hoc quod exterius loquendo ſerviebat:* Dominus *autem dicitur, quia interius præſidens loquendi efficaciam miniſtrabat*, & inde eſt etiam quod quaſi ex perſona Domini Angelus loquebatur.

* li. 12. c. 27. paulò poſt principium to. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit 12. ſuper Geneſ. ad literam [cap. 27.] *in Exod.* dicitur.* Locutus eſt Dominus Moyſi facie ad faciem, *& paulò poſt ſubditur:* Oſtende mihi gloriam tuam: *Sentiebat ergo quod videbat, & quod non videbat deſiderabat:* non ergo videbat ipſam Dei eſſentiam: & ita non immediatè ab eo inſtruebatur. Quod ergo dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem* ſecundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moyſen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per ſubjectam creaturam, id eſt, per Angelum & nubem, ei loqueretur & appareret. Vel per viſionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio, & familiaris infra eſſentiæ divinæ viſionem.

Ad tertium dicendum, quòd ſolius principis eſt ſua auctoritate legem inſtituere: ſed quandoque legem inſtitutam per alios promulgat: & ita Deus ſua auctoritate inſtituit legem, ſed per Angelos promulgavit.

Articulus IV.

Utrum lex vetus dari debuerit ſoli populo Iudæorum.

Inf. ar. 5. cor. & 3. di. 25. q. 1. art. 2. q. 2. ad 3.
* ar. præ.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuit dari ſoli populo Judæorum. Lex enim vetus diſponebat ad ſalutem, quæ futura erat per Chriſtum: ut dictum eſt [a. 3.]* ſed ſalus illa non erat futura ſolum in Judæis, ſed in omnibus gentibus, ſecundum illud Eſa. 49. *Parum eſt ut ſis mihi ſervus ad ſuſcitandas tribus Iacob, & fæces Iſrael convertendas: dedi te in lucem Gentium, ut ſis ſalus mea uſque ad extremum terræ.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, & non uni populo tantum.

¶ 2. Præterea. Sicut dicitur Act. 10. *Non eſt perſonarum acceptor Deus, ſed in omni gente qui timet Deum, & facit juſtitiam, acceptus eſt illi.* Non ergo magis uni populo, quàm aliis viam ſalutis debuit aperire.

† ar. præ.

¶ 3. Præterea, Lex data eſt per Angelos: ſicut jam dictum eſt [art. 3.] † Sed miniſteria Angelorum Deus non ſolum Judæis, ſed omnibus gentibus ſemper exhibuit: dicitur enim Eccleſ. 17. *In unamquamque gentem præpoſuit rectorem:* omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus ſunt curæ Deo quàm ſpiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra eſt, quod dicitur Rom. 3. *Quid ergo amplius Iudæo eſt? multum per omnem modum. Primum quidem, quia credita ſunt illis eloquia Dei:* & in Pſalm. 147. dicitur, *Non fecit taliter omni nationi, & judicia ſua non manifeſtavit eis.*

Concluſio.

Quoniam promiſſiones de Chriſto, Iudæorum patribus factæ ſunt: & decebat eum populum, ex quo Chriſtus naſciturus erat, quadam ſpeciali præ reliquis nationibus ſanctitate pollere, ſoli Iudæorum populo lex vetus dari debuit.

Respondeo dicendum, quòd poſſet una ratio aſſignari, quare potius populo Judæorum data ſit lex, quàm aliis populis: quia aliis populis ad idololatriam declinantibus ſolus populus Judæorum in cultu unius Dei remanſit: & ideo alij populi indigni erant legem recipere, ne *ſanctum canibus* daretur. Sed iſta ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam poſt legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. 32. & Amos 5. *Nunquid hoſtias & ſacrificium obtuliſtis mihi in deſerto 40. annis domus Iſraël? & portaſtis tabernaculum Moloch Deo veſtro, & imaginem idolorum veſtrorum, ſydus Dei veſtri, quæ feciſtis vobis?* Expreſſe enim dicitur Deuteron. 9. *Scito quòd non propter juſtitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in poſſeſſionem, cum duriſſimæ cervicis ſis populus*, ſed ratio ibi præmittitur, *ut compleret verbum ſuum Dominus, quod ſub juramento pollicitus eſt patribus tuis Abraham, Iſaac, & Iacob:* quæ autem promiſſio ejus ſit facta, oſtendit Apoſt. ad Galat. 3. dicens, *Abrahæ dictæ ſunt promiſſiones, & ſemini ejus, non dicit* ſeminibus, *quaſi in multis, ſed quaſi in uno, & ſemini tuo, qui eſt Chriſtus.* Deus igitur & legem & alia beneficia ſpecialia illi populo exhibuit, propter promiſſionem eorum Patribus factam, ut ex eis Chriſtus naſceretur: decebat enim, ut ille populus, ex quo Chriſtus naſciturus erat, quadam ſpeciali ſanctificatione polleret: ſecundum illud quod dicitur Levit. 19. *Sancti eritis, quia ego ſanctus ſum.* Nec etiam fuit propter meritum ipſius Abrahæ, ut talis promiſſio fieret, ut ſcilicet Chriſtus ex ejus ſemine naſceretur: ſed ex gratuita Dei electione & vocatione. Unde dicitur Iſai. 41. *Quis ſuſcitavit ab Oriente juſtum, vocavit eum ut ſequeretur ſe?* Sic ergo patet, quòd ex ſola gratuita electione Patres promiſſionem acceperunt, & populus ex eis progenitus legem accepit: ſecundum illud Deuteron. 4. *Audiſti verba illius de medio ignis: quia dilexit Patres tuos, & elegit ſemen eorum poſt illos.* Si autem rurſus quæratur, quare hunc populum elegit ut ex eo Chriſtus naſceretur, & non alium, conveniet reſponſio Auguſtini, * quæ dicit ſuper Joan. *Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle dijudicare, ſi non vis errare.*

* Tract. 26. in Ioann. paulò poſt princip. tom 9.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis ſalus futura per Chriſtum eſſet omnibus gentibus præparata: tamen oportebat ex uno populo Chriſtum naſci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, ſecundum illud Rom. 9. *Quorum* (ſcilicet Judæorum) *eſt adoptio filiorum & teſtamentum, & legiſlatio; quorum patres, & ex quibus Chriſtus eſt ſecundum carnem.*

Ad secundum dicendum, quòd acceptio perſonarum locum habet in his quæ ex debito dantur. In his verò quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio perſonarum locum non habet, non enim eſt perſonarum acceptor qui ex liberalitate de ſuo dat uni & non alteri: ſed ſi eſſet diſpenſator bonorum communium, & non diſtribueret æqualiter ſecundum merita perſonarum, eſſet perſonarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex ſua gratia: unde non eſt perſonarum acceptor ſi quibuſdam præ aliis conferat. Unde Auguſt.* dicit in lib. de prædeſtinatione Sanctorum: *Omnes quos Deus docet, miſericordia docet, quos autem non docet judicio non docet:* hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

* Cap. 8. non multum ante med. to. 7.

Ad tertium dicendum, quòd beneficia gratiæ ſubtrahuntur homini propter culpam: ſed beneficia naturalia non ſubtrahuntur, inter quæ ſunt miniſteria Angelorum, quæ ipſe naturarum ordo

requirit

Digitized by Google

requirit, ut ſcilicet per media gubernentur infima: & etiam corporalia ſubſidia, quæ non ſolum hominibus, ſed etiam jumentis Deus adminiſtrat: ſecundum illud Pſalm. 35. *Homines & jumenta ſalvabis Domine.*

ARTICULUS V.

Utrum omnes homines obligabantur ſervare legem veterem.

1. 2. q. 85. art. 4. ad 1. & 3. & 3. q. 2. art. 3. ad 1. & Rom. 2. lect. 3. com. 2.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd omnes homines obligabantur ad obſervandum veterem legem. Quicunque enim ſubditur regi, oportet quòd ſubdatur legi ipſius, ſed vetus lex eſt data à Deo, qui eſt Rex omnis terræ, ut in Pſalm. 46. dicitur. Ergo omnes habitantes terram, tenebantur ad obſervantiam legis.

¶ 2. Præterea, Judæi ſalvari non poterant, niſi legem veterem obſervarent, dicitur enim Deuter. 27. *Maledictus qui non permanet in ſermonibus legis hujus, nec eos opere perficit.* Si igitur alij homines ſine obſervantia legis veteris potuiſſent ſalvari, pejor fuiſſet conditio Judæorum, quàm aliorum hominum.

¶ 3. Præterea, Gentiles ad ritum Judæorum, & ad obſervantias legis admittebantur, dicitur enim Exod. 12. *Si quis peregrinorum in veſtram voluerit tranſire coloniam & facere Phaſe Domini, circuncidetur prius omne maſculinum eius: & tunc ritè celebrabit, eritque ſicut indigena terræ.* Fruſtra autem ad obſervantias legales fuiſſent extranei admiſſi ex ordinatione divina, ſi abſque legalibus obſervantiis ſalvari potuiſſent. Ergo nullus ſalvari poterat, niſi legem obſervaret.

SED CONTRA eſt, quod Dion. dicit 9. cap. cæleſt. hierarch.* quod *multi Gentilium per Angelos ſunt reducti in Deum,* ſed conſtat quòd Gentiles legem non obſervabant. Ergo abſque obſervantia legis potuerunt aliqui ſalvari.

* Cap. 9. poſt medium illius.

CONCLUSIO.

Quoniam lex vetus ad legem naturæ, quædam Iudæis propria ſuperaddebat, populus Iudaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ natura legem concernebant, obligabantur.

RESPONDEO dicendum, quod lex vetus manifeſtabat præcepta legis naturæ, & ſuperaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad obſervantiam veteris legis: non quia erant de veteri lege, ſed quia erant de lege naturæ: ſed quantum ad illa quæ lex vetus ſuperaddebat, non tenebantur aliqui ad obſervantiam veteris legis, niſi ſolus populus Judæorum. Cujus ratio eſt, quia lex vetus, ſicut dictum eſt [art. 4.] * data eſt populo Judæorum, ut quandam prærogativam ſanctitatis obtineret, propter reverentiam Chriſti, qui ex illo populo naſciturus erat. Quæcunque autem ſtatuuntur ad ſpecialem aliquorum ſanctificationem, non obligant niſi illos: ſicut ad quædam obligantur clerici qui mancipantur divino miniſterio, ad quæ laici non obligantur; ſimiliter & religioſi ad quædam perfectionis opera obligantur ex ſua profeſſione, ad quæ ſæculares non obligantur, & ſimiliter ad quædam ſpecialia obligabatur populus Iſr. ad quæ alij populi non obligabantur. Unde dicitur Deuteron. 18. *Perfectus eris, & abſque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam profeſſione utebantur: ut patet Deuteron. 26. *Profitere hodie coram Domino Deo tuo,* &c.

* ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quicunque ſubduntur regi, obligantur ad legem ejus obſervandam, quam omnibus communiter proponit: ſed ſi inſtituat aliqua obſervanda à ſuis familiaribus miniſtris, ad hæc cæteri non obligantur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd homo quantò Deo magis conjungitur, tantò efficitur melioris conditionis, & ideo quantò populus Judæorum erat aſtrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. unde dicitur Deuter. 4. *Quæ eſt alia gens ſic inclyta, ut habeat ceremonias, juſtaque judicia, & univerſalem legem?* & ſimiliter etiam quantum ad hoc ſunt melioris conditionis Clerici, quàm laici, & Religioſi, quà ſeculares.

AD TERTIUM dicendum, quòd Gentiles perfectius & ſecurius ſalutem conſequebantur ſub obſervantiis legis, quàm ſub ſola lege naturali: & ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici tranſeunt ad clericatum, & ſeculares ad religionem, quamvis abſque hoc poſſint ſalvari.

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moyſi.

3. q. 1. art. 5. ad 2. & 4. d. 1. q. 1. art. 2. qu. 4. cor. Et Gal. 3. lect. 7. co. 2. * Art. 1. hujus q.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moyſi. Lex enim vetus diſponebat ad ſalutem, quæ erat futura per Chriſtum: ſicut dictum eſt [artic. 1.] * Sed ſtatim homo poſt peccatum indiguit hujuſmodi ſalutis remedio. Ergo ſtatim poſt peccatum lex vetus debuit dari.

¶ 2. Præterea, Lex vetus data eſt propter ſanctificationem eorum, ex quibus Chriſtus naſciturus erat, ſed Abrahæ incepit fieri promiſſio de ſemine, quod eſt Chriſtus: ut habetur Gen. 12. Ergo ſtatim tempore Abrahæ debuit lex dari.

¶ 3. Præterea, Sicut Chriſtus non eſt natus ex aliis deſcendentibus ex Noë; Niſi ex Abraham, cui facta eſt promiſſio: ita etiam non eſt natus ex aliis filij Abrahæ, niſi ex David cui eſt promiſſio renovata: ſecundum illud 2. Reg. 23. *dixit vir, cui conſtitutum eſt de Chriſto Dei Iacob.* Ergo lex vetus debuit dari poſt David, ſicut data eſt poſt Abraham.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit ad Gal. 3. quòd *lex propter tranſgreſſionem poſita eſt, donec veniret ſemen cui promiſerat ordinata per Angelos in manu mediatoris,* id eſt, *ordinabiliter data,* ut Gloſſ. † dicit. Ergo congruum fuit, ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

† Gloſ. ibi.

CONCLUSIO.

Decuit tempore Moyſi legem veterem hominibus dari, quo homines infirmitatem ſuam agnoſcerent, & perfectius ad divinam gratiam ſuſpiciendam prepararentur.

RESPONDEO dicendum, quòd convenientiſſimè lex vetus data fuit tempore Moyſi. Cujus ratio poteſt accipi ex duobus, ſecundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibuſdam duris & ſuperbis, qui per legem compeſcuntur & domantur. Imponitur etiam bonis, qui per legem inſtructi adjuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad ſuperbiam hominum convincendam: de duobus enim homo ſuperbiebat, ſcilicet de ſcientia, & de potentia: de ſcientia quidem, quaſi ratio naturalis ei poſſit ſufficere ad ſalutem. Et ideo ut de hoc ejus ſuperbia convinceretur, permiſſus eſt homo regimini ſuæ rationis, abſque adminiculo legis ſcriptæ, & experimento homo diſcere potuit, quod patiebatur rationis defectum per hoc quod homines uſque ad idololatriam, & turpiſſima vitia circa tēpora Abrahæ ſunt prolapſi: & ideo poſt hæc tempora fuit neceſſarium legem ſcriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia *per legem eſt cognitio peccati,* ut dicit Rom. 13. Sed poſtquam homo eſt inſtructus per legem, convicta eſt ejus ſuperbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoſcebat: & ideo (ſicut Apoſt. concludit ad Rom. 8.) *quod impoſſibile erat legi in quo infirmabatur per carnem, miſit Deus Filium ſuum ut iuſtificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte verò bonorum lex data eſt in auxilium, quod quidem tunc maximè populo neceſſarium fuit quando lex naturalis obſcurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujuſmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur, & ideo inter legem naturæ & legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſtatim poſt peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoſcebat ſe ea indigere, de ſua ratione confiſus: tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per conſuetudinem peccandi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd lex non debet dari niſi populo, eſt enim *præceptum commune* ut dictum eſt [qu. 92. art. 2.] * Et ideo tempore Abrahæ data ſunt quædam familiaria præcepta, & quaſi domeſtica Dei ad homines, ſed poſtmodum multiplicatis ejus poſteris, intantum quod populus eſſet, & liberatis eis à ſervitute, lex convenienter potuit dari, nam *ſervi non ſunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit,* ut Philoſoph. dicit in 3. Polit. [cap. 3.] *

* qu. 90. art. 2. & 3. & qu. 96. ar. 1. ad 2.
* L. 3. c. 3. à medio tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia legem oportebat alicui populo dari, non ſolum illi ex quibus eſt Chriſtus natus, legem acceperunt, ſed totus populus conſignatus ſignaculo circumciſionis, quæ fuit ſignum promiſſionis Abrahæ factæ, & ab eo creditæ: ut dicit Apoſt. Rom. 4. & ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX.

De præceptis veteris legis, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de præceptis veteris legis. Et primo, de diſtinctione ipſorum. Secundo, de ſingulis generibus diſtinctis.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum legis veteris ſint plura præcepta, vel unum tantum.

¶ Secundò, utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia.

¶ Tertiò, utrum præter moralia contineat cæremonialia.

¶ Quartò, utrum contineat præter hæc judicialia.

¶ Quintò, utrum præter iſta tria contineat aliqua alia.

¶ Sextò, de modo quo lex inducebat ad obſervantiam prædictorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in lege veteri contineatur ſolùm unum præceptum.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd in lege veteri non contineatur niſi unum præceptum. Lex enim nihil aliud eſt quam præceptum, ut ſupra habitum eſt [quæſt. 90. art. 2. & 3.] * ſed lex vetus eſt una: ergo non continet niſi unum præceptum.

* qu. 90. art. 1. & 3.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit Rom. 13. *Si quod eſt aliud mandatum, in hoc verbo inſtauratur. Diliges proximum tuum ſicut te ipſum,* ſed iſtud mandatum eſt unum. Ergo lex vetus non continet niſi unum mandatum.

¶ 3. Præterea. Matth. 7. dicitur, *Omnia quæcumque vultis, ut faciant vobis homines, & vos facite illis: hæc eſt enim lex & prophetæ:* ſed tota lex vetus continetur in lege & Prophetis. Ergo lex vetus non habet niſi unum præceptum.

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſt. ad Eph. 2. *Legem mandatorum decretis evacuans,* & loquitur de lege veteri, ut patet per gloſſ. * ibidem. Ergo lex vetus continet in ſe multa mandata.

* Eſt gloſ. Ambr. in hūc locum.

CONCLUSIO.

Unum tantum præceptum eſt veteris legis relatione ad unum legis finem, qui eſt charitas Dei & proximi, plura verò ſecundum diverſitatem eorum quæ ad finem ordinantur.

CON

Digitized by Google

Respondeo dicendum, quòd præceptum legis cum ſit obligatorium, eſt de aliquo quod fieri debet, quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex neceſſitate alicujus finis. Unde manifeſtum eſt quod de ratione præcepti eſt, quod importet ordinem ad finem, inquantum ſcilicet illud præcipitur quod eſt neceſſarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa eſſe neceſſaria vel expedientia, & ſecundum hoc poſſunt de diverſis rebus dari diverſa præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum eſt, quòd omnia præcepta legis veteris ſunt unum ſecundum ordinem ad unum finem: ſunt tamen multa ſecundum diverſitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur eſſe una ſecundum ordinem ad finem unum: & tantum continet diverſa præcepta ſecundum diſtinctionem eorum quæ ordinantur ad finem. Sicut etiam ars ædificativa eſt una ſecundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus: tamen continet diverſa præcepta ſecundum diverſos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti charitas eſt:* ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam conſtituat, vel hominum adinvicem, vel hominis ad Deum: & ideo tota lex impletur in hoc uno mandato. *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*, ſicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apoſtolus hoc unum præceptum poſuit pro duobus, quæ ſunt de dilectione Dei & proximi, de quibus dicit Dominus Matth. 22. *in his duobus mandatis pendet omnis lex & prophetæ.*

Ad tertium dicendum, quòd ſicut dicitur in 9. Eth. (capit. 4.) * *amicabilia quæ ſunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ ſunt homini ad ſeipſum*, dum ſcilicet homo ita ſe habet ad alterum ſicut ad ſe, & ideo in hoc quod dicitur, *Omnia quæcunque vultis, ut faciant vobis homines, & vos facite illis:* explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicitè continetur in hoc quod dicitur, *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*, unde eſt quædam explicatio iſtius mandati.

Articulus II.

Utrum lex vetus contineat præcepta moralia.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus diſtinguitur à lege naturæ, ut ſupra habitum eſt (qu. 98. art. 5.) * ſed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

¶ 2. Præterea, *Ibi ſubvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana*, ſicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ ſunt ſupra rationem: ſed ad præcepta moralia ratio hominis ſufficere videtur. Ergo præcepta moralia non ſunt de lege veteri, quæ eſt lex divina.

¶ 3. Præterea, Lex vetus dicitur *litera occidens*, ut patet 1. ad Corinth. 3. ſed præcepta moralia non occidunt, ſed vivificant: ſecundum illud Pſal. 118. *In æternum non obliviſcar juſtificationes tuas, quia in ipſis vivificaſti me.* Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt. 17. *Addidit legis diſciplinam, & legem vitæ hæreditavit eos.* Diſciplina autem pertinet ad mores. Dicit enim gloſſ. * ad Hebr. 12. ſuper illud, *Omnis diſciplina*, &c. *Diſciplina eſt eruditio morum per difficilia.* Ergo lex à Deo data præcepta moralia continebat.

[illegible] *in veteri lege ad populi ſanctificationem, dari de virtutum actibus præcepta, & hæc ſunt præcepta moralia.*

Respondeo dicendum, quòd lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. 20. *Non occides, Non furtum facies*, & hoc rationabiliter; nam ſicut intentio principalis legis humanæ eſt, ut faciat amicitiam hominum adinvicem: ita intentio divinæ legis eſt, ut conſtituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cùm autem ſimilitudo ſit ratio amoris (ſecundum illud Eccleſ. *Omne animal diligit ſimile ſibi*) impoſſibile eſt eſſe amicitiam hominis ad Deum, qui eſt optimus, niſi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. 19. *Sancti eritis, quoniam ego ſanctus ſum.* Bonitas autem hominis eſt virtus, quæ *facit bonum habentem.* Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et hæc ſunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex vetus diſtinguitur à lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, ſed quaſi ei aliquid ſuperaddens. Sicut enim gratia præſupponit naturam, ita oportet quòd lex divina præſupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quòd legis divinæ conveniens erat, ut non ſolum provideret homini in his ad quæ ratio non poteſt, ſed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia, quantum ad ipſa communiſſima præcepta legis naturæ, non poterat errare in univerſali, ſed tamen propter conſuetudinem peccandi obſcurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ ſunt concluſiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat: ita ut quædam quæ ſunt ſecundum ſe mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini ſubveniri per auctoritatem legis divinæ. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non ſolum ea, ad quæ ratio attingere non poteſt (ut *Deum eſſe trinum*) ſed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere poteſt, ut *Deum eſſe unum*, ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſtinus probat in libro de ſpiritu & litera * etiam litera legis, quantum ad præcepta moralia, occidere dicitur occaſionaliter, inquantum ſcilicet præcipit quod bonum eſt, non præbens auxilium gratiæ ad implendum. ** cap. 14. tom. 3.*

Articulus III.

Utrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, eſt directiva humanorum actuum: actus autem humani *morales* dicuntur, ut ſuprà dictum eſt (qu. 1. art. 3.) * Ergo videtur quòd in lege veteri hominibus data non debeant contineri niſi præcepta moralia. *Inf. art. 4. & 5. cor. & q. 101. art. 1. co. & qu. 103. ar. 1 cor. & ad 3. & q. 103. art. 4. & 2. 2. qu. 122. art. 1. ad 2. & quodl. 2. art. 8. co. & quodl. 4. art. 13. co.*

¶ 2. Præterea, Præcepta, quæ dicuntur *cæremonialia* videntur ad divinum cultum pertinere: ſed divinus cultus eſt actus virtutis, ſcilicet religionis, quæ (ut Tullius dicit in ſua Rhetor.) † *divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert:* Cùm igitur præcepta moralia ſint de actibus virtutum, ut dictum eſt (art. 2.) * videtur quòd præcepta cæremonialia non ſint diſtinguenda à moralibus. ** qu. 1. art. 3. † l. 2. de invent. inſ. 4. ante fin. lib. * Artic. præced*

¶ 3. Præterea, Præcepta cæremonialia eſſe videntur, quæ figurativè aliquid ſignificant. Sed, ſicut Auguſt. dicit in 2. de doctrina Chriſt. (cap. 3.) † *Verba inter homines obtinuerunt principatum ſignificandi.* Ergo nulla neceſſitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis. *† lib. 2. c. 3. & 4. doctrin. ca. 5. à med. lem 3.*

Sed contra eſt, quod dicitur Deut. 4. *Decem verba quæ ſcripſit in duabus tabulis lapideis. Mihique mandavit in illo tempore, ut docerem vos cæremonias & judicia, quæ facere deberetis.* Sed decem præcepta legis ſunt moralia. Ergo præter præcepta moralia ſunt etiam alia præcepta cæremonialia.

Conclusio.

Cùm per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non ſolum interioribus, ſed & exterioribus actibus, neceſſarium fuit in ea dari præter moralia, alia cæremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus. ** Artic. præced.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.) * lex divina principaliter inſtituitur ad ordinandum homines ad Deum: lex autem humana principaliter ad ordinandum homines adinvicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid inſtituere de cultu divino, niſi in ordine ad bonum commune hominum, & propter hoc etiam multa confixerunt circa res divinas, ſecundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum: ſicut patet in ritu Gentilium. Sed lex divina è converſo homines adinvicem ordinavit ſecundum quod conveniebat ordini qui eſt in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non ſolum per interiores actus mentis (qui ſunt credere, ſperare & amare) ſed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam ſervitutem profitetur. Et iſta opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus *cæremonia* vocatur, eo quòd primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Sive, ut Maximus Valerius refert *: nomen *Cæremonia* introductum eſt ad ſignificandum cultum divinum apud Latinos, à quodam oppido juxta Romam, quod *Cere* vocabant: eo quod Roma capta à Gallis, illuc ſacra Romanorum ablata ſunt, & reverendiſſimè habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, ſpecialiter *Cæremonialia* dicuntur. ** lib. 1. c. 1. parum à med. in tit. de L. Furio Bibaculo.*

Ad primum ergo dicendum, quòd humani actus ſe extendunt etiam ad cultum divinum. Et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 94. art. 4.) * præcepta legis naturæ communia ſunt, & indigent determinatione. Determinantur autem & per legem humanam & per legem divinam. Et ſicut ipſæ determinationes, quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur eſſe de lege naturæ, ſed de jure poſitivo: ita ipſæ determinationes præceptorum legis naturæ, quæ fiunt per legem divinam, diſtinguuntur à præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cùm ſit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale: ſed determinatio hujus præcepti, (ut ſcilicet colatur talibus hoſtiis, & talibus muneribus) hoc pertinet ad præcepta cæremonialia. Et ideo præcepta cæremonialia diſtinguuntur à præceptis moralibus. ** qu. 94. art. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Dionyſ. dicit 1. c. Cœleſt. Hierarch. * *divina hominibus manifeſtari non poſſunt, niſi ſub aliquibus ſimilitudinibus ſenſibilibus:* ipſæ autem ſimilitudines magis movent animum quando non ſolum, verbo exprimuntur, ſed etiam ſenſui offeruntur. Et ideo divina traduntur in ſcripturis, non ſolum per ſimilitudines verbo expreſſas (ſicut ** cap. 1. poſt med. illius.*

patet im metraphoricis locutionibus) ſed etiam per ſimilitudines rerum quæ viſui proponuntur, quod pertinet ad pręcepta cæremonialia.

ARTICULUS IV.

Vtrum præter præcepta moralia, & cæremonialia, ſint etiam præcepta judicialia.

Inf. art. 5 cor. & qu. 101. art. 1. co. & q. 103. art. 1. cor. & q. 14. art. 1 & 2. 2. q. 57. art. 1. co. & q. 122. art. 1. ad 2. Et 3. contra c. 128. & quodl. 2. a. 1. 8. co. & qu. 4. art. 2. co.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd pręter pręcepta moralia & cæremonialia non ſint aliqua pręcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Aug. * contra Fauſtum (lib. 6. cap. 2.) quòd *in lege veteri ſunt præcepta vitæ agendæ, & præcepta vitæ ſignificandæ:* ſed pręcepta vitæ agendæ ſunt moralia: pręcepta autem vitæ ſignificandæ ſunt cæremonialia. Ergo pręter hæc duo genera pręceptorum non ſunt ponenda in lege alia pręcepta judicialia.

¶ 2. Præterea, Super illud Pſalm. 118. *A judiciis tuis non declinavi,* dicit gloſſ. † *id eſt, ab his, quæ conſtituiſti regulam vivendi:* ſed regula vivendi pertinet ad pręcepta moralia. Ergo pręcepta judicialia non ſunt diſtinguenda à moralibus.

** lib. 6. c. 2. & lib. 19. c. 18. & l. 20. c. 2. 1. 6. † Eſt gloſſ. Caſſiod. in hunc locum.*

¶ 3. Præterea, Judicium videtur eſſe actus juſtitiæ: ſecundum illud Pſalm. 93. *Quoadusque juſtitia convertatur in judicium:* ſed actus juſtitiæ, ſicut & actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in ſe judicialia, & ſic non debent ab eis diſtingui.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Deut. 6. *Hæc ſunt præcepta, cæremonia, atque judicia,* præcepta autem antonomaſticè dicuntur moralia: ergo præter præcepta moralia & cæremonialia ſunt etiam judicialia.

CONCLUSIO.

Præter moralia & cæremonialia legis præcepta, ſuperaddita ſunt judicialia, veluti quædam juſtitiæ inter homines ſervandæ determinationes.

** Art. 2. & 3.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut * dictum eſt, (art. 2. & 3.) ad legem divinam pertinet, ut ordinet homines adinvicem & ad Deum. Utrumque autem horum, in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta: ſed oportet quòd determinetur utrumque per legem divinam vel humanam: quia principia naturaliter nota ſunt communia tam in ſpeculativis, quàm in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, ſic & determinatio communis præcepti de juſtitia obſervanda inter homines determinatur per præcepta judicialia. Et ſecundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere, ſcilicet *moralia* quæ ſunt de dictamine legis naturæ, *cæremonialia* quæ ſunt determinationes cultus divini: & *judicialia*, quæ ſunt determinationes juſtitiæ inter homines obſervandæ. Vnde cum Apoſtol. Roman. 7. dixiſſet, quòd *lex eſt ſancta,* ſubjungit quòd *mandatum eſt juſtum & bonum, & ſanctum.* Juſtum quidem quantum ad judicialia: ſanctum quantum ad *cæremonialia* (nam ſanctum dicitur quod eſt Deo dicatum) bonum, id eſt, honeſtum, quantum ad *moralia.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd tam præcepta moralia quàm etiam judicialia, pertinent ad directionem vitæ humanæ, & ideo utraque continentur ſub uno membro illorum quæ ponit Auguſt. ſcilicet *ſub præceptis vitæ agendæ.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd judicium ſignificat executionem juſtitiæ, quæ quidem eſt ſecundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè: unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum ſcilicet à ratione derivantur: & in aliquo cum cæremonialibus, inquantum ſcilicet ſunt quædam determinationes communium præceptorum: & ideo quandoque ſub judiciis comprehenduntur ... Deuteron. 5. *Audi Iſraël cæremonias atque judicia.* Quandoque verò judicialia & cæremonialia: ſicut dicitur Levit. 18. *Facietis judicia mea, & præcepta mea ſervabitis.* Vbi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* verò ad judicialia & cæremonialia.

AD TERTIUM dicendum, quòd actus juſtitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia: ſed determinatio ejus in ſpeciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V.

Vtrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia, & cæremonialia.

Sup. art. 4. col. & quod. 2. ar. 8. cor. & Gal. 5. lect. 3. co. 2. & Heb. 7. lect. 2. co. 2.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri præter moralia, judicialia, & cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum juſtitiæ, quæ eſt hominis ad hominem; cæremonialia verò pertinent ad actum religionis, quâ Deus colitur. Sed præter has ſunt multæ aliæ virtutes, ſcilicet temperantia, fortitudo, liberalitas & aliæ plures, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 60. art. 5.) Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

** qu. 60. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Deuteron. 11. dicitur, *Ama Dominum Deum tuum, & obſerva ejus præcepta, & cæremonias, & judicia atque mandata.* Sed præcepta pertinent ad moralia, ut † dictum eſt (art. 4.) Ergo præter moralia, judicialia, & cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata.*

† Artic. præc. ad 2. & in arg. Sed contra.

¶ 3. Præterea, Deut. 6. dicitur, *Cuſtodi præcepta Domini Dei tui, & teſtimonia, & cæremonias quas tibi præcepi.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *teſtimonia* continentur.

¶ 4. Præterea, In Pſalm. 118. dicitur, *In æternum non obliviſcar juſtificationes tuas* * gloſſ. *id eſt, legem.* Ergo præcepta legis veteris non ſolum ſunt moralia, cæremonialia, & judicialia, ſed etiam *juſtificationes.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur Deut. 6. *Hæc ſunt præcepta, cæremoniæ, atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis.* Et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis ſub his comprehenduntur.

CONCLUSIO.

Quævis legis præcepta, vel moralia, vel cæremonialia, vel judicialia ſunt: ſi quæ verò alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum obſervationem ſpectant.

RESPONDEO dicendum, quòd in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua verò tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem ſunt de his, quæ ſunt agenda, ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, ſcilicet ex auctoritate præcipientis, & ex utilitate impletionis, quæ quidem eſt conſecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honeſti, aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam, quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, ſicut illud Deuteron. 6. *Audi Iſraël, Dominus Deus tuus Deus unus eſt,* & illud Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram,* & hujuſmodi dicuntur *teſtimonia.* Oportuit etiam, quòd in lege proponerentur quædam præmia obſervantibus legem, & pœnæ tranſgredientibus, ut patet Deuteron. 18. *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelſiorem cunctis gentibus,* &c. hujuſmodi dicuntur *juſtificationes,* ſecundum quod Deus aliquos juſtè punit vel præmiat. Ipſa autem agenda ſub præcepto non cadunt, niſi inquantum habent aliquam debiti rationem. Eſt autem duplex debitum. Unum quidem ſecundum regulam rationis, aliud autem ſecundum regulam legis determinantis, ſicut * Philoſophus in 5. Ethicor. (cap. 12. vel 10.) diſtinguit duplex juſtum, ſcilicet morale & legale. Debitum autem morale eſt duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum, vel tanquam neceſſarium, ſine quo non poteſt eſſe ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quòd ordo virtutis melius conſervetur, & ſecundum hoc quædam moralium præcisè præcipiuntur, vel prohibentur à lege: ſicut, *Non occides, Non furtum facies.* Et hæc propriè dicuntur *præcepta.* Quædam verò præcipiuntur, vel prohibentur, non quaſi præcisè debita, ſed propter melius, & iſta poſſunt dici *mandata,* quia quandam inductionem habent, & perſuaſionem, ſicut illud Exod. 22. *Si pignus acceperis veſtimentum à proximo tuo, ante ſolis occaſum reddas ei,* & aliqua ſimilia. Unde * Hieronymus dicit quòd *in præceptis eſt juſtitia: in mandatis verò charitas.* Debitum autem ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici poſſunt teſtimonialia, inquantum ſunt proteſtationes quædam divinæ juſtitiæ. Omnia verò præcepta legis poſſunt dici juſtificatio, inquantum ſunt quædam executiones legalis juſtitiæ. Poſſunt etiam aliter mandata à præceptis diſtingui, ut præcepta dicantur quæ Deus per ſeipſum juſſit: mandata autem, quæ per alios mandavit, ut ipſum nomen ſonare videtur. Ex quibus omnibus apparet, quòd omnia legis præcepta continentur ſub moralibus, cæremonialibus, & judicialibus: alia verò non habent rationem præceptorum, ſed ordinantur ad præceptorum obſervationem, ut * dictum eſt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſola juſtitia inter alias virtutes importat rationem debiti: & ideo moralia intantum ſunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad juſtitiam, cujus etiam quædam pars eſt religio, ut * Tullius dicit (ubi ... moniaſia & judicialia præcepta. Ad alia patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt.

ARTICULUS VI.

Vtrum lex vetus debuerit inducere ad obſervationem præceptorum per temporales promiſſiones, & comminationes.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd lex vetus non debuerit inducere ad obſervantiam præceptorum per temporales promiſſiones & comminationes. Intentio enim legis divinæ eſt, ut homines Deo ſubdat per timorem & amorem. Unde dicitur Deuteron. 10. *Et nunc Iſraël, quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi ut timeas Dominum Deum tuum, & ambules in viis ejus, & diligas eum:* ſed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo, dicit enim Auguſtinus * in lib. 83. qq. (qu. 36.) quòd *venenũ charitatis eſt cupiditas.* Ergo promiſſiones & comminationes temporales videntur contrariari intentioni legiſlatoris, quod legem reprobabilem facit, ut patet per † Philoſoph. in 7. Polit.

¶ 2. Præterea, Lex divina eſt excellentior quàm lex humana: videmus autem in ſcientiis, quòd quanto aliqua eſt altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes & promiſſiones: lex divina non debuit ex his procedere, ſed per aliqua majora.

¶ 3. Præterea, Id non poteſt eſſe præmium juſtitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit & bonis & malis: ſed ſicut dicitur Eccleſ. 9. *Vniverſa æquè eveniunt juſto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas & ſacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala convenienter

Digitized by Google

venientes ponuntur, ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Iſaiæ 1. *Si volueritis, & audieritis me, bona terræ comedetis: quòd ſi nolueritis, & me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

CONCLUSIO.

Congruit veteri legi, ut per temporales promiſſiones & comminationes manuduceret homines ad Deum, qui temporalibus & terrenis affecti erant.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut in ſcientiis ſpeculativis inducuntur homines ad aſſentiendum concluſionibus per media Syllogiſtica, ita etiam quibuſlibet legibus homines inducuntur ad obſervantias præceptorum per pœnas & præmia. Videmus autem in ſcientiis ſpeculativis, quòd media proponuntur auditori ſecundum ejus conditionem. Unde ſicut oportet ordinatè in ſcientiis procedere, ut ex notioribus diſciplina incipiat, ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad obſervantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ ſunt in ejus affectu: ſicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munuſculis. Dictum eſt autem * ſuprà, (qu. 98. art. 1. & 3.) quòd lex vetus diſponebat ad Chriſtum, ſicut *imperfectum* ad *perfectum*. Unde dabatur populo adhuc imperfecto, in comparatione ad perfectionem quæ erat futura per Chriſtum. Et ideo populus ille comparatur puero ſub pædagogo exiſtenti, ut patet Galat. 3. Perfectio autem hominis eſt, ut contemptis temporalibus, ſpiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apoſtolus dicit Philipp. 3. *Quæ quidem retro ſunt obliviſcens, ad ea quæ priora ſunt me extendo. Quicunque ergo perfecti ſumus, hoc ſentiamus.* Imperfectorum autem eſt quòd temporalia bona deſiderent, in ordine tamen ad Deum: perverſorum autem eſt, quòd in temporalibus bonis finem conſtituant. Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum manuduceret homines ad Deum.

* qu. 98. art. 1. & 2. ad 1. & art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cupiditas, quâ homo conſtituit finem in temporalibus bonis, eſt charitatis venenum: ſed conſecutio temporalium bonorum, quæ homo deſiderat in ordine ad Deum, eſt quædã via inducens imperfectos ad Dei amorem, ſecundum illud Pſal. 48. *Confitebitur tibi cum benefeceris illi.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis: lex verò divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum. Et in hoc procedit per media altiora.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut patet hiſtorias veteris teſtamenti revolventi, communis ſtatus populi ſemper ſub lege in proſperitate fuit, quamdiu legem obſervabant, & ſtatim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adverſitates incidebant. Sed aliquæ perſonæ particulares, etiam juſtitiam legis obſervantes in aliquas adverſitates incidebant, vel quia jam erant ſpirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abſtraherentur, & eorum virtus probata redderetur, aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, & à Deo elongatum: ſecundum quod dicitur Iſa. 29. *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè eſt à me.*

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ſingulis generibus præceptorum veteris legis.

¶ Et primò, de præceptis moralibus. Secundò, de ceremonialibus. Tertiò, de judicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim.

¶ Primò, utrum omnia præcepta moralia veteris legis ſint de lege naturæ.

¶ Secundò, utrum præcepta moralia veteris legis ſint de actibus omnium virtutum.

¶ Tertiò, utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

¶ Quartò, de diſtinctione præceptorum decalogi.

¶ Quintò, de numero eorum.

¶ Sextò, de ordine.

¶ Septimò, de modo tradendi ipſa.

¶ Octavò, utrum ſint diſpenſabilia.

¶ Nonò, utrum modus obſervandi virtutem cadat ſub præcepto.

¶ Decimò, utrum modus charitatis cadat ſub præcepto.

¶ Undecimò, de diſtinctione aliorum præceptorum moralium.

¶ Duodecimò, utrum præcepta moralia veteris legis juſtificent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccleſ. 17. *Addidit illis diſciplinam, & legem vitæ hæreditavit illos.* Sed *diſciplina* dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiſcitur, ſed ex naturali inſtinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia ſunt de lege naturæ.

¶ 2. Præterea, lex divina perfectior eſt quàm lex humana: ſed lex humana ſuperaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ ſunt de lege naturæ, quòd patet ex hoc, quòd lex naturæ eſt eadem apud omnes: hujuſmodi autem morum inſtituta ſunt diverſa apud diverſos. Ergo multò fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere ſupra legem naturæ.

¶ 3. Præterea, Sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita & fides. Unde etiam dicitur ad Galat. 5. quòd *fides per dilectionem operatur*, ſed fides non continetur ſub lege naturæ: quia ea quæ ſunt fidei, ſunt ſuprà rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſt. Roman. 2. Quod *gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt:* quod oportet intelligi de his, quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis ſunt de lege naturæ.

CONCLUSIO.

Præcepta moralia, cùm de his ſint, quæ, quatenus ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus judicium à ratione naturali aliquomodo derivatur, neceſſe eſt illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta moralia à cæremonialibus & judicialibus ſunt diſtincta. Moralia enim ſunt de illis, quæ ſecundum ſe ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ eſt proprium principium humanorum actuum: illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui à ratione diſcordant. Sicut autem omne judicium rationis ſpeculativæ procedit à naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibuſdam principiis naturaliter cognitis, ut * ſuprà dictum eſt, ex quibus diverſimodè procedi poteſt ad judicandum de diverſis. Quædam enim ſunt in humanis actibus adeò explicita, quòd ſtatim cum modica conſideratione poſſunt approbari vel reprobari per illa communia & prima principia. Quædam verò ſunt, ad quorum judicium requiritur multa conſideratio diverſarum circumſtantiarum quas conſiderare diligenter non eſt cujuſlibet, ſed ſapientum, ſicut conſiderare particulares concluſiones ſcientiarum, non pertinet ad omnes, ſed ad ſolos Philoſophos. Quædam verò ſunt, ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per inſtructionem divinam, ſicut eſt circa credenda. Sic igitur patet, quòd cùm moralia præcepta ſint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem ſunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter à naturali ratione derivatur: neceſſe eſt, quòd omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, ſed diverſimodè. Quædam enim ſunt, quæ ſtatim per ſe ratio naturalis cujuſlibet hominis dijudicat eſſe facienda, vel non facienda, (ſicut *Honora patrem tuum & matrem*, &c. *Non occides, Non furtum facies*) & hujuſmodi ſunt abſolutè de lege naturæ. Quædam verò ſunt, quæ ſubtiliori conſideratione rationis à ſapientibus judicantur eſſe obſervanda, & iſta ſic ſunt de lege naturæ ut tamen indigeant diſciplina, quâ minores à ſapientibus inſtruantur, ſicut illud, *Coram cano capite conſurge*, &, *Honora perſonam ſenis*, & alia hujuſmodi. Quædam verò, ſunt, ad quæ judicanda ratio humana indiget inſtructione divina, per quam erudimur de divinis, ſicut eſt illud; *Non facies tibi ſculptile, neque omnem ſimilitudinem: Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.*

* q. 94. art. 1. 2. 4. & 6.

¶ Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta moralia legis ſint de omnibus actibus virtutum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur, quòd præcepta moralia legis non ſint de omnibus actibus virtutum. Obſervatio enim præceptorum veteris legis juſtificatio nominatur, ſecundum illud Pſalm: 118. *Juſtificationes tuas cuſtodiam.* Sed juſtificatio eſt executio juſtitiæ: Ergo præcepta moralia non ſunt niſi de actibus juſtitiæ.

Suprà q. 49 ar. 1. ad 2 & ar. 4. cor. & inf q. 104. cor. 1. cor. & Matt. 13. 6. 11.

¶ 2. Præterea, Id quod cadit ſub præcepto, habet rationem debiti: ſed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, niſi ad ſolam juſtitiam, cujus proprius actus eſt reddere unicuique debitum: Ergo præcepta legis moralia non ſunt de actibus aliarum virtutum, ſed ſolùm de actibus juſtitiæ.

¶ 3. Præterea, Omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Iſidor. (lib. 5. etymol. vel orig. cap. 21.) Sed inter virtutes ſola juſtitia reſpicit bonum commune; ut Philoſophus dicit in 5. Ethicor. (cap. 2. vel 3.) Ergo præcepta moralia ſunt ſolùm de actibus juſtitiæ.

* l. 5. eth. c. 2.
† l. 5 eth. c. 1. & 2. & 21. tom. 5.

SED CONTRA eſt, quòd * Ambr. dicit. (lib. de paradiſo cap. 8.) quòd *peccatum eſt tranſgreſſio legis divinæ, & cæleſtium inobedientia mandatorum:* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum: Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

* In lib. de para. c. 8. ante medium, tom. 4.

CONCLUSIO.

Moralia præcepta cùm ordinent rationem humanam ad Deum, cùmque per omnium virtutum actus id contingat, ſunt de omnium virtutum actibus; licèt quidam, ſine quibus ordo virtutis poteſt obſervari, ſub conſilii admonitione tantummodo cadant.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm præcepta legis ordinentur ad bonum commune, ſicut † ſupra habitum eſt (qu. 90. art. 2.) neceſſe eſt quòd præcepta legis diverſificentur ſecundùm diverſos modos communitatum: Unde * Philoſoph. in ſua Politica docet quòd alias leges oportet ſtatuere in civitate

† qu. 90. art. 2.
* l. 3. c. 5. 6. & 9. tom. 5.

Digitized by Google

quæ regitur à Rege, & alias in ea quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Eſt autẽ alius modus communitatis, ad quam ordinatur lex humana, & ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ eſt hominum adinvicem. Homines autem ordinantur adinvicem per exteriores actus, quibus homines ſibi invicem communicant. Hujuſmodi autem communicatio pertinet ad rationem juſtitiæ, quæ eſt propriè directiva communitatis humanæ, & ideo lex humana non proponit præcepta, niſi de actibus juſtitiæ. Et ſi præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non eſt niſi inquantum aſſumunt rationem juſtitiæ, ut patet † per Philoſophum in 5. Ethicorum. (cap. 1. vel 3.) Sed communitas, ad quam ordinat lex divina, eſt hominum ad Deum, vel in præſenti, vel in futura vita: & ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo: homo autem Deo conjungitur ratione, ſive mente, in qua eſt Dei imago: & ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis, ad quæ ratio hominis bene ordinata eſt, hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in ſeipſis: virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores paſſiones, & exteriores operationes. Et ideo manifeſtum eſt, quòd lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quædam, ſine quibus ordo virtutis (qui eſt ordo rationis) obſervari non poteſt, cadunt ſub obligatione præcepti: quædam verò quæ pertinent ad *bene eſſe* virtutis perfectæ, cadunt ſub admonitione conſilii.

† l. 5. c. 1. circa medium & deinceps c. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd adimpletio mandatorum legis, etiam quæ ſunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem juſtificationis, inquantum juſtum eſt, ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum juſtum eſt, quòd omnia quæ ſunt hominis rationi ſubdantur.

Ad secundum dicendum, quòd juſtitia, propriè dicta attendit debitum unius hominis ad alium: ſed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem: & ſecundum rationem hujus debiti * Philoſoph. aſſignat in 5. Ethic. (cap. ult.) quandam juſtitiam metaphoricam.

* l. 5. eth. c. ult. 5.

Ad tertium patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt de diverſitate communitatis.

Articulus III.

Vtrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur, ad decem præcepta decalogi.

Infrà ar. 11 & 1. 2. q. 122. art. & 9. ad 2 3. di 37 art. 2. q. 1. cor. & 3 per totum, & mal. q. 14. ar. 2. ad 14. & quodl. 7. ar. 17. ad 8.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim & principalia legis præcepta ſunt, *Diliges Dominum Deum tuum, & diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. 22. ſed iſta duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

¶ 2. Præterea. Præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, ſed potius è converſo: ſed inter præcepta decalogi, eſt unum cæremoniale. *Memento ut diem ſabbati ſanctifices.* Ergo omnia præcepta moralia non reducuntur ad præcepta decalogi.

¶ 3. Præterea, Præcepta moralia ſunt de omnibus actibus virtutum, ſed inter præcepta decalogi ponuntur ſola præcepta pertinentia ad actus juſtitiæ, ut patet diſcurrenti per ſingula. Ergo præcepta decalogi non continent, omnia præcepta moralia.

Sed contra eſt, quod Matth. 5. ſuper illud, *Beati eſtis, cum maledixerint*, &c. dicit * gloſſ. quòd *Moyſes decem præcepta proponens, poſtea per partes explicat.* Ergo omnia præcepta legis ſunt quædam partes præceptorum decalogi.

* Gloſſ. ordin. in hoc loco.

Conclusio.

Omnia moralia legis præcepta ad decem Decalogi aliqua ratione reduci poſſunt.

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc, quòd præcepta decalogi Deus per ſeipſum dicitur populo propoſuiſſe: alia verò præcepta propoſuit populo per Moyſen. Illa ergo præcepta ad decalogũ pertinent, quorũ notitiam homo habet per ſeipſum à Deo. Hujuſmodi verò ſunt illa, quæ ſtatim ex principiis communibus primis cognoſci poſſunt modica conſideratione, & iterum illa, quæ ſtatim ex fide divinitus infuſa innoteſcunt. Inter præcepta ergo decalogi, non computantur duo genera præceptorum, illa ſcilicet quæ ſunt prima & communia, quorum non oportet aliquam editionem eſſe, niſi quòd ſunt ſcripta in ratione naturali, quaſi per ſe nota; ſicut quòd *homo nulli debet maleſacere*, & alia hujuſmodi. Et iterum illa, quæ per diligentem inquiſitionem ſapientum inveniuntur rationi convenire: hæc enim proveniunt à Deo ad populum, mediante diſciplina ſapientum. Vtraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, ſed diverſimodè. Nam illa quæ ſunt prima & communia, continentur in eis ſicut principia in concluſionibus proximis: illa verò, quæ per ſapientes cognoſcuntur, continentur in eis è converſo, ſicut concluſiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo præcepta ſunt prima & communia præcepta legis naturæ, quæ ſunt per ſe nota rationi humanæ per naturam, vel per fidem, & ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, ſicut concluſiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum de obſervatione ſabbati eſt ſecundum aliquid *morale* inquantum ſcilicet per hoc præcipitur, quòd homo aliquis tempore vacet rebus divinis, ſecundum illud Pſal. 48. *Vacate & videte quoniam ego ſum Deus* & ſecundum hoc inter præcepta decalogi computatur: non autem quantum ad taxationem temporis, quia ſecundum hoc eſt cæremoniale.

Ad tertium dicendum, quòd ratio debiti in aliis virtutibus eſt magis latens, quam juſtitia, & ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non ſunt ita nota populo, ſicut præcepta de actibus juſtitiæ: & propter hoc actus juſtitiæ ſpecialiter cadunt ſub præceptis decalogi, quæ ſunt prima legis elementa.

Articulus IV.

Vtrum præcepta decalogi convenienter diſtinguantur.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi diſtinguantur. Latria enim eſt alia virtus à fide: ſed præcepta dantur de actibus virtutum: & hoc quod dicitur in principio decalogi, *Non habebis Deos alienos coram me*, pertinet ad fidem: quod autem ſubditur, *Non facies ſculptile*, &c. pertinet ad latriam: Ergo ſunt duo præcepta, & non unum, ſicut * Auguſt. dicit. (qu. 71. in Exodum)

¶ 2. Præterea, Præcepta affirmativa in lege diſtinguuntur à negativis, ſicut, *Honora patrem & matrem.* Et, *Non occides:* ſed hoc quod dicitur, *Ego ſum Dominus Deus tuus*, eſt affirmativum, quod autem ſubditur, *Non habebis Deos alienos coram me*, eſt negativum. Ergo ſunt duo præcepta, & non continentur ſub uno, ut † Auguſt. ponit. (ut ſup.)

¶ 3. Præterea, Apoſtolus ad Rom. 7. dicit, *Concupiſcentiam neſciebam, niſi lex diceret, Non concupiſces*: & ſic videtur quod hoc præceptum. *Non concupiſces*, ſit unum præceptum. Non ergo debuit diſtingui in duo.

Sed contra eſt, auctoritas * Auguſtini in gloſſ. ſuper Exod. ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, & ſeptem ad proximum.

Conclusio.

Tria prima præcepta decalogi ad Deum hominem ordinant, ſeptem verò reliqua ad proximum.

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi diverſimodè à diverſis diſtinguuntur. † Heſychius enim Levit. 26. ſuper illud, *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes.* Dicit præceptum de obſervatione ſabbati non eſſe de decem præceptis, quia non eſt obſervandum ſecundum literam ſecundum omne tempus. Diſtinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum ſit, *Ego ſum Dominus Deus tuus:* ſecundum ſit, *Non habebis Deos alienos coram me*: & ſic etiam diſtinguit hæc duo * Hieron. Oſee 10. ſuper illud, *Propter duas iniquitates tuas.* Tertium verò præceptum eſſe dicit, *Non facies tibi ſculptile.* Quartum verò, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia verò ad proximum dicit eſſe ſex, ut primum ſit, *Honora patrem & matrem tuam.* Secundum, *Non occides.* Tertium, *Non mœchaberis.* Quartum, *Non furtum facies.* Quintum, *Non falſum teſtimonium dices.* Sextum, *Non concupiſces.*

¶ Sed primò hoc videtur inconveniens, quod præceptum de obſervatione ſabbati præceptis decalogi interponatur, ſi nullo modo ad decalogum pertineat. Secundò quia cùm ſcriptum ſit Matt. 7. *Nemo poteſt duobus dominis ſervire*, ejuſdem rationis eſſe videtur, & ſub eodem præcepto cadere, *Ego ſum Dominus Deus tuus, & non habebis Deos alienos.* Unde Origenes † diſtinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum ponit iſta duo pro uno præcepto: ſecundum verò ponit, *Non facies ſculptile:* tertium verò, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum:* quartum, *Memento, ut diem ſabbati ſanctifices.* Alia verò ſex ponit, ſicut * Heſychius. Sed quia facere ſculptile vel ſimilitudinem non eſt prohibitum niſi ſecundum hoc ut non colantur prodiis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imagines Seraphim, ut dicitur Exod. 25.) convenientius † Aug. ponit ſub uno præcepto, *Non habebis Deos alienos*, &, *Non facies ſculptile.* Similiter etiam concupiſcentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiſcentiam carnis:* Concupiſcentiæ autem aliarum rerum quæ deſiderantur ad poſſidendum, pertinent ad *concupiſcentiam oculorum:* Unde etiam Aug. ponit duo præcepta de non concupiſcendo rem alienam, & uxorem alienam: Et ſic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, & ſeptem in ordine ad proximum: Et hoc melius eſt.

Ad primum ergo dicendum, quòd latria non eſt niſi quædam proteſtatio fidei: Unde non ſunt alia præcepta danda de latria, & alia de fide: Potiùs tamen ſunt aliqua præcepta danda de latria, quàm de fide; quia præceptum fidei præſupponitur ad præcepta decalogi, ſicut præceptum dilectionis: Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ ſunt per ſe nota habenti rationem naturalem, & promulgatione non indigent; ita etiam & hoc quod eſt *credere in Deum* eſt primum & per ſe notum ei qui habet fidem: *Accedentem enim ad Deum oportet credere, quia eſt*, ut dicitur ad Hebr. 11. Et ideo non indiget aliâ promulgatione, niſi infuſione fidei.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta affirmativa diſtinguuntur à negativis, quando unum non comprehenditur in alio: Sicut in honoratione parentum non includitur quòd nullus

Digitized by Google

nullus homo occidatur, nec è converſo, & propter hoc dantur diverſa præcepta ſuper hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur ſub negativo, vel è converſo, non dantur ſuper hoc diverſa præcepta, ſicut non datur aliud præceptum de hoc, quod eſt, *Non furtum facies*, & de hoc, quod eſt *conſervare rem alienam, vel reſtituere eam.* Et eadem ratione non ſunt diverſa præcepta de credendo in Deum, & de hoc, quod non credatur in alienos Deos.

Ad tertium dicendum, quòd omnis concupiſcentia convenit in una communi ratione, & ideo Apoſtolus ſingulariter de mandato concupiſcendi loquitur: quia tamen in ſpeciali diverſæ ſunt rationes concupiſcendi, ideo † Auguſtinus diſtinguit diverſa præcepta de non concupiſcendo: differunt enim ſpecie concupiſcentiæ ſecundum diverſitatem actionum vel concupiſcibilium, ut * Philoſoph. dicit in 10. Ethic.

Articulus V.

Utrum præcepta decalogi convenienter enumerentur.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut * Ambroſius dicit. (lib. de Paradiſo cap. 8.) eſt *tranſgreſſio legis divinæ, & cœleſtium inobedientia mandatorum*: ſed peccata diſtinguuntur per hoc, quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in ſeipſum: cùm igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad ſeipſum, ſed ſolùm ordinantia ipſum ad Deum & proximum, videtur quod ſufficiens ſit enumeratio præceptorum decalogi.

¶ 2. Præterea, Sicut ad cultum Dei pertinebat obſervatio ſabbati, ita etiam obſervatio aliarum ſolemnitatum, & immolatio ſacrificiorum: ſed inter præcepta decalogi eſt unum pertinens ad obſervantiam ſabbati. Ergo etiam debent eſſe aliqua pertinentia ad alias ſolemnitates, & ad ritum ſacrificiorum.

¶ 3. Præterea, Sicut contra Deum peccare contingit pejerando, ita etiam blaſphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo: Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cùm dicitur, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blaſphemiæ, & falſæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

¶ 4. Præterea, Sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios, mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur: ſed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, ſecundum illud. 1. Tim. 1. *Finis præcepti charitas eſt.* Ergo ſicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios, & alios proximos.

¶ 5. Præterea, In quolibet genere peccati contingit peccare corde & opere: ſed in quibuſdam generibus peccatorum, ſcilicet in furto & adulterio ſeorſum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, *Non mœchaberis, Non furtum facies*: & ſeorſum peccatum cordis, cùm dicitur, *Non concupiſces rem proximi tui*, &. *Non concupiſces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii & falſi teſtimonii.

¶ 6. Præterea, Sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiſcibilis, ita etiam ex inordinatione iraſcibilis: ſed quibuſdam præceptis prohibetur inordinata concupiſcentia, cùm dicitur, *Non concupiſces.* Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni, per quæ prohiberetur inordinatio iraſcibilis. Non ergo videtur quòd convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed contra eſt, quod dicitur Deut. 4. *Oſtendit vobis pactum ſuum, quod præcepit, ut faceretis; & decem verba, quæ ſcripſit in duabus tabulis lapideis.*

Conclusio.

Convenienti quodam numero tradita ſunt hominibus in veteri lege decem præcepta, quibus in Deum & proximum diſponerentur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà * dictum eſt, (art. 2.) ſicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quandam communitatem humanam: ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quandam communitatem ſeu Rempublicam hominum ſub Deo. Ad hoc autem, quòd aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum eſt, ut bene ſe habeat ad eum qui præeſt communitati. Aliud autem eſt, ut homo bene ſe habeat ad alios communitatis conſocios & comparticipes. Oportet igitur, quòd in lege divina primò ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum; & inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos ſimul convenientes ſub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo; primo fidelitatem; ſecundò, reverentiam; tertiò, famulatum: Fidelitas quidem ad dominum in hoc conſiſtit ut honorem principatûs ad alium non deferat: Et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cùm dicitur, *Non habebis Deos alienos*: Reverentia autem ad dominum requiritur ut nihil injurioſum in eum committatur: Et quantum ad hoc accipitur ſecundum præceptum, quod eſt, *Non aſſumes nomen Domini Dei tui in vanum*: Famulatus autem debetur domino in recompenſationem beneficiorum quæ ab ipſo percipiunt ſubditi: Et ad hoc pertinet tertium præceptum de ſanctificatione ſabbati, in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene ſe habet; & ſpecialiter, & generaliter: ſpecialiter quidem quantum ad illos quorum eſt debitor, ut eis debitum reddat: Et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum: Generaliter autem quantum ad omnes; ut nulli nocumentum inferatur, neque opere, neque ore, neque corde: Opere quidem infertur nocumentum proximis, quandoque quidem in propriam perſonam, quantum ad conſiſtentiam perſonæ: Et hoc prohibetur per hoc quòd dicitur, *Non occides*: Quandoque autem in perſonam conjunctam, quantum ad propagationem prolis: Et hoc prohibetur cùm dicitur, *Non mœchaberis*: Quandoque autem in rem poſſeſſam, quæ ordinatur ad utrumque: Et quantum ad hoc dicitur, *Non furtum facies*: Nocumentum autem oris prohibetur cùm dicitur, *Non loqueris contra proximum tuum falſum teſtimonium*: Nocumentum autem cordis prohibetur cùm dicitur, *Non concupiſces.* Et ſecundùm hanc etiam differentiam poſſent diſtingui tria præcepta ordinantia in Deum: Quorum primum pertinet ad opus: Unde ibi dicitur, *Non facies ſculptile*: Secundū ad os: Unde dicitur, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*: Tertium pertinet ad cor: Quia in ſanctificatione ſabbati, ſecundùm quòd eſt morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum. Vel ſecundum Auguſtinum * per primum præceptum reveremur unitatem primi principii: Per ſecundum veritatem divinam: Per tertium ejus bonitatem, qua ſanctificamur, & in qua quieſcimus ſicut in fine.

Ad primum ergo poteſt reſponderi dupliciter: Primò quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis: Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei & proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obſcurata erat propter peccatum: Non autem quantum ad dilectionem ſui ipſius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat: Vel quia etiam dilectio ſui ipſius includitur in dilectione Dei & proximi: In hoc enim homo verè ſe diligit, quòd ſe ordinat in Deum: Et ideo in præceptis decalogi ponuntur ſolùm præcepta pertinentia ad proximum, & ad Deum. Aliter poteſt dici quòd præcepta decalogi ſunt illa quæ immediatè populus recipit a Deo: Unde dicitur Deut. 10. *Scripſit in tabulis juxta id quod priùs ſcripſerat, verba decem quæ locutus eſt ad vos Dominus*: Unde oportet præcepta decalogi talia eſſe, quæ ſtatim in mentem populi cadere poſſint: Præceptum autem habet rationem debiti: Quòd autem homo ex neceſſitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, & præcipuè fidelis: Sed quòd aliquid ex neceſſitate ſit debitum homini de his quæ pertinent ad ſeipſum, & non ad alium, hoc non ita in promptu apparet: Videtur enim primo aſpectu quòd quilibet ſit liber in his quæ ad ipſum pertinent: Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ſeipſum, perveniunt ad populum mediante inſtructione ſapientum: Unde pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum, quòd omnes ſolennitates legis veteris ſunt inſtitutæ in commemorationem alicujus divini beneficii, vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati: Et ſimiliter propter hoc omnia ſacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum & præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in ſanctificatione ſabbati: Unde exod. 20. pro ratione hujus præcepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus cœlum & terram*, &c. Inter omnia autem futura beneficia quæ erant præfiguranda, præcipuum & finale erat quies mentis in Deo, vel in præſenti per gratiam, vel in futuro per gloriam: Quæ etiam figurabatur per obſervationem ſabbati: Unde dicitur Iſa. 58. *Si averteris à ſabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die ſancto meo, & vocaveris ſabbatum delicatum & ſanctum Domini glorioſum*: Hæc enim beneficia primò & principaliter ſunt in mente hominum, maximè fidelium: Aliæ verò ſolennitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter tranſeuntia; ſicut celebratio Phaſe propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, & propter futuram paſſionem Chriſti, quæ temporaliter tranſivit, inducens nos in quietem ſabbati ſpiritualis: Et ideo prætermiſſis omnibus aliis ſolennitatibus & ſacrificiis, de ſolo ſabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Apoſt. dicit ad Hebr. 6. *Homines per majorem ſe iurant, & omnis controverſiæ eorum finis ad confirmationem eſt iuramentum*: Et ideo quia juramentum eſt omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum ſpecialiter præcepto decalogi prohibetur: Peccatum verò falſæ doctrinæ non pertinet niſi ad paucos: Unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi: Quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*, prohibetur falſitas, doctrinæ: Una enim gloſſ. exponit: *Non dices Chriſtum eſſe creaturam.*

Ad quartum dicendum, quòd ſtatim ratio naturalis homini dictat, quòd nulli injuriā faciat. Et ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentū, extendunt ſe ad omnes: ſed ratio naturalis non ſtatim dictat quod aliquid ſit pro alio faciendū, niſi cui homo aliquid debet, debitū autē filii ad patrem adeo eſt manifeſtū, quod nulla tergiverſatione poteſt negari, eo quòd pater eſt principiū generationis & eſſe, & inſuper educationis & doctrinæ. Et ideò non ponitur ſub præcepto decalogi, ut aliquod beneficium vel obſequium alicui impendatur, niſi parentibus. Parentes autem non videntur eſſe debitores filiis propter aliqua beneficia ſuſcepta, ſed potius è converſo. Filius etiam eſt aliquid patris, & patres amant filios *ut aliquid ipſorum*, ſicut dicit * Philoſophus in 8. Ethic. unde eiſdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta

* In Pſ. 32. concione 2. parū antè medium, tom. 8. & li. qu. in exod. qu. 71. to. 4.

* l. 8. eth. c. 12. non longè à princip. tom. 5.

Digitized by Google

præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, ſicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad ſeipſum.

Ad quintum dicendum, quòd delectatio adulterii & utilitas divitiarum, ſunt propter ſeipſa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis: & propter hoc oportuit in eis prohiberi non ſolum opus, ſed etiam concupiſcentiam: ſed homicidium & falſitas ſunt ſecundum ſeipſa horribilia, quia proximus & veritas naturaliter amantur, & non deſiderantur niſi propter aliud. Et ideo non oportuit circa peccatum homicidii & falſi teſtimonii prohibere peccatum cordis, ſed ſolum operis.

[† qu. 23. art. 8.] Ad sextum dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (quæſt. 23. art. 1.) † omnes paſſiones iraſcibilis derivantur à paſſionibus concupiſcibilis. Et ideo in præceptis decalogi, quæ ſunt quaſi prima elementa legis, non erat mentio facienda de paſſionibus iraſcibilis, ſed ſolum de paſſionibus concupiſcibilis.

Articulus VI.

Utrum convenienter ordinentur decem præcepta decalogi.

[3. d. 37. ar. 2. q. 3.] Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur eſſe prævia ad dilectionem Dei: quia proximus eſt nobis magis notus quàm Deus, ſecundum illud 1. Ioan. 3. *Qui fratrem ſuum quem videt non diligit, Deum quem non videt, quomodo poteſt diligere?* ſed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei: ſeptem verò alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

¶ 2. Præterea, Per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum: per præcepta verò negativa prohibentur actus vitiorum: ſed ſecundum Boëtium in commento Prædicamentorum, *prius ſunt extirpanda vitia, quàm inſerantur virtutes.* Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum, primò ponenda fuerunt præcepta negativa quàm affirmativa.

¶ 3. Præterea, Præcepta legis dantur de actibus hominum, ſed prior eſt actus cordis, quàm oris vel exterioris operis: Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiſcendo, quæ pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra eſt, quod Apoſt. dicit Roman. 13. *Quæ à Deo ſunt ordinata ſunt:* ſed præcepta decalogi ſunt immediate data à Deo: ut * dictum eſt (art. 3.) Ergo convenientem ordinem habent. [* Art. 2. hujus q.]

Conclusio.

Debito & convenienti ordine decem Decalogi præcepta diſpoſita ſunt.

[* Arg. 3. & 5. art. 1.] Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (art. 3. & art. 5. ad 1.) præcepta decalogi dantur de his, quæ ſtatim in promptu mens hominis ſuſcipit. Manifeſtum eſt autem, quòd tanto aliquid magis à ratione ſuſcipitur, quanto contrarium eſt gravius, & magis repugnans rationi. Manifeſtum eſt autem quòd cum rationis ordo à fine incipiat, maximè eſt contra rationem, ut homo inordinatè habeat ſe circa finem. Finis autem humanæ vitæ & ſocietatis eſt Deus: & ideo primo oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cùm ejus contrarium ſit graviſſimum; ſicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem, ſicut ad finem, primum eſt quòd miles ſubdatur duci: & hujus contrarium eſt graviſſimum. Secundum verò, ut aliis coordinetur. Inter ipſa autem, per quæ ordinatur in Deum, primum occurrit, quòd homo fideliter ei ſubdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem eſt, quòd ei reverentiam exhibeat. Tertium autem eſt, quòd etiam famulatum impendat. Majuſque peccatum eſt in exercitu, ſi miles infideliter agens, cum hoſte pactum habeat, quàm ſi aliquam irreverentiam faciat duci. Et hoc etiã gravius, quàm ſi in aliquo obſequio ducis deficiens inveniatur. In præceptis autem ordinantibus ad proximum, manifeſtum eſt, quòd magis repugnat rationi, & gravius peccatum eſt, ſi homo non ſervet ordinem debitum ad perſonas, quibus eſt magis debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum, primò ponitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia verò præcepta etiam apparet ordo ſecundum ordinem gravitatis peccatorum; Gravius eſt enim, & magis rationi repugnans, peccare opere quàm ore, & ore quàm corde. Et inter peccata operis gravius eſt homicidium, per quod tollitur vita hominis jam exiſtentis, quàm adulterium, per quod impeditur certitudo prolis naſciturae: & adulterium gravius eſt, quàm furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis ſecundum viam ſenſus, proximus ſit magis notus, quàm Deus: tamen dilectio Dei eſt ratio dilectionis proximi, ut infrà patebit: & ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Deus eſt univerſalis cauſa & principium eſſendi omnibus, ita & pater eſt principium quoddam eſſendi filio. Et ideo convenienter poſt præcepta pertinentia ad Deum, ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit, quando affirmativa & negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam & in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etſi enim in executione operis, prius extirpanda ſint vitia, quàm inſerendæ virtutes (ſecundum illud Pſal. 33. *Declina à malo, & fac bonum,* & Eſai. 1. *Quieſcite agere perversè, diſcite benefacere:*) tamen cognitione prior eſt virtus quàm peccatum, *quia per rectum cognoſcitur obliquum;* ut dicitur in primo de anima (text. 35.) per legem autem cognitio peccati habetur, ut Rom. 5. dicitur, & ſecundum hoc præceptum affirmativum debuiſſet primo poni. Sed non eſt iſta ratio ordinis: ſed quæ * ſupra poſita eſt, quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ ſunt *primæ tabulæ*, ultimo ponitur præceptum affirmativum, quia ejus tranſgreſſio minorem reatum inducit. [* In cor. art.]

Ad tertium dicendum, quòd etſi peccatum cordis ſit prius in executione, tamen ejus prohibitio poſterius cadit in ratione.

Articulus VII.

Utrum præcepta Decalogi convenienter tradantur.

[3. d. 37. a. 2. q. 1.] Ad septimum ſic proceditur. Videtur, quòd præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum: præcepta autem negativa abſtrahunt ab actibus vitiorum: ſed circa quamlibet materiam opponuntur ſibi virtutes & vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum & negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, & quædam negativa.

¶ 2. Præterea, Iſidorus dicit, (ut ſup.) quòd *omnis lex ratione conſtat*, ſed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio aſſignari, & non ſolum in primo & tertio præcepto.

¶ 3. Præterea, Per obſervantiam præceptorum meretur aliquis præmia à Deo: ſed divinæ promiſſiones ſunt de præmiis præceptorum. Ergo promiſſio debuit poni in omnibus præceptis, & non ſolum in primo & quarto.

¶ 4. Præterea, Lex vetus dicitur *Lex timoris*, inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad obſervationes præceptorum: ſed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, & non ſolum in primo & ſecundo.

¶ 5. Præterea, Omnia præcepta Dei ſunt in memoria retinenda: dicitur enim Prov. 3. *Deſcribe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in ſolo tertio præcepto ſit mentio de memoria: & ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita eſſe.

Sed contra eſt, quòd dicitur Sapient. 11. quòd *Deus omnia fecit in numero, pondere, & menſura*, multo magis ergo in præceptis ſuæ legis congruum modum tradendi ſervavit.

Conclusio.

Convenientiſſimè tradita ſunt decem legis præcepta, cùm ex divina proceſſerint ſapientia.

Respondeo dicendum, quòd in præceptis divinæ legis maxima ſapientia continetur. Unde dicitur Deut. 4. *Hæc eſt veſtra ſapientia & intellectus coram populis.* Sapientis autem eſt omnia debito modo & ordine diſponere; & ideo manifeſtum eſſe debet, quod præcepta legis convenienti modo ſunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quò ſemper affirmationem ſequitur negatio oppoſiti: non autem ſemper ad negationem unius oppoſiti ſequitur affirmatio alterius: ſequitur enim, *ſi eſt album, non eſt nigrum.* Non autem ſequitur, *ſi non eſt nigrum, ergo eſt album*, quia ad plura ſeſe extendit negatio, quam affirmatio. Et inde eſt etiam, quod *non eſſe faciendam injuriam* (quod pertinet ad præcepta negativa) ad plures perſonas ſe extendit ſecundum primum dictamen rationis, quam *eſſe debitum ut alteri obſequium vel beneficium impendatur.* Ineſt autem primo dictamen rationis, quo homo debitor eſt beneficii vel obſequii exhibendi illis à quibus beneficia accepit, ſi nondum recompenſavit. Duo ſunt autem, quorum beneficiis ſufficienter nullus recompenſare poteſt, ſcilicet Deus & pater, ut * dicitur in 8. Eth. (cap. ult.) Et ideo ſola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione ſabbati in commemorationem divini beneficii. [* lib. 8. Eth. cap. ult. à med. tom. 5.]

Ad secundum dicendum, quòd illa præcepta, quæ ſunt purè moralia, habent manifeſtam rationem. Unde non oportuit quòd in eis aliqua ratio adderetur: ſed quibuſdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, ſicut in primo præcepto: *Non facies ſculptile.* Et in tertio præcepto determinatur dies ſabbati. Et ideo utrobique oportuit rationem aſſignari.

Ad tertium dicendum, quòd homines ut plurimum actus ſuos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo illis præceptis neceſſe fuit promiſſionem præmii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas ſequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia verò parentes ſunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas, & ideo præcepto de honore parentum additur promiſſio. Similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ: quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas, quam homines credunt ſe poſſe conſequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum, quòd pœnæ præcipuè neceſſariæ ſunt contra illos qui ſunt proni ad malum; ut dicitur 10. † Eth. (cap. ult.) & ideo illis ſolis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum: erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem conſuetudinem gentium. Et ſimiliter ſunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti. Et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio. [† lib. 10. eth. cap. ult. to. 5.]

Ad quintum dicendum, quòd præceptum de ſabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti. Et ideo ſpecialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de

ſabbato

Digitized by Google

ſabbato habet determinationem adjunctam, quæ non eſt de lege naturæ. Et ideo hoc præceptum ſpeciali admonitione indiguit.

ARTICULUS VIII.

Vtrum præcepta Decalogi ſint diſpenſabilia.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd præcepta decalogi ſint diſpenſabilia. Præcepta enim decalogi ſunt de jure naturali: ſed jus naturale in aliquibus deficit, & mutabile eſt, ſicut & natura humana, ut * Philoſophus dicit in 5. Ethicor. defectus autem legis in aliquibus particularibus caſibus eſt ratio diſpenſandi, ut ſuprà † dictum eſt [quæſt. 96. art. 6. & quæſt. 97. artic. 4.] Ergo in præceptis decalogi poteſt fieri diſpenſatio.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet homo ad legem humanam, ita ſe habet Deus ad legem datam divinitus: ſed homo poteſt diſpenſare in præceptis legis, quæ homo ſtatuit. Ergo cùm præcepta decalogi ſint inſtituta à Deo, videtur quòd Deus in eis poſſit diſpenſare. Sed Prælati vice Dei funguntur in terris. Dicit enim Apoſtolus 2. ad Corinth. 2. *Nam & ego ſi quid donavi, propter vos donavi in perſona Chriſti*: Ergo etiam prælati poſſunt in præceptis decalogi diſpenſare.

¶ 3. Præterea, Inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidij: ſed in iſto præcepto videtur diſpenſari per homines: putà, cùm ſecundum præceptum legis humanæ, homines licitè occidantur, putà malefactores, vel hoſtes. Ergo præcepta decalogi ſunt diſpenſabilia.

¶ 4. Præterea, Obſervatio ſabbati continetur inter præcepta decalogi: ſed in hoc præcepto fuit diſpenſatum. Dicitur enim 1 Machab. 2. *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicunque venerit ad nos in bello die ſabbatorum pugnemus adverſus eum.* Ergo præcepta decalogi ſunt diſpenſabilia.

SED CONTRA eſt, quod Iſai. 24 quidam reprehenduntur de hoc, quòd *mutaverunt jus, diſſipaverunt fœdus ſempiternum*: quod maximè videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per diſpenſationem non poſſunt.

CONCLUSIO.

Cùm decem præcepta diſponant hominem ad bonum ſimpliciter & ad proximum in hoc eodem ordine, indiſpenſabilia ſimpliciter ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (quæſt. 96. art. 6. & quæſt. 97. art. 4.) * tunc in præceptis debet fieri diſpenſatio, quando occurrit aliquis particularis caſus, in quo, ſi verbum legis obſervaretur, contrariaretur intentioni legiſlatoris. Intentio autem legiſlatoris cujuſlibet ordinatur primo quidem & principaliter ad bonum commune: ſecundo autem ad ordinem juſtitiæ & virtutis, ſecundum quem bonum commune conſervatur, & ad ipſum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur, quæ contineant ipſam conſervationem boni communis vel ipſum ordinem juſtitiæ & virtutis, hujuſmodi præcepta continent intentionem legiſlatoris. Et ideo indiſpenſabilia ſunt, putà ſi poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quòd nullus deſtrueret Rempublicam, neque proderet civitatem hoſtibus, ſive quòd nullus faceret aliquid injuſtè vel malè: hujuſmodi præcepta eſſent indiſpenſabilia. Sed ſi aliqua alia præcepta traderentur, ordinata ad iſta præcepta, quibus determinantur aliqui ſpeciales modi, in talibus præceptis diſpenſatio poſſet fieri, inquantum per omiſſionem hujuſmodi præceptorum in aliquibus caſibus, non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legiſlatoris. Putà ſi ad conſervationem Reipublicæ ſtatueretur in aliqua civitate, quod de ſingulis vicis aliqui vigilarent ad cuſtodiam civitatis obſeſſæ, poſſet cùm aliquibus diſpenſari propter aliquam majorem utilitatem. Præcepta autem decalogi continent ipſam intentionem legiſlatoris, ſcilicet Dei, nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipſum ordinem ad bonum commune & finale, quod Deus eſt. Præcepta autem ſecundæ tabulæ continent ordinem juſtitiæ inter homines conſervandæ, ut ſcilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum: ſecundum hanc rationem ſunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi ſunt omnino indiſpenſabilia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſophus non loquitur de *juſto* naturali, quod continet ipſum ordinem juſtitiæ, hoc enim nunquam deficit, ſcilicet, juſtitiam eſſe ſervandam, ſed loquitur quantum ad determinatos modos obſervationis juſtitiæ, qui in aliquibus fallunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut Apoſtolus dicit 2. ad Timoth. 2. *Deus fidelis permanet, negare ſeipſum non poteſt.* Negaret autem ſeipſum, ſi ordinem ſuæ juſtitiæ auferret, cum ipſe ſit juſtitia. Et ideo in hoc Deus diſpenſare non poteſt ut homini liceat non ordinatè ſe habere ad Deum, vel non ſubeſſe ordini juſtitiæ ejus, etiam in his ſecundum quæ homines adinvicem ordinantur.

AD TERTIUM dicendum, quòd occiſio hominis prohibetur in decalogo, ſecundum quod habet rationem indebiti: ſic enim præceptum continet ipſam rationem juſtitiæ. Lex autem humana hoc concedere non poteſt, quòd licitè homo indebitè occidatur, ſed malefactores occidi, vel hoſtes Reipublicæ, hoc non eſt indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto decalogi, nec talis occiſio eſt homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut † Auguſt. dicit in 1. de lib. arb. (cap. 4.) Et ſimiliter, ſi alicui auferatur quod ſuum erat, ſi debitum eſt quod ipſum amittat, hoc non eſt furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filij Iſraël præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum ſpolia, non fuit furtum; quia hoc eis debebatur ex ſententia Dei. Similiter & Abraham cum conſenſit occidere filium, non conſenſit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui eſt Dominus vitæ & mortis. Ipſe enim eſt, qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus juſtis & injuſtis pro peccato primi parentis: cujus ſententiæ ſi homo ſit executor auctoritate divina, non erit homicida, ſicut nec Deus. Et ſimiliter etiam Oſee accedens ad uxorem fornicariam, vel mulierem adulteram; non eſt mœchatus, nec fornicatus, quia acceſſit ad eam quæ ſua erat ſecundum mandatum divinum, qui eſt auctor inſtitutionis matrimonij. Sic igitur præcepta ipſa decalogi quantum ad rationem juſtitiæ quam continent, immutabilia ſunt: ſed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad ſingulares actus (ut ſcilicet hoc vel illud ſit homicidium, furtum, vel adulterium, aut non:) hoc quidem eſt mutabile, quandoque ſola auctoritate divina, in his ſcilicet quæ à ſolo Deo ſunt inſtituta; ſicut in matrimonio & in aliis hujuſmodi: quandoque etiam auctoritate humana; ſicut in his, quæ ſunt commiſſa hominum juriſdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

† lib. 1. 4. tom.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti, quàm diſpenſatio. Non enim intelligitur violare ſabbatum, qui facit opus, quod eſt neceſſarium ad ſalutem humanam, ſicut Dominus probat Matth. 12

ARTICULUS IX.

Vtrum modus virtutis cadat ſub præcepto legis.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd modus virtutis cadat ſub præcepto legis. Eſt enim modus virtutis, ut aliquis juſtè operetur juſta, & fortiter fortia, & ſimiliter de aliis virtutibus. Sed Deut. 16. præcipitur, *juſtè quòd juſtum eſt exequeris.* Ergo modus virtutis cadit ſub præcepto.

Sup. qu. 96. art. 3. ad 2 & 2. 2. qu. 44. ar. 4. ad 1. & art. 8. co. & 2. di. 28. ar. 3. co. & 4. d. 15 qu. 3. a. 4. q. 1. ad 1. & mal. q. 2. a. 5. ad 7.

¶ 2. Præterea, Illud maximè cadit ſub præcepto quod eſt de intentione legiſlatoris. Sed intentio legiſlatoris ad hoc fertur principaliter, ut homines faciat virtuoſos, ſicut dicitur * in 2. Eth. [cap. 1.] Virtuoſi autem eſt virtuoſè agere. Ergo modus virtutis cadit ſub præcepto.

¶ 3. Præterea, Modus virtutis propriè eſſe videtur, ut aliquis voluntariè & delectabiliter operetur. Sed hoc cadit ſub præcepto legis divinæ; dicitur enim in Pſal. 99. *Servite Domino in lætitia*: & 2. ad Cor. 9. *Non ex triſtitia, aut neceſſitate, hilarem enim datorem diligit Deus*, ubi † gloſſ. dicit. *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac, & tunc bene facis, ſi autem cum triſtitia facis; fit directè non tu facis*, ergo modus virtutis cadit ſub præcepto legis.

* lib 2. ethic. c. 1. a med. & li. 1. c. 9. à me & c. 13. circa princ. tom 5.

SED CONTRA, *Nullus poteſt operari eo modo quo operatur virtuoſus, niſi habeat habitum virtutis*, ut patet per * Philoſophum in 2. Eth. (cap. 4. vel 3.) Quicunque autem tranſgreditur præceptum legis; meretur pœnam: ſequeretur ergo, quòd ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam; hoc autem eſt contra intentionem legis, quæ intendit hominem aſſuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem: non ergo modus virtutis cadit ſub præcepto.

† Gl. ord. ibidem, & dicitur eſſe Aug. * lib 2. ethic. c. 4. tom. 5.

CONCLUSIO.

Modus virtutis reſpiciens intellectum & voluntatem hominis, ſub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus reſpiciens habitum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut † ſuprà dictum eſt (qu. 90. art. 3. ad 2.) præceptum legis habet vim coactivam, illud ergo directè cadit ſub præcepto legis, ad quod lex cogit: coactio autem legis eſt per metum pœnæ, ut dicitur * 10. Eth. (cap. ult.) Nam illud propriè cadit ſub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur, ad inſtituendam autem pœnam aliter ſe habet lex divina, & aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur, niſi pro illis de quibus legiſlator habet judicare: quia ex judicio lex punit: homo autem, qui eſt legiſlator humanæ, non habet judicare, niſi de exterioribus actibus: quia *homines vident ea, quæ patent*: ut dicitur 1. Reg. 16. ſed ſolius Dei, qui eſt lator legis divinæ, eſt judicare de interioribus motibus voluntatum: ſecundum illud Pſalm 7. *Scrutans corda & renes Deus*, & rurſus 1. Reg. 16. *Deus autem intuetur cor.* Secundum hoc igitur dicendum eſt, quòd modus virtutis quantum ad aliquid reſpicitur à lege humana & divina: quantum ad aliquid autem à lege divina, ſed non à lege humana: quantum ad aliquid verò, nec à lege humana, nec à lege divina. Modus autem virtutis in tribus conſiſtit ſecundum Phil. in 2. Eth. (ut ſup.) * quorum primum eſt *ſi aliquis operetur ſciens*: hoc autem dijudicatur, & à lege divina, & à lege humana, quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit, unde ſecundum ignorantiam, aliqua dijudicantur ad pœnam, vel ad veniam tam ſecundum legem humanam, quam ſecundum legem divinam. Secundum autem eſt, *ut aliquis operetur volens vel eligens, & propter hoc eligens*: in quo importatur duplex motus interior, ſcilicet voluntatis, & intentionis, de quibus ſuprà dictum eſt (quæſt. 5. & quæſt. 12.) † & iſta duo non dijudicat lex humana, ſed ſolum divina. Lex enim humana non punit eum, qui vult occidere, & non occidit: punit autem eum lex divina, ſecundum illud Matth. 5. *Qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit judicio.* Tertium autem, *ut firmiter & immobiliter habeat & operetur*, & iſta firmitas propriè

† q. 90. art. 3. ad 2. * lib. 10. ethic. c. ult. tom 5.

* lib. 2. ethic. 4. tom. 5.

† qu. 8. & 12.

Digitized by Google

pertinet ad habitum : ut ſcilicet aliquis ex habitu radicato operetur, & quantum ad hoc modus virtutis non cadit ſub præcepto, neque legis divinæ, neque legis humanæ : neque enim ab homine, neque à Deo punitur tanquam præcepti tranſgreſſor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd modus faciendi actum juſtitiæ, qui cadit ſub præcepto, eſt ut fiat aliquid ſecundum ordinem juris : non autem, quod fiat ex habitu juſtitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd intentio legiſlatoris eſt de duobus. de uno quidem ad quod intendit per præcepta legis inducere : & hoc eſt virtus. Aliud autem eſt de quo intendit præceptum ferre : & hoc eſt quod ducit vel diſponit ad virtutem, ſcilicet actus virtutis. Non enim idem eſt finis præcepti, & id de quo præceptum datur: ſicut neque in aliis rebus idem eſt finis & quod eſt ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd operari ſine triſtitia opus virtutis cadit ſub præcepto legis divinæ, quia quicunque cum triſtitia operatur, non volens operatur : ſed delectabiliter operari ſive cum lætitiæ, vel hilaritate quodammodo cadit ſub præcepto, ſcilicet ſecundum quod ſequitur delectatio ex dilectione Dei & proximi, quæ cadit ſub præcepto : cum amor ſit cauſa delectationis, & quodammodo non, ſecundum quod delectatio conſequitur habitum. *Delectatio enim operis eſt ſignum habitus generati*, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 2. vel 3.] * Poteſt enim aliquis actus eſſe delectabilis, vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

* *lib. 3. Eth c. 2. in princ. tom. 5.*

Articulus X.

Utrum modus charitatis cadat ſub præcepto divinæ legis.

2. 2. qu. 44. ar. 1. ad primum. Et 3. d. 27. q. 3 art. 4. & d 37. ar 6. Et ver. q. 25. ar. 7 ad 8. & q. 24. art. 12. ad 16. Et mal. q 2. art. 5 ad 7. Et opuſc. 17. cap. 6.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd modus charitatis cadat ſub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth. 16. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata* : ex quo videtur quòd obſervatio mandatorum ſufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non ſufficiunt ad introducendum in vitam, niſi ex charitate fiant. Dicitur enim 1. ad Corinth. 13. *Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas ; & ſi tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero : nihil mihi prodeſt.* Ergo modus charitatis eſt in præcepto.

¶ 2. Præterea, Ad modum charitatis propriè pertinet, ut omnia fiant propter Deum : ſed iſtud cadit ſub præcepto. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Corinth. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus charitatis cadit ſub præcepto.

¶ 3. Præterea, Si modus charitatis non cadat ſub præcepto, ergo aliquis poteſt implere præcepta legis, non habens charitatem, ſed quod poteſt fieri ſine charitate, poteſt fieri ſine gratia, quæ ſemper adjuncta eſt charitati : ergo aliquis poteſt implere præcepta legis ſine gratia ; hoc eſt autem Pelagiani erroris, ut patet per Auguſt. † in lib. de hæreſibus. Ergo modus charitatis eſt in præcepto.

† *De hæreſibus ad quid vult Deum cap. 88. tom. 6.*

Sed contra eſt, quia quicunque non ſervat præceptum, peccat mortaliter : ſi igitur modus charitatis cadat ſub præcepto, ſequitur quòd quicunque operatur aliquid, & non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicunque non habet charitatem, operatur non ex charitate: ergo ſequitur, quòd quicunque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcunque ſit de genere bonorum : quod eſt inconveniens.

Conclusio.

Modus charitatis cadit ſub illo divinæ legis præcepto, quod ſpecialiter de dilectione Dei & proximi datur, non autem ſub cæteris præceptis : unde hoc præcepto, Honora patrem, *non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, ſed ſolum, ut honoretur pater.*

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt abſolutè modum charitatis eſſe ſub præcepto : nec eſt impoſſibile obſervare hoc præceptum charitatem non habenti, quia poteſt ſe diſponere ad hoc, quod charitas ei infundatur à Deo : nec quandocunque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter : quia hoc eſt præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur : & non obligat ad *ſemper*, ſed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alij verò dixerunt quòd omninò modus charitatis non cadit ſub præcepto. Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo ſecundum quod eſt quidam actus per ſe, & hoc modo cadit ſub præcepto legis, quod de hoc ſpecialiter datur ſcilicet, *Diliges Dominum Deum tuum*, & *diliges proximum tuum* : & quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim eſt impoſſibile hoc præceptum obſervare, quod eſt de actu charitatis: quia homo poteſt ſe diſponere ad charitatem habendam, & quando habuerit eam, poteſt ea uti. Alio modo poteſt conſiderari actus charitatis, ſecundum quod eſt modus actuum aliarum virtutum, hoc eſt ſecundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ eſt *finis præcepti*, ut dicitur 1. ad Tim. 1. Dictum eſt enim ſuprà (quæſt. 12. art. 3.] * quòd intentio finis eſt quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum eſt, quod ſecundi dixerunt, quod modus charitatis non cadit ſub præcepto : hoc eſt dictum, quod in hoc præcepto, honora patrem, non includitur, quòd honoretur pater ex charitate, ſed ſolum quod honoretur pater : unde qui honorat patrem, licèt non habeat charitatem, non efficitur tranſgreſſor hujus præcepti, etſi ſit tranſgreſſor præcepti, quod eſt de actu charitatis propter quam tranſgreſſionem meretur pœnam,

* *qu. 12. art 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non dixit, *Si vis ad vitam ingredi, ſerva unum mandatum*, ſed *ſerva omnia mandata* : inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei & proximi.

Ad secundum dicendum, quòd ſub præcepto charitatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ; ut omnia referantur in Deum ; & ideo præceptum charitatis implere homo non poteſt ; niſi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare non ex vi hujus præcepti, quod eſt, *Honora parentes* : ſed ex vi hujus præcepti, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum iſta ſint duo præcepta affirmativa, non obligantia ad *ſemper*, poſſunt pro diverſis temporibus obligare, & ita poteſt contingere, quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc tranſgrediatur præceptum de omiſſione modi charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd obſervare omnia præcepta legis homo non poteſt, niſi impleat præcepta charitatis, quod non fit ſine gratia : & ideo impoſſibile eſt quòd Pelagius dixit, hominem implere legem ſine gratia.

Articulus XI.

Utrum convenienter diſtinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum.

Ad undecimum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter diſtinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit Matth. 22. *ex duobus præceptis charitatis pendet omnis lex & prophetæ*, ſed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi, ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

¶ 2. Præterea, Præcepta moralia à judicialibus & cæremonialibus diſtinguuntur, ut † dictum eſt (quæſt. 90. art. 2. 3. 4.) ſed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia & cæremonialia præcepta ; communia autem præcepta moralia ſub decalogo continentur, vel etiam decalogo præſupponuntur † ut dictum eſt [art. 3.] ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

¶ 3. Præterea, Præcepta moralia ſunt de actibus omnium virtutum ut * ſuprà dictum eſt [art. 2.] Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum, pertinentia ad latriam, liberalitatem, & miſericordiam, & caſtitatem ; ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, putà ad fortitudinem, ſobrietatem, & alia hujuſmodi : quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter diſtinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed contra eſt, quod in Pſal. 118. dicitur, *Lex Domini immaculata, convertens animas* : ſed per alia etiam moralia, quæ decalogo ſuperadduntur, homo conſervatur abſque macula peccati, & anima ejus ad Deum convertitur, ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Conclusio.

Cùm ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non ſtatim cuilibet populari, ſed ſolum ſapientibus eſt manifeſta, convenienter illa ad Decalogum (ad quem ſecundum aliquam rationem reducuntur) ſuperaddita ſunt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut † ex dictis patet [qu. 99. ar. 3. & art. 4.] præcepta judicialia & cæremonialia ex ſola inſtitutione vim habent ; quia antequam inſtituerentur non videbatur referre, utrum ſic vel aliter fieret: ſed præcepta moralia ex ipſo dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamſi nunquam in lege ſtatuantur. Horum autem triplex eſt gradus : nam quædam ſunt communiſſima, & adeo manifeſta, quod editionè non indigent, ſicut mandata de dilectione Dei & proximi, & alia hujuſmodi, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 94. art. 4.] quæ ſunt quaſi fines præceptorum: unde in eis nullus poteſt errare ſecundum judicium rationis. Quædam verò ſunt magis determinata, quorum rationem ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili videre: tamen quia in paucioribus circa hujuſmodi contingit judicium humanum perverti, hujuſmodi editione indigent, & hæc ſunt præcepta decalogi. Quædam verò ſunt, quorum ratio non eſt adeo cuilibet manifeſta, ſed ſolum ſapientibus : & iſta ſunt præcepta moralia ſuperaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moyſen & Aaron. Sed qui ea quæ ſunt manifeſta, ſunt principia cognoſcendi eorum quæ non ſunt manifeſta: alia præcepta moralia ſuperaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujuſdam additionis ad ipſa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum; cui ſuperadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum, ſicut habetur Deuteron. 18. *Non inveniatur in te qui luſtret filium ſuum aut filiam ſuam, ducens per ignem, nec ſit maleficus atque incantator, nec Pythones conſulat, neque divinos, nec quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium ; ſuperadditur autem ei prohibitio blaſphemiæ. Lev. 24. & prohibitio falſæ doctrinæ. Deuter. 13. Tertio verò præcepto ſuperadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem

præcepto

Digitized by Google

præcepto de honore parentum, ſuperadditur præceptum de honorificatione ſenum, ſecundum illud Lev. 19. *Coram cano capite conſurge & honora perſonam ſenis*: & univerſaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod eſt de prohibitione homicidij; additur prohibitio odij, & cujuſlibet violationis contra proximum ſicut illud Levit. 19. *Non ſtabis contra ſanguinem proximi tui*; & etiam prohibitio odij fratris, ſecundum illud, *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Præcepto autem ſexto, quod eſt de prohibitione adulterij, ſuperadditur præceptum de prohibitione meretricij, ſecundum illud Deuteron. 24. *Non erit meretrix de filiabus Iſraël, neque fornicator de filiis Iſraël*, & iterum prohibitio vitij contra naturam, ſecundum illud Levit. 18. *Cum maſculo non commiſceberis, cum omni pecore non coibis*. Septimo autem præcepto de prohibitione furti, adjungitur præceptum de prohibitione uſuræ, ſecundùm illud Deuteron. 18. *Non fœnerabéris fratri tuo ad uſuram*: & prohibitio fraudis, ſecundum illud Deuteron. 25. *Non habebis in ſacculo diverſa pondera*, & univerſaliter omnia, quæ ad prohibitionem calumniæ & rapinæ pertinet. Octavo verò præcepto, quod eſt de prohibitione falſi teſtimonij, additur prohibitio falſi judicij, ſecundum illud Exod. 23. *Nec in judicio, plurimorum acquieſce ſententiæ, ut à veritate devies*: & prohibitio mendacij, ſicut ibi ſubditur, *Mendacium fugies*: & prohibitio detractionis, ſecundum illud Levit. 19. *Non eris criminator & ſuſurro in populis*. Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea univerſaliter omnis mala concupiſcentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad dilectionem Dei & proximi ordinantur quædam præcepta decalogi ſecundum manifeſtam rationem debiti: alia verò ſecundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta cæremonialia, & judicialia ſunt determinativa præceptorum decalogi ex vi inſtitutionis; non autem ex vi naturalis inſtinctus, ſicut præcepta moralia ſuperaddita.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut ſuprà * dictum eſt [qu. 90. art. 2.] & quia virtutes ordinantes ad alium, directè pertinent ad bonum commune; & ſimiliter virtus caſtitatis inquantum actus generationis deſervit bono communi ſpeciei: ideo de iſtis virtutibus directè dantur præcepta decalogi & ſuperaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi ſuſcipitur, ut patet Deuteron. 20. Ubi mandatur ſacerdoti, *Nolite metuere, nolite cedere*. Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domeſtico: Unde dicitur Deuteron. 21. ex perſona parentum, *Monita noſtra audire contemnit, comeſſationibus vacat & luxuriæ atque conviviis*.

Articulus XII.

Vtrum præcepta moralia veteris legis juſtificarent.

Ad duodecimum ſic proceditur. Videtur quod præcepta moralia veteris legis juſtificarent. Dicit enim Apoſtolus Rom. 2. *Non enim auditores legis juſti ſunt apud Deum, ſed factores legis juſtificabuntur*. Sed factores legis dicuntur, qui implent præcepta legis: ergo præcepta legis impleta juſtificabant.

¶ 2. Præterea, Levit. 18. dicitur, *Cuſtodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis*: ſed vita ſpiritualis hominis eſt per juſtitiam. Ergo præcepta legis adimpleta juſtificabant.

¶ 3. Præterea, Lex divina efficacior eſt quam lex humana: ſed lex humana juſtificat, eſt enim quædam juſtitia in hoc, quod præcepta legis adimplentur, ergo præcepta legis juſtificabant.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit 2. ad Cor. *Litera occidit*: quod ſecundum Auguſtinum * in lib. de ſpiritu & litera, intelligitur etiam de præceptis moralibus, ergo præcepta moralia non juſtificabant.

Conclusio.

Præcepta legis moralia, propriè non juſtificabant, efficiendo videlicet juſtitiam qua ex injuſto quiſpiam fit juſtus apud Deum: ſed impropriè, eam videlicet ſignificando, & ad eam diſponendo.

Respondeo dicendum, quod ſicut ſanum propriè & primò dicitur, quod habet ſanitatem, per poſterius autem, quod ſignificat ſanitatem, vel quod conſervat ſanitatem: ita *juſtificatio* primò & propriè dicitur ipſa factio juſtitiæ: ſecundariò verò & quaſi impropriè poteſt dici *juſtificatio*, ſignificatio juſtitiæ, vel diſpoſitio ad juſtitiam, quibus duobus modis manifeſtum eſt, quòd præcepta legis juſtificabant, inquantum ſcilicet diſponebant homines ad gratiam Chriſti juſtificantem, quam etiam ſignificabant: quia, ſicut dicit * Auguſt. contra Fauſtum. *Etiam vita illius populi prophetica erat, & Chriſti figurativa*. Sed ſi loquamur de juſtificatione propriè dicta, ſic conſiderandum eſt quod juſtitia poteſt accipi prout eſt in habitu, vel prout eſt in actu: & ſecundum hoc *juſtificatio* dupliciter dicitur. Uno quidem modo, ſecundum quod homo fit juſtus adipiſcens habitum juſtitiæ. Alio verò modo, ſecundum quod opera juſtitiæ operatur, ut ſecundum hoc juſtificatio nihil aliud ſit quam *juſtitiæ executio*. Juſtitia autem ſicut & aliæ virtutes, poteſt accipi & acquiſita & infuſa, ut ex * ſupradictis patet. Acquiſita quidem cauſatur ex operibus; ſed infuſa cauſatur ab ipſo Deo per ejus gratiam, & hæc eſt vera juſtitia, de qua nunc loquimur, ſecundum quam aliquis dicitur juſtus apud Deum, ſecundum illud Rom. 4. *Si Abraham ex operibus legis juſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum*. Hæc igitur juſtitia cauſari non poterat per præcepta moralia quæ ſunt de actibus humanis, & ſecundum hoc præcepta moralia juſtificare non poterant juſtitiam cauſando. Illa enim ſacramenta veteris legis gratiam non conferebant, ſicut conferunt ſacramenta novæ legis: quæ propter hoc juſtificare dicuntur (cauſaliter.) Si verò accipiatur juſtificatio pro executione juſtitiæ: ſic omnia præcepta legis juſtificabant, inquantum continebant illud quod eſt ſecundum ſe juſtum: aliter tamen & aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem juſtitiam ſecundum ſe in generali, prout ſcilicet exhibebant in cultum Dei: in ſpeciali verò non continebant ſecundum ſe juſtitiam; niſi ex ſola inecho determinatione legis divinæ. Et ideo de hujuſmodi præceptis dicitur, quod *non juſtificabant niſi ex devotione & obedientia facientium*. Præcepta verò moralia & judicialia continebant id quod erat ſecundum ſe juſtum etiam in ſpeciali: ſed moralia præcepta continebant id quod eſt ſecundum ſe juſtum ſecundum juſtitiam generalem, quæ eſt *omnis virtus*, ut dicitur in 5. Eth. * præcepta verò judicialia pertinebant ad juſtitiam ſpecialem, quæ conſiſtit circa contractus humanæ vitæ, quæ ſunt inter homines adinvicem. * lib. 5. eth. c. 1. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apoſtolus accipit ibi *juſtificationem* pro executione juſtitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex tranſgreſſoribus infligebat, in quo ſenſu inducit Apoſtolus ad Galat. 3.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis humanæ juſtificant juſtitiâ acquiſitâ, de qua non quæritur ad præſens, ſed ſolum de juſtitia, quæ eſt apud Deum.

Quæstio CI.

De præceptis cæremonialibus ſecundum ſe, in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de præceptis cæremonialibus.

¶ Et primò, de ipſis ſecundum ſe. Secundò, de cauſa eorum. Tertiò, de duratione ipſorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quæ ſit ratio præceptorum cæremonialium.

¶ Secundò, utrum ſint figuralia.

¶ Tertiò, utrum debuerint eſſe multa.

¶ Quartò, de diſtinctione ipſorum.

Articulus Primus.

Vtrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc conſiſtat, quod pertineant ad cultum Dei.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd ratio præceptorum cæremonialium non in hoc conſiſtat, quod pertineant ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abſtinentia ciborum, ut patet Levi. 11. Et etiam de abſtinendo ab aliquibus veſtimentis ſecundum illud Levit. 19. *Veſtem quæ ex duobus texta eſt, non indueris*: & iterum quod præcipitur Num. 15. *Vt faciant ſibi fimbrias per angulos palliorum*. Sed hujuſmodi non ſunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege: nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines, ergo ſunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei: ergo non eſt cæremonialium præceptorum ratio, quod pertineant ad cultum Dei. Sup q. 99. art. 3. & inf 104. a. 1. & q. 108. a. 2. cor. & 12. q. 122. a. 1. ad 2. & quo. 2. a. 8. c. & quo. 4. art. 13.

¶ 2. Præterea, Dicunt quidam, quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad ſolemnitates: quaſi dicerentur à cereis, qui in ſolemnitatibus accenduntur: ſed multa alia ſunt pertinentia ad cultum Dei præter ſolemnitates, ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur quia pertinent ad cultum Dei.

¶ 3. Præterea, Secundum quoſdam præcepta cæremonialia dicuntur quaſi normæ, (id eſt, regulæ) ſalutis. Nam chere in Græco idem eſt quod *ſalve*. Sed omnia præcepta legis ſunt regulæ ſalutis, & non ſolum illa quæ pertinent ad Dei cultum: ergo non ſolum illa præcepta dicuntur cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei.

¶ 4. Præterea, Rabbi Moyſes dicit quòd *præcepta cæremonialia dicuntur, quorum ratio non eſt manifeſta*: ſed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifeſtam, ſicut ſabbati obſervatio, & celebratio Phaſe, ſcenopegiæ & multorum aliorum, quorum ratio aſſignatur in lege: ergo cæremonialia non ſunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra eſt, quod dicitur Exod. 18. *Eſto populo in his quæ ad Deum pertinent, oſtendaſque populo cæremonias & ritum colendi*.

Conclusio.

Quum cæremonialibus præceptis proprium ſit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent, certum eſt ea propriè cæremonialia dici oportere, quæ ad Dei cultum pertinent.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 99. art. 4.) * cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum ſicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum, & ideo cæremonialia propriè dicuntur, quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem huius nominis poſita * eſt ſupra (qu. 99. art. 3.) ubi præcepta cæremonialia ab aliis ſunt diſtincta. * qu. 99. art. 4. * qu. 99. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad cultum Dei pertinent non

non ſolum ſacrificia, & alia hujuſmodi, quæ immediatè ad Deum ordinari videntur; ſed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipſius, ſicut etiam in aliis *quæcunque ſunt præparatoria ad fidem, cadunt ſub ſcientia quæ eſt de fide.* Hujuſmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de veſtibus & cibis colentium Deum, & aliis hujuſmodi, pertinent ad quandam præparationem ipſorum miniſtrantium, ut ſint idonei ad cultum Dei: ſicut etiam ſpecialibus obſervantiis aliqui utuntur, qui ſunt in miniſterio regis: unde etiam ſub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quòd illa expoſitio nominis non videtur eſſe multum conveniens, præſertim cum non multum inveniatur in lege, quòd in ſolemnitatibus cerei accenderentur, ſed in ipſo etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Levit. 24. Nihilominus tamen poteſt dici, quod in ſolemnitatibus, omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius obſervabantur; & ſecundum hoc in obſervatione ſolemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quòd nec illa expoſitio nominis videtur eſſe multum conveniens; nomen enim cæremoniæ non eſt Græcum, ſed Latinum: Poteſt dici tamen, quòd cum ſalus hominis ſit à Deo, præcipuè illa præcepta videntur eſſe ſalutis regulæ, quæ hominem ordinant ad Deum, & ſic *cæremonialia* dicuntur, quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quòd illa ratio cæremonialium eſt quodammodo probabilis, non quia ex eo dicantur *cæremonialia*, quia eorum ratio non eſt manifeſta: ſed hoc eſt quoddam conſequens: quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia
** ar. ſeq.* oportet eſſe figuralia, ut * Infrà dicetur (art. 2.) inde eſt, quod eorum ratio non eſt adeo manifeſta.

Articulus II.

Utrum præcepta cæremonialia ſint figuralia.

Inf. q. 101. ar. 1. cor. & q. 104. art. 2. & locis ibidē citatis.
** lib. 4. c. 4. & c. 10. to. 3.*
† lib. 5. cap. 21.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd præcepta cæremonialia non ſint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuſlibet Doctoris, ut ſic pronunciet ut de facili intelligi poſſit, ſicut * Auguſtinus dicit in 4. de doctrina Chriſtiana (cap. 4. & 10.) & hoc maximè videtur eſſe neceſſarium in legiſlatione, quia præcepta legis populo proponuntur: unde *lex debet eſſe manifeſta*, ut Iſidorus dicit (ubi ſup.) † Si igitur præcepta cæremonialia data ſint in alicujus rei figuram, videtur inconveniener tradidiſſe hujuſmodi præcepta Moyſes non exponens quid figurarent.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in cultum Dei aguntur, maximè debent honeſtatem habere: ſed facere aliqua facta ad aliqua repræſentanda, videtur eſſe theatricum, ſive poëticum. In theatris enim repræſentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quòd hujuſmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad
** ar. præ* cultum Dei, ut * dictum eſt (art. 1.) ergo cæremonialia non debent eſſe figuralia.

† Enchi. cap. 3. in prin. to. 3.
¶ 3. Præterea, † Aug. dicit in Ench. [cap. 1.] quòd *Deus maximè colitur, fide, ſpe, & charitate:* ſed præcepta, quæ dantur de fide, ſpe & charitate, non ſunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent eſſe figuralia.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Joan. 4. *Spiritus eſt Deus, & eos qui adorant eum, in ſpiritu & veritate adorare oportet:* ſed figura non eſt ipſa veritas, imo contra ſe invicem dividuntur, ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent eſſe figuralia.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Col. 2. *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei feſti, aut Neomenia, aut ſabbatorum, quæ ſunt umbra futurorum.*

Conclusio.

Quum tradenda hominibus non ſint divina myſteria, niſi ſecundum eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non poſſunt: rectè cæremonialia veteris legis præcepta ſub ſenſibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita ſunt.

** ar. præ.* Respondeo dicendum, quod ſicut jam * dictum eſt [art. 1.] præcepta cæremonialia dicuntur, quæ ordinantur ad cultum Dei. Eſt autem duplex cultus Dei, interior & exterior. Cùm enim homo ſit compoſitus ex anima & corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut ſcilicet anima colat interiori cultu & corpus exteriori, unde dicitur in Pſ. 83. *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et ſicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Conſiſtit autem interior cultus in hoc, quod anima conjungatur Deo per intellectum & affectum; & ideo ſecundum quod diverſimodè intellectus & affectus colentis Deum, Deo rectè conjungitur, ſecundum hoc diverſimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur: In ſtatu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipſam divinam veritatem in ſeipſa intuebitur, & ideo exterior cultus non conſiſtet in aliqua figura, ſed ſolum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione & affectione, ſecundum illud Iſa. 15. *Gaudium & lætitia, invenietur in ea, gratiarum actio & vox laudis*; in ſtatu autem præſentis vitæ non poſſumus divinam veritatem in ſeipſa intueri, ſed oportet, quòd *radius divinæ veritatis nobis illuceſcat*
† c. 1. circa med. *ſub aliquibus ſenſibilibus figuris*, ſicut † Dion. dicit 1. c. Cæl. hierar. diverſimodè tamen ſecundum diverſum ſtatum, cognitionis humanæ. In veteri enim lege, neque ipſa divina veritas in ſeipſa manifeſta erat, neque etiam adhuc propalata erat via hoc perveniendi, ſicut Apoſt dicit ad Heb. 7. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non ſolum eſſe figurativum futuræ veritatis manifeſtandæ in patria, ſed etiam eſſe figurativum Chriſti qui eſt via ducens ad illam patriæ veritatem. Sed in ſtatu novæ legis hæc via jam eſt revelata, unde hanc præfigurari non oportet ſicut futuram, ſed commemorari oportet per modum præteriti vel præſentis: ſed ſolum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam, & hoc quod Apoſt. dicit ad Hebr. 10. *Umbram habet lex futurorum bonorum non ipſam imaginem rerum*, Umbra enim minus eſt quam imago, tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quòd divina non ſunt revelanda hominibus, niſi ſecundum eorum capacitatem, alioqui daretur in eis præcipitij materia, dum contemnerent quæ capere non poſſent. Et ideo utilius fuit, ut ſub quodam figurarum velamine divina myſteria rudi populo traderentur, ut ſic ſaltem ea implicitè cognoſcerent, dum illis figuris deſervirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut poëtica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis, qui eſt in eis, ita etiam ratio humana perfectè capere non poteſt divina propter excedentem ipſorum veritatem, & ideo utrobique opus eſt repræſentatione per ſenſibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quòd Auguſtinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum eſt. *

Et ſimiliter dicendum eſt Ad quartum, quia per Chriſtum homines plenius ad ſpiritualem Dei cultum ſunt introducti.

Articulus III.

Utrum debuerint eſſe multa cæremonialia præcepta.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd non debuerint eſſe multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ ſunt ad finem, debent eſſe fini proportionata, ſed cæremonialia præcepta, ſicut * dictum eſt [art. 1. & 2.] ordinantur ad cultum Dei, & in figuram Chriſti. Eſt autem *unus Deus, à quo omnia, & unus Dominus Ieſus Chriſtus, per quem omnia*, ut dicitur 1. ad Corinth. 8. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

¶ 2. Præterea, Multitudo cæremonialium præceptorum tranſgreſſionis erat occaſio: ſecundum illud quod dicit Petrus Act. 15. *Quid tentatis Deum imponere jugum ſuper cervicem diſcipulorum, quod neque nos, neque patres noſtri portare potuimus:* Sed tranſgreſſio divinorum præceptorum contrariatur humanæ ſaluti: cum igitur lex omnis debeat ſaluti congruere hominum, ut * Iſidorus dicit [ubi ſup.] videtur quòd non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

¶ 3. Præterea, Præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem & corporalem, ut † dictum eſt: ſed hujuſmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Chriſtum, qui docuit homines Deum colere *in ſpiritu & veritate*, ut habetur Joan. 4. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed contra eſt, quod dicitur Oſee 8. *Scribam ei multiplices leges meas:* & Job 11. *Ut oſtenderet tibi ſecreta ſapientiæ, quod multiplex ſit lex ejus.*

Conclusio.

Ut & in malis idololatriæ ſervitus, ad quam proclives omnino erant reprimeretur, & in bonis Dei amor incrementa ſuſciperet, dum mens eorum frequentius in Deum referretur: multa in veteri lege cæremonialia eſſe præcepta congruum erat.

Respondeo dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt [qu. 96. art. 1.] † omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur, quidam proni ad malum, qui ſunt per præcepta legis coërcendi, ut ſuprà dictum eſt [qu. 95. art. 1.] quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura, vel ex conſuetudine, vel etiam ex gratia, & tales ſunt per legis præceptum inſtruendi, & in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, & ideo neceſſe erat, ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei: & quia multipliciter homines idololatriæ deſerviebāt: oportebat è contrario multa inſtitui ad ſingula reprimenda: & iterum multa talibus imponi, ut quaſi oneratis, ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacarent idololatriæ deſervire. Ex parte verò eorum qui erant proni ad bonum; etiam neceſſaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum, tum quia per hoc diverſimodè mens eorum referebatur in Deum, & magis aſſiduè: tum etiam, quia myſterium Chriſti, quòd per hujuſmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, & multa circa ipſum conſideranda erant, quæ oportuit per diverſa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando id quod ordinatur ad finem, eſt ſufficiens ad ducendum in finem: tunc ſufficit unum ad unum finem, ſicut una medicina, ſi ſit efficax, ſufficit quandoque ad ſanitatem inducendam: & tunc non oportet multiplicari medicinam, ſed propter debilitatem & imperfectionem

Digitized by Google

nem ejus quòd eſt ad finem, oportet ea multiplicari; ſicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non ſufficit ad ſanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ, & imperfectæ erant ad repræſentandum Chriſti myſterium (quod eſt ſuperexcellens) & ad ſubjugandum mentes hominum Deo. Unde Apoſtol. dicit ad Hebr. 7. *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex*, & ideo oportuit hujuſmodi cæremonias multiplicari.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſapientis legiſlatoris eſt minores tranſgreſſiones permittere, ut majores caveantur; & ideo ut caveretur tranſgreſſio idolatriæ, & ſuperbiæ quæ in Judæorum cordibus naſceretur, ſi omnia præcepta legis implerent; non propter hoc prætermiſit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili ſumebant ex hoc tranſgrediendi occaſionem.

AD TERTIUM dicendum, quòd lex vetus in multis diminuit corporalem cultum: propter quod ſtatuit, quod non in omni loco ſacrificia offerrentur, neque à quibuſlibet; & multa hujuſmodi ſtatuit ad diminutionem exterioris cultus: ſicut etiam Rabbi Moyſes Ægyptius dicit, * Non oportebat tamen ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum Dæmonum declinarent.

* in lib. Dux dubitantium.

ARTICULUS IV.

Utrum cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in ſacrificia, ſacramenta, ſacra, & obſervantias,

Coll. de aprile.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in *ſacrificia ſacramenta, ſacra, & obſervantias*. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Chriſtum: ſed hoc ſolum fiebat per ſacrificia, per quæ figurabatur ſacrificium quo Chriſtus ſe *obtulit oblationem & hoſtiam Deo*, ut dicitur ad Epheſ. 5. Ergo ſacrificia erant cæremonialia.

¶ 2. Præterea, Vetus lex ordinabatur ad novam: ſed in nova lege ipſum ſacrificium eſt ſacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt diſtingui *ſacramenta* contra *ſacrificia*.

¶ 3. Præterea, *Sacrum* dicitur, quod eſt Deo dicatum, ſecundum quem modum tabernaculum & vaſa ejus ſanctificari dicebantur: ſed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut * dictum eſt (art. 1.) ergo cæremonialia omnia *ſacra* erant: non ergo una pars cæremonialium debet *ſacra* nominari.

* Art. 1. hujus q.

¶ 4. Præterea, *Obſervantiæ* ab obſervando dicuntur: ſed omnia præcepta legis obſervari debebant. Dicitur enim Deut. 8. *Obſerva, & cave nequando obliviſcaris Domini Dei tui & negligas mandata ejus, atque judicia & cæremonias.* Non ergo *obſervantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

¶ 5. Præterea, Solemnitates inter cæremonialia computantur, cum ſint in umbram futuri, ut patet ad Coloſ. 2. Similiter etiam oblationes & munera, ut patet per Apoſtolum ad Hebr. 6. quæ tamen ſub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens eſt prædicta diſtinctio cæremonialium.

SED CONTRA eſt, quod in veteri lege ſingula prædicta *cæremoniæ* vocantur: ſacrificia enim dicuntur cæremoniæ, Num. 15. *Offerat vitulum & ſacrificium ejus ac libamenta, ut cæremoniæ poſtulant.* De ſacramento etiam Ordinis dicitur Lev. 7. *Hæc eſt unctio Aaron, & filiorum ejus in cæremoniis.* De ſacris etiam dicitur Exod. 38. *Hæc ſunt inſtrumenta tabernaculi teſtimonii in cæremonias Levitarum.* De obſervantiis etiam dicitur 3. Reg. 9. *Si averſi fueritis, non ſequentes me, nec obſervantes cæremonias, quas propoſui vobis.*

CONCLUSIO.

Cæremoniæ veteris legis ſunt, aut ſacrificia, *in quibus Dei cultus ſpecialiter conſiſtit: aut* ſacra, *quæ ad divini cultus inſtrumenta pertinent: aut* ſacramenta, *quæ ad populi vel ſacerdotum ſanctificationem ſpectant: vel denique* obſervantiæ *quibus diſtinguuntur colentes Deum à non colentibus.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1. & 2.) * cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu conſiderari poſſunt & ipſe cultus, & colentes, & inſtrumenta colendi. Ipſe autem cultus ſpecialiter conſiſtit in *ſacrificiis*, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Inſtrumenta autem colendi pertinent ad *ſacra*, ſicut eſt tabernaculum, & vaſa, & alia hujuſmodi. Ex parte autem colentium duo poſſunt conſiderari, ſcilicet eorum inſtitutio ad cultum divinum quod fit per quandam conſecrationem, vel populi vel miniſtrorum, & ad hoc pertinent *ſacramenta*: & iterum eorum ſingularis converſatio per quam diſtinguuntur ab his, qui Deum non colunt. Et ad hoc pertinent *obſervantiæ*, putà in cibis, & veſtimentis, & aliis hujuſmodi.

* Art. 1. & 2. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſacrificia offerri oportebat, & in aliquibus locis & per aliquos homines, & totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde ſicut per *ſacrificia* ſignificatur Chriſtus immolatus, ita etiam per *ſacramenta & ſacra* illorum, figurabantur ſacramenta, & ſacra novæ legis, & per eorum obſervantias figurabatur converſatio populi novæ legis, quæ omnia ad Chriſtum pertinent.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſacrificium novæ legis (id eſt Euchariſtia) continet ipſum Chriſtum, qui eſt ſanctificationis auctor. *Sanctificavit enim per ſuum ſanguinem populum*, ut dicitur ad Hebr. ult. & ideo hoc ſacrificium etiam ſacramentum eſt. Sed ſacramenta veteris legis non continebant Chriſtum, ſed ipſum figurabant, & ideo non dicuntur *ſacramenta*, ſed ad hoc deſignandum ſeorſum erant quædam ſacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ conſecrationis, quamvis etiam quibuſdam conſecrationibus quædam ſacrificia adjungerentur.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam ſacrificia & ſacramenta erant ſacra, ſed quædam erant ſacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant ſacrificia, nec ſacramenta: & ideo retinebant ſibi commune nomen *ſacrorum*.

AD QUARTUM dicendum, quòd ea quæ pertinebant ad converſationem populi Deum colentis, retinebant ſibi commune nomen *obſervantiarum*, inquantum à præmiſſis deficiebant. Non enim dicebantur *ſacra*, quia non habebant immediatum reſpectum ad cultum Dei, ſicut tabernaculum & vaſa ejus. Sed per quandam conſequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſicut ſacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus, unde etiam ſolemnitates inter ſacra computari videntur. Oblationes autem & munera computantur cum ſacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apoſtolus dicit ad Hebr. 5. *omnis pontifex ex hominibus aſſumptus pro hominibus conſtituitur in his quæ ſunt ad Deum, ut offerat dona & ſacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CII.

De cæremonialium præceptorum cauſis, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cauſis cæremonialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum præcepta cæremonialia habeant cauſam.
¶ Secundò, utrum habeant cauſam litteralem, vel ſolum figuralem.
¶ Tertiò, de cauſis ſacrificiorum.
¶ Quartò, de cauſis ſacrorum.
¶ Quintò, de cauſis ſacramentorum.
¶ Sextò, de cauſis obſervantiarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cæremonialia præcepta habeant cauſam.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd cæremonialia præcepta non habeant cauſam. Quia ſuper illud Eph. 2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit * gloſſ. *id eſt evacuans legem veterem quantum ad carnales obſervantias, decretis, id eſt, præceptis Evangelicis, quæ ex ratione ſunt.* Sed ſi obſervantiæ veteris legis ex ratione erant, fruſtra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis, non ergo cæremoniales obſervantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

Rom. 2. lect. 1 col. 2. & 1. * gl. interlinearis ibi.

¶ 2. Præterea, Vetus lex ſucceſſit legi naturæ: ſed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, niſi ut hominis obedientia probaretur, ſicut † Auguſtin. dicit 8. ſuper Gen. ad literam de prohibitione ligni vitæ (cap. 6. & 13.) ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de ſe nullam rationem haberent.

† lib. 8. cap 6 & cap. 3. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Opera hominis dicuntur *moralia* ſecundum quod ſunt à ratione: ſi igitur cæremonialium præceptorum ſit aliqua ratio, non differrent à moralibus præceptis: videtur ergo quòd cæremonialia præcepta non habeant aliquam cauſam, ratio enim præcepti ex aliqua cauſa ſumitur.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in Pſal. 18. *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed cæremonialia ſunt præcepta Dei, ergo ſunt lucida, quod non eſſet, niſi haberent rationabilem cauſam.

CONCLUSIO.

Quoniam Apoſtolo teſte, quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt, neceſſe eſt cæremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum cauſa aſſignari poſſint.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm ſapientis ſit ordinare ſecundum † Philoſophum in 1. Metaphyſ. (cap. 2.) ea quæ ex divina ſapientia procedunt, oportet eſſe ordinata, ut Apoſtolus dicit ad Roman. 13. ad hoc autem quod aliqua ſint ordinata, duo requiruntur. Primò quidem, quòd aliqua ordinentur ad debitum finem, qui eſt principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim, quæ caſu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non ſeriò fiunt ſed ludo, dicimus eſſe inordinata. Secundò oportet quod id, quod eſt ad finem, ſit proportionatum fini: & ex hoc ſequitur, quòd ratio eorum quæ ſunt ad finem, ſumitur ex fine, ſicut ratio diſpoſitionis ſerræ ſumitur ex ſectione, quæ eſt finis ejus, ut dicitur in ſecundo * Phyſicor. (text. 88.) Manifeſtum eſt autem, quod præcepta cæremonialia, ſicut & omnia alia præcepta legis, ſunt ex divina ſapientia inſtituta. Unde dicitur Deut. 4. *Hæc eſt ſapientia veſtra & intellectus coram populis.* Unde neceſſe eſt dicere quòd præcepta cæremonialia ſint ordinata ad aliquem finem; ex quo eorum rationabiles cauſæ aſſignari poſſint.

† lib 1. Met. c. 2. tom. 3.

* lib. 2. phy. text. 88. to. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd obſervantiæ veteris legis poſſunt dici ſine ratione, quantum ad hoc, quod ipſa facta in ſui natura rationem non habebant, putà quòd veſtis non conficeretur ex lana & lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum ſcilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid

Digitized by Google

quid excludebatur. ſed decreta novæ legis, quæ præcipuè conſiſtunt in fide & dilectione Dei ex ipſa natura actus rationabilia ſunt.

Ad secundum dicendum, quòd prohibitio ligni ſcientiæ boni & mali non fuit propter hoc, quòd illud lignum eſſet naturaliter malum, ſed tamen ipſa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum ſcilicet per hoc aliquid figurabatur: & ſic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordinem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta moralia ſecundum ſuam naturam habent rationabiles cauſas, ſicut, *Non occides, Non furtum facies*; ſed præcepta cæremonialia habent rationabiles cauſas ex ordine ad aliud, ut dictum eſt.*

* In cor. art.

Articulus II.

Utrum præcepta cæremonialia habeant cauſam literalem vel figuralem tantum.

Re.1. lec. 2. col. 2. & 4.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant cauſam literalem, ſed figuralem tantum: Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumciſio & immolatio agni paſchalis: ſed utrumque iſtorum non habebat niſi cauſam figuralem; quia utrumque iſtorum datum eſt in ſignum. Dicitur enim Gen. 17. *Circumcidetis carnem præputij veſtri, ut ſit in ſignum fœderis inter me & vos*: Et de celebratione Phaſe dicitur Exod. 13. *Erit quaſi ſignum in manu tua, & quaſi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia cæremonialia non habent niſi cauſam figuralem.

¶ 2. Præterea, *Effectus proportionatur ſuæ cauſæ*, ſed omnia cæremonialia ſunt figuralia, ut † ſuprà dictum eſt (qu. 101. art. 2.) Ergo non habent niſi cauſam figuralem.

† q. præc. art. 2.

¶ 3. Præterea, Illud quod de ſe eſt indifferens, utrum ſic vel non ſic fiat, non videtur habere aliquam litteralem cauſam; ſed quædam ſunt in præceptis cæremonialibus, quæ non videntur differre, utrum ſic vel ſic fiant; ſicut eſt de numero animalium offerendorum, & aliis hujuſmodi particularibus circumſtantiis: Ergo præcepta veteris legis non habent rationem literalem.

Sed contra, Sicut præcepta cæremonialia figurabant Chriſtum, ita etiam hiſtoriæ veteris teſtamenti. Dicitur enim 1. ad Cor. 10. quòd *omnia in figura contingebant illis*: ſed in hiſtoriis veteris teſtamenti præter intellectum myſticum ſeu figuralem, eſt etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter cauſas figurales habebant etiam cauſas literales.

Conclusio.

Cùm ex fine rationem eorum quæ ſunt ad finem deſumere oporteat, cæremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei ſpectant, literalis ratio ſuſcipienda eſt: ut verò Chriſtum figurant, myſtica ratio requirenda eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * ratio eorum quæ ſunt ad finem, oportet quod à fine ſumatur: finis autem præceptorum cæremonialium eſt duplex; ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, & ad figurandum Chriſtum, ſicut etiam verba prophetarum ſic reſpiciebant præſens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronym. dicit ſupra Oſee. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi poſſunt. Uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo obſervandus; & rationes illæ ſunt literales ſive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, ſive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, ſive ad inſinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad figurandam diſpoſitionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modò poſſunt eorum rationes aſſignari ſecundum quod ordinantur ad figurandum Chriſtum: & ſic habent rationes figurales & myſticas, ſive accipiantur ex ipſo Chriſto, & Eccleſia; quod pertinet ad *allegoriam*: ſive ad mores populi Chriſtiani; quod pertinet ad *moralitatem*: ſive ad ſtatum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Chriſtum: quod pertinet ad *anagogiam*.

* ar. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut intellectus metaphoricæ locutionis in ſcripturis eſt litteralis, quia verba ad hoc proferuntur, ut hoc ſignificent: ita etiam ſignificationes cæremoniarum legis, quæ ſunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ inſtituta ſunt; vel aliorum hujuſmodi quæ ad illum ſtatum pertinebant; non tranſcendunt ordinem literalium cauſarum. Unde oportet quòd aſſignetur cauſa celebrationis Phaſe, quod eſt ſignum liberationis ex Ægypto: & circumciſionis, quod eſt ſignum pacti, quod Deus habuit cum Abraham: quod pertinet ad cauſam literalem.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi cæremonialia præcepta eſſent data ſolum ad figurandum futurum, non autem ad præſentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut in legibus humanis dictum eſt (qu. 96. art. 1.) † quod in univerſali habeant rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, ſed hæc ſunt ex arbitrio inſtituentium: ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam cauſam literalem, ſed ſolam figuralem: in communi vero habent etiam cauſam literalem.

† 96. ar. 1.

Articulus III.

Utrum poſſit aſſignari conveniens ratio cæremoniarum, quæ ad ſacrificia pertinent.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non poſſit conveniens ratio aſſignari cæremoniarum, quæ ad ſacrificia pertinent. Ea enim, quæ in ſacrificium offerebantur, ſunt illa, quæ ſunt neceſſaria ad ſuſtentandum humanam vitam, ſicut animalia quædam, & panes quidam: ſed Deus tali ſuſtentamento non indiget, ſecundum illud Pſalm. 49. *Nunquid manducabo carnes taurorum, aut ſanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter hujuſmodi ſacrificia Deo offerebantur.

¶ 2. Præterea, In ſacrificium divinum non offerebatur niſi de tribus generibus animalium quadrupedum, ſcilicet de genere boum, ovium, & caprarum: & de avibus, communiter quidem turtur, & columba. Specialiter autem in emundatione lepro fiebat ſacrificium de paſſeribus: multa autem animalia alia ſunt his nobiliora. Cum igitur omne quod eſt optimum, Deo ſit exhibendum: videtur quòd non ſolum de iſtis rebus fuerint Deo ſacrificia offerenda.

¶ 3. Præterea, Sicut homo à Deo habet dominium volatilium & beſtiarum: ita etiam piſcium. Inconvenienter igitur piſces à divino ſacrificio excludebantur.

¶ 4. Præterea, Indifferenter offerri mandabantur turtures & columbæ. Sicut igitur *mandabantur offerri pulli columbarum*, ita & pupilli turturum.

¶ 5. Præterea, Deus eſt auctor vitæ, non ſolum hominum, ſed etiam animalium: ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occiſa, ſed magis animalia viventia: præcipuè quia etiam Apoſtol. monet Rom. 12. *Ut exhibeamus corpora noſtra hoſtiam viventem, ſanctam, Deo placentem.*

¶ 6. Præterea, Si animalia Deo in ſacrificium non offerebantur, niſi occiſa: nulla videtur eſſe differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipuè in avibus; ut patet Levit. 1. [ubi *retorto ad collum capite interfici iubentur.*

¶ 7. Præterea, Omnis defectus animalis via eſt ad corruptionem & mortem. Si igitur animalia occiſa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, putà claudi, aut cæci, aut aliter maculoſi (Levit. 22.]

¶ 8. Præterea, Illi qui offerunt hoſtias Deo, debent de his participare: ſecundum illud Apoſt. 1. Cor. 10. *Nonne qui edunt hoſtias participes ſunt altaris*; Inconvenienter igitur quædam partes hoſtiarum offerentibus ſubtrahebantur, ſcilicet ſanguis & adeps [Levit. 3.]

¶ 9. Præterea, Sicut holocauſta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hoſtiæ pacificæ, & hoſtiæ pro peccato: ſed nullum animal fœminini ſexus offerebatur Deo in holocauſtū. Fiebant tamen holocauſta tam de quadrupedibus, quam de avibus. Ergo inconvenienter in hoſtiis pacificis & pro peccato, offerebantur animalia fœminini ſexus, & tamen in hoſtiis pacificis non offerebantur aves.

¶ 10. Præterea, Omnes hoſtiæ pacificæ unius generis eſſe videntur. Non ergo debuit poni iſta differentia, quod quorundam pacificorum carne non poſſent veſci in craſtino, quorundam autem poſſent: ut mandatur Levit 7.

¶ 11. Præterea, Omnia peccata in hoc conveniunt, quòd à Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem, unum genus ſacrificij debuit offerri.

¶ 12. Præterea, Omnia animalia quæ offerebantur in ſacrificium, uno modo offerebantur, ſcilicet occiſa: non videtur ergo conveniens, quod de terra naſcentibus diverſimodè fiebat oblatio: nunc enim offerebantur ſpicæ, nunc ſimila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in ſartagine, quandoque in craticula (Levit. 1. & 7.)

¶ 13. Præterea, Omnia, quæ in uſum noſtrum veniunt, à Deo recognoſcere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia ſolum hæc Deo offerebantur [illegible] ſal.

¶ 14. Præterea, Sacrificia corporalia exprimunt interius ſacrificium cordis quo homo ſpiritum ſuum offert Deo: ſed in interiori ſacrificio plus eſt de dulcedine, quam repræſentat mel, quàm de mordacitate, quam repræſentat ſal. Dicitur enim Eccleſ. 24. *Spiritus meus ſuper mel dulcis.* Ergo inconvenienter Levit. 2. prohibebatur in ſacrificio apponi mel & fermentum, quod etiam facit panem ſapidum; & præcipiebatur ibi apponi ſal, quod eſt mordicativum, & thus, quod habet ſaporem amarum. Videtur ergo quòd ea quæ pertinent ad cæremonias ſacrificiorum, non habeant rationabilem cauſam.

Sed contra eſt, quòd dicitur Levit. 1. *Oblata omnia adolebit Sacerdos ſuper altare in holocauſtum, & odorem ſuaviſſimum Domino.* Sed ſicut dicitur Sapient. 7. *Neminem diligit Deus, niſi qui cum ſapientia inhabitat*: ex quo poteſt accipi, quod quicquid eſt Deo acceptum, eſt cum ſapientia. Ergo illæ cæremoniæ ſacrificiorum cum ſapientia erant, velut habentes rationabiles cauſas.

Conclusio.

Omnium ſacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, cauſa ſuſcipitur vel ut his mens hominis ordinaretur in Deum, vel ut ab idololatria removeretur: ut verò Chriſtum figurabant, cauſa fuit figuratio voluntaria paſſionis & immolationis Chriſti.

Respondeo dicendum, quod ſicut dictum eſt [art. 2.] † cæremoniæ veteris legis duplicem cauſam habebant, unam ſcilicet literalem,

Digitized by Google

literalem, ſecundum quod ordinabantur ad cultum Dei: aliam verò figuralem ſive myſticam, ſecundum quod ordinabantur ad figurandum Chriſtum. Et ex utraque parte poteſt convenienter aſſignari cauſa cæremoniarum quæ ad ſacrificia pertinebant ſecundum enim quod ſacrificia ordinabantur ad cultum Dei, cauſa ſacrificiorum dupliciter accipi poteſt. Uno modo, ſecundum quod per ſacrificia repræſentabatur ordinatio mentis in Deum ad quam excitabatur ſacrificium offerens: ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoſcat à Deo tanquam à primo principio, & ordinet in Deum tanquam in ultimum finem, & hoc repræſentabatur in oblationibus & ſacrificiis: ſecundum quod homo ex rebus ſuis quaſi in recognitionem, quod haberet ea à Deo, in honorem Dei ea offerebat: ſecundum quod dixit David 1. Paralip. 29. *Tua ſunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*, & ideo in oblatione ſacrificiorum proteſtabatur homo, quod Deus eſſet primum principium creationis rerum, & ultimus finis, ad quem eſſent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoſcat alium primum auctorem rerum, niſi ſolum Deum, neque in aliquo alio finem ſuum conſtituat: propter hoc prohibebatur in lege, offerri ſacrificium alicui alteri, niſi Deo, ſecundum illud Exod. 22. *Qui immolat diis, occidetur: præterquam Domino ſoli:* & ideo de cauſa cæremoniarum circa ſacrificia, poteſt aſſignari ratio alio modo, ex hoc quod per hujuſmodi, homines retrahebantur à ſacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de ſacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, niſi poſtquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem, quaſi hujuſmodi ſacrificia ſint inſtituta ut populus ad ſacrificandum promptus, hujuſmodi ſacrificia, magis Deo, quam idolis offeret. Unde dicitur Jerem. 7. *Non ſum locutus cum patribus veſtris, & non recepi ab eis, in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocauſtomatum & victimarum:* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapſo dedit, præcipuum eſt quod dedit filium ſuum: unde dicitur Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium ſuum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipſum non pereat, ſed habeat vitam æternam.* Et ideo potiſſimum ſacrificium eſt, quo ipſe Chriſtus *ſeipſum obtulit Deo in odorem ſuavitatis*, ut dicit. ad Eph. 5. & propter hoc omnia alia ſacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum ſingulare & præcipuum ſacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta, unde Apoſtolus dicit ad Hebr. 10. quod ſacerdos veteris legis *eaſdem ſæpè offerebat hoſtias, quæ nunquam poſſunt auferre peccata. Chriſtus autem pro peccatis obtulit unam in ſempiternum.* Et quia ex figurato ſumitur ratio figuræ: ideo rationes ſacrificiorum figuralium veteris legis ſunt ſumendæ ex vero ſacrificio Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus non volebat hujuſmodi ſacrificia ſibi offerri, propter ipſas res quæ offerebantur quaſi eis indigeret: unde dicitur Iſai. 1. *Holocauſta arietum, & adipem pinguium, & ſanguinem vitulorum, & hircorum, & agnorum nolui* (art. 2.) ſed volebat ea ſibi offerri, ut * ſuprà dictum eſt, tum ad excludendam idololatriam, tum ad ſignificandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum myſterium redemptionis humanæ per Chriſtum.

* ep. re.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare iſta animalia offerebantur Deo in ſacrificium, & non alia. *Primò* quidem ad excludendam idololatriam; quia omnia animalia offerebant idololatræ diis ſuis, vel eis ad maleficia utebantur, iſta autem animalia apud Ægyptios, cum quibus converſati erant, abominabilia erant ad occidendum. Unde ea non offerebant in ſacrificium diis ſuis: unde dicitur Exod. 8. *Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo noſtro:* oves enim colebant, hircos venerabantur; quia in eorum figura dæmones apparebant. Bobus enim utebantur ad agriculturam, quam inter res ſacras habebant. *Secundo* hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum: & hoc dupliciter. Primò quidem, quia hujuſmodi animalia maximè ſunt, per quæ ſuſtentatur humana vita: & cum hoc mundiſſima ſunt, & mundiſſimum habent nutrimentum. Alia verò animalia vel ſunt ſilveſtria, & non ſunt communiter hominum uſui deputata: vel ſi ſunt domeſtica, immundum habent nutrimentum, ut porcus, & gallina: ſolum autem id quod eſt purum, Deo eſt attribuendum. Hujuſmodi autem aves ſpecialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promiſſionis. Secundò, quia per immolationem hujuſmodi animalium puritas mentis deſignatur: quia ut * dicitur in gloſſ. Levit. 1. *Vitulum offerimus, cum carnis ſuperbiam vincimus: agnum, cum irrationales motus corrigimus: hœdum, cum laſciviam ſuperamus: turturem cùm caſtitatem ſervamus: panes azymos, cum in azymis ſinceritatis epulamur:* in columba verò manifeſtum eſt, quod ſignificatur caſtitas & ſimplicitas mentis. *Tertiò* verò conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Chriſti: quia, ut * in eadem gloſſ. dicitur, *Chriſtus in vitulo offertur propter virtutem crucis, in agno propter innocentiam, in ariete propter principatum, in hirco propter ſimilitudinem carnis peccati. In turture & columba duarum naturarum conjunctio monſtrabatur: vel in turture caſtitas, in columba charitas ſignificabatur: ſimilagine, aſperſio credentium per aquam baptiſmi figurabatur.*

* gloſſ. ſumta à gloſ. cõmuni ibi. c. 1. Levit.

Ad tertium dicendum, quòd piſces, qui in aqua vivunt, magis ſunt alieni ab homine quàm cætera animalia, quæ vivunt in aëre, ſicut & homo, & iterum, piſces ex aqua extracti ſtatim moriuntur, unde non poterant in templo offerri ſicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quòd in turturibus meliores ſunt majores quam pulli, in columbis autem è converſo: & ideo, ut Rabbi Moyſes dicit, mandantur offerri turtures & pulli columbarum: quia omne quod eſt optimum, Deo eſt attribuendum.

Ad quintum dicendum, quòd animalia in ſacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in uſum hominis occiſa, ſecundum quod à Deo dantur homini ad eſum, & ideo etiam igni cremabantur: quia per ignem decocta fiunt apta humano eſui. Similiter etiam per occiſionem animalium ſignificatur deſtructio peccatorum, & quod homines erant digni occiſionè pro peccatis ſuis, ac ſi illa animalia loco eorum occiderentur ad ſignificandam expiationem peccatorum: per occiſionem etiam hujuſmodi animalium ſignificabatur occiſio Chriſti.

Ad sextum dicendum, quòd ſpecialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatræ animalia idolis immolabant. Vel etiam ut Rabbi Moyſes dicit, lex elegit genus occiſionis, quo animalia minus affligebantur occiſa: per quod etiam excludebatur & immiſericordia offerentium & deterioratio animalium occiſorum.

Ad septimum dicendum, quòd quia animalia maculoſa ſolent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum eſt, ne Deo in ſacrificium offerrentur, propter quod etiam prohibitum erat ne *mercedem proſtibuli, aut pretium canis* in domum Dei offerrent, & eadem etiam ratione non offerebant animalia ante ſeptimum diem: quia talia animalia erant quaſi abortiva, nondum plenè conſiſtentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum, quòd triplex erat ſacrificiorum genus: quoddam erat, quod totum comburebatur; & hoc dicebatur *holocauſtum*, quaſi *totum incenſum*, hujuſmodi enim ſacrificium offerebatur Deo ſpecialiter ad reverentiam majeſtatis ipſius, & amorem bonitatis ejus, & conveniebat perfectionis ſtatui in impletione conſiliorum; & ideo totum comburebatur, ut ſicut totum animal reſolutum in vaporem, ſurſum aſcendebat, ita etiam ſignificaretur totum hominem & omnia quæ ipſius ſunt, Dei dominio eſſe ſubjecta, & ei eſſe offerenda. Aliud autem erat ſacrificium *pro peccato* quod offerebatur Deo ex neceſſitate remiſſionis peccati: & conveniebat ſtatui pœnitentium in ſatisfactione peccatorum, quod dividebatur in duas partes. Nam una pars ejus comburebatur, altera verò cedebat in uſum ſacerdotum, ad ſignificandum, quòd expiatio peccatorum fit à Deo per miniſterium ſacerdotum, niſi quando offerebatur ſacrificium pro peccato populi, vel ſpecialiter pro peccato ſacerdotis; tunc enim totum comburebatur: non enim debebant in uſum ſacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret: & quia hoc non eſſet ſatisfactio pro peccato, ſi enim cederet in uſum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem eſſe videretur, ac ſi non offerretur. Tertium verò ſacrificium vocabatur *hoſtia pacifica* quæ offerebatur Deo, vel pro gratiarum actione, vel pro ſalute & proſperitate offerentium ex debito beneficij, vel accipiendi, vel accepti. Et convenit ſtatui proficientium in impletione mandatorum: & iſta dividebatur in tres partes. Nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in uſum ſacerdotum; tertia verò pars in uſum offerentium, ad ſignificandum, quòd ſalus hominis procedit à Deo dirigentibus miniſtris Dei, & cooperantibus ipſis hominibus qui ſalvantur.

¶ Hoc autem generaliter obſervabatur, quòd ſanguis & adeps non veniebant neque in uſum ſacerdotum, neque in uſum offerentium: ſed ſanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps verò adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de ſanguine victimarum, & comedebant adipes, ſecundum illud Deuteron. 32. *De quorum victimis comedebant adipes, & bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio eſt ad informationem humanæ vitæ: Prohibebatur enim eis uſus ſanguinis, ad hoc quod horrerent humani ſanguinis effuſionem: unde dicitur Geneſ. 9 *Carnem cum ſanguine non comedetis: ſanguinem enim animarum veſtrarum requiram.* Eſus verò adipum prohibebatur eis ad vitandum laſciviam: unde dicitur Ezech. 34. *Quod craſſum erat occidebatis.* Tertia verò ratio eſt propter reverentiam divinam: quia ſanguis eſt maximè neceſſarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima eſſe in ſanguine: adeps autem abundantiam nutrimenti demonſtrat, & ideo ut oſtenderetur, quod à Deo nobis eſt & vita & omnis bonorum ſufficientia, ad honorem Dei effundebatur ſanguis, & adurebatur adeps. Quarta ratio eſt, quia per hoc figurabatur effuſio ſanguinis Chriſti, & pinguedo charitatis ejus, per quam ſe obtulit Deo pro nobis. De hoſtiis autem pacificis in uſum ſacerdotis cedebat *pectuſculum, & armus dexter*, ad excludendum quandam divinationis ſpeciem, quæ vocatur *ſpatulamantia*: quia ſcilicet in ſpatulis animalium immolatorum divinabant, & ſimiliter in oſſe pectoris: & ideo illa offerentibus ſubtrahebantur. Per hoc etiam ſignificabatur,

quòd ſacerdoti erat neceſſaria ſapientia cordis ad inſtruendum populum, quod ſignificabatur per pectus, quod eſt tegumentum cordis: & etiam fortitudo ad ſuſtentandum defectus, quæ ſignificatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quòd quia holocauſtum erat perfectiſſimum inter ſacrificia, ideo non offerebatur in holocauſtum niſi maſculus, nam fœmina eſt animal imperfectum. Oblatio autem turturum & columbarum erat propter paupertatem offerentium: quia majora animalia offerre non poterant: & quia hoſtiæ pacificæ gratis offerebantur, & nullus eas offerre cogebatur, niſi ſpontaneus: ideo hujuſmodi aves non offerebantur inter hoſtias pacificas: ſed inter holocauſta & hoſtias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujuſmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocauſtorum, & etiam hoſtiis pro peccato: quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quòd inter omnia ſacrificia *holocauſtum* erat præcipuum: quia totum comburebatur in honorem Dei: & nihil ex eo comedebatur. Secundum verò locum in ſanctitate tenebat *hoſtia pro peccato*, quia comedebatur ſolum in atrio à ſacerdotibus in ipſa die ſacrificij. Tertium verò gradum tenebant *hoſtia pacifica pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipſo die, ſed ubique in Jeruſalem. Quartum verò locum tenebant *hoſtia pacifica ex voto*, quarum carnes poterant etiam in craſtino comedi. Et eſt ratio hujus ordinis: quia maximè obligatur homo Deo propter ejus majeſtatem, ſecundo propter offenſam commiſſam, tertio propter beneficia jam ſuſcepta, quarto propter beneficia ſperata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex ſtatu peccati: ut ſuprà dictum eſt [quæſt. 73. artic. 12.] * & ideo alia hoſtia mandabatur offerri pro peccato ſacerdotis & principis, vel alterius privatæ perſonæ. Eſt autem attendendum, ut Rabbi Moyſes dicit, quod quanto gravius erat peccatum, tanto vilior ſpecies animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod eſt viliſſimum animal, offerebatur pro idololatria, quod eſt graviſſimum peccatum: pro ignorantia verò ſacerdotis, offerebatur vitulus, pro negligentia autem principis, hircus.

* q. 73. art. 10.

Ad duodecimum dicendum, quòd lex in ſacrificiis providere voluit paupertati offerentium: ut qui non poſſet habere animal quadrupes, ſaltem offerret avem, quam qui habere non poſſet, ſaltem offerret panem; & ſi hunc habere non poſſet, ſaltem offerret farinam, vel ſpicas. Cauſa verò figuralis eſt, quia *panis* ſignificat Chriſtum, qui eſt *panis vivus*, ut dicitur Joan. 6. Qui quidem erat velut in *ſpica* pro ſtatu legis naturæ in fide patrum: erat autem ſicut *ſimila*, in doctrina legis & Prophetarum: erat autem ſicut *panis formatus* poſt humanitatem aſſumptam, *coctus igne*, id eſt, formatus Spiritu ſancto in clibano uteri Virginalis, qui etiam fuit *coctus in ſartagine*, per labores quos in mundo ſuſtinebat, in cruce verò, quaſi in *craticula* adultus [ut dicit gloſſa ex Heſychio.]

Ad decimumtertium dicendum, quòd ea quæ in uſum hominis veniunt de terra naſcentibus, vel ſunt in cibum, & de eis offerebatur *panis*; vel ſunt in potum, & de his offerebatur *vinum*, vel ſunt in condimentum: & de his offerebatur *oleum* & *ſal*: vel ſunt in medicamentum, & de his offerebatur thus, quod eſt aromaticum & conſolidativum. Per panem autem figuratur caro Chriſti: per *vinum* autem ſanguis ejus, per quem redempti ſumus: *oleum* figurat gratiam Chriſti: *ſal* ſcientiam: *thus* orationem.

Ad decimumquartum dicendum, quòd *mel* non offerebatur in ſacrificiis Dei: tum quia conſueverat offerri in ſacrificiis idolorum; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem & voluptatem ab his, qui Deo ſacrificare intendunt. *Fermentum* verò non offerebatur ad excludendam corruptionem: & fortè etiam in ſacrificiis idolorum ſolitum erat offerri. *Sal* autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, ſacrificia autem Dei debent eſſe incorrupta: & etiam quia in ſale ſignificatur diſcretio ſapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo, ad deſignandam devotionem mentis, quæ eſt neceſſaria offerentibus, & etiam ad deſignandum odorem bonæ famæ. Nam thus & pingue eſt, & odoriferum: & quia ſacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, ſed magis ex ſuſpicione, ideò in eo non offerebatur thus.

Articulus IV.

Vtrum aſſignari poſſit certa ratio cæremoniarum quæ ad ſacra pertinent.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd cæremoniarum veteris legis quæ ad ſacra pertinent, ſufficiens ratio aſſignari non poſſit. Dicit enim Paul. Act. 17. *Deus qui fecit mundum & omnia quæ in eo ſunt: hic cæli & terræ cùm ſit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum in lege veteri eſt inſtitutum.

¶ 2. Præterea, Status veteris legis non fuit immutatus niſi per Chriſtum: ſed tabernaculum deſignabat ſtatum veteris legis. Non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

¶ 3. Præterea, Divina lex præcipuè debet homines inducere ad divinum cultum; ſed ad augmentum divini cultus pertinet, quod fiant multa altaria & multa templa: ſicut patet in nova lege. Ergo videtur, quòd etiam in veteri lege non debuit eſſe ſolum unum templum, aut unum tabernaculum, ſed multa.

¶ 4. Præterea, Tabernaculum ſeu templum ad cultum Dei ordinabatur: ſed in Deo præcipuè oportet venerari unitatem & ſimplicitatem. Non videtur igitur fuiſſe conveniens, ut tabernaculum ſeu templum per quædam vela diſtingueretur.

¶ 5. Præterea, Virtus primi moventis, quæ eſt Deus, primò apparet in parte Orientis, à qua parte incipit primus motus: ſed tabernaculum fuit inſtitutum ad Dei adorationem. Ergo debebat eſſe diſpoſitum magis verſus Orientem, quam verſus Occidentem.

¶ 6. Præterea, Exod. 20. Dominus præcepit, ut *non facerent ſculptile, neque aliquam ſimilitudinem*: inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo fuerunt ſculptæ imagines Cherubim: ſimiliter etiam & arca, & propitiatorium, & candelabrum, & menſa, & duplex altare ſine rationabili cauſa ibi fuiſſe videntur.

¶ 7. Præterea, Dominus præcepit Exod. 20. *Altare de terra facietis mihi*: & iterum, *Non aſcendes ad altare meum per gradus*, inconvenienter igitur mandatur poſtmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, & tantæ altitudinis, ut ad illud niſi per gradus aſcendi non poſſit. Dicitur enim Exod. 27. *Facies altare de lignis ſethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, & totidem in latitudine, & tres cubitos in altitudine, & operies illud ære*, & Exod. 30. dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis ſethim, veſtieſque illud auro puriſſimo.*

¶ 8. Præterea, In operibus Dei nihil debet eſſe ſuperfluum quia nec in operibus naturæ aliquid ſuperfluum invenitur: ſed uni tabernaculo vel domui ſufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt appoſita multa tegmenta, ſcilicet *cortina, ſaga cilicina, pelles arietum rubricatæ*, & *pelles hyacinthina.*

¶ 9. Præterea, Conſecratio exterior interiorem ſanctitatem ſignificat: cujus ſubjectum eſt anima: inconvenienter igitur tabernaculum & ejus vaſa conſecrabantur, cùm eſſent quædam corpora inanimata.

¶ 10. Præterea, In Pſal. 33. dicitur, *Benedicam Dominum in omni tempore, ſemper laus ejus in ore meo*: ſed ſolemnitates inſtituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens, ut aliqui certi dies ſtatuerentur ad ſolemnitates peragendas. Sic igitur videtur quòd cæremoniæ ſacrorum, convenientes cauſas non haberent.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebr. 8. quod *illi qui offerunt ſecundum legem munera, exemplari & umbræ deſerviunt cæleſtium, ſicut reſponſum eſt Moyſi * cum conſummaret tabernaculum: vide, inquit, omnia facito ſecundum exemplar quod tibi in monte monſtratum eſt*: ſed valde rationabile eſt, quod imaginem cæleſtium repræſentat. Ergo cæremoniæ ſacrorum rationabilem cauſam habebant.

Conclusio.

Quum totus exterior Dei cultus ad hoc præcipuè ordinetur, ut Deum homines revereantur: ſpecialia quædam tempora, ſpeciale tabernaculum, ſpecialia vaſa, & ſpeciales miniſtros, ad cultum Dei ordinare oportuit.

Respondeo dicendum, quòd totus exterior cultus Dei ad hoc præcipuè ordinatur, ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia ſunt, & non diſtincta ab aliis, minus revereatur; ea verò, quæ habent aliquam excellentiæ diſcretionem ab aliis, magis admiretur, & revereatur. Et inde etiam hominum conſuetudo inolevit, ut Reges & principes, quos oportet in reverentia haberi à ſubditis, & pretioſioribus veſtibus ornentur, & etiam ampliores & pulchriores habitationes poſſideant. Et propter hoc oportuit, ut aliqua ſpecialia tempora, & ſpeciale tabernaculum, & ſpecialia vaſa, & ſpeciales miniſtri ad cultum Dei ordinarentur: ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur.

¶ Similiter etiam ſtatus veteris legis, ſicut dictum eſt † inſtitutus erat ad figurandum myſterium Chriſti. Oportet autem eſſe aliquid determinatum, id per quod aliquid figurari debet: ut ſcilicet ejus aliquam ſimilitudinem repræſentet: & ideo oportuit aliqua ſpecialia obſervari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd cultus Dei duo reſpicit: ſcilicet Deum, qui colitur, & homines colẽtes: ipſe igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipſum non oportuit ſpeciale tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipſum colentes corporales ſunt, & propter eos oportuit ſpeciale tabernaculum, vel templum inſtrui ad cultum Dei, propter duo. Primò quidem, ut ad hujuſmodi locum convenientes cum hac cogitatione, quòd deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundò, ut per diſpoſitionem talis templi vel tabernaculi ſignificarentur aliqua

pertinentia

Digitized by Google

pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Chriſti: & hoc eſt quod Salomon dicit. 3. Reg. 8. *Si cælum & cæli cælorum te capere non poſſunt, quanto minus domus hæc, quam ædificavi tibi.* & poſtea ſubdit, *Sint oculi tui aperti ſuper domum hanc, de qua dixiſti.* Erit nomen meum ibi, *ut exaudias deprecationem ſervi tui, & populi tui, Iſrael.* Ex quo patet, quod domus ſanctuarij non eſt inſtituta ad hoc quod Deum caperet, quaſi localiter inhabitantem: ſed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, id eſt, ut notitia Dei ibi manifeſtetur per aliqua quæ ibi fiebant, vel dicebantur: & quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Templum & tabernaculum. AD SECUNDUM dicendum, quòd ſtatus veteris legis non fuit immutatus ante Chriſtum, quantum ad impletionem legis quæ facta eſt ſolum per Chriſtum: eſt tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat ſub lege, nam primò populus fuit in deſerto non habens certam manſionem, poſtmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus. Ultimo autem tempore David Regis & Salomonis populus ille habuit quietiſſimum ſtatum: & tunc primò ædificatum fuit templum in loco, quem deſignaverat Abraham ex divina demonſtratione, ad immolandum. Dicitur enim Geneſ. 22. quòd Dominus mandavit Abrahæ, ut offerret filium ſuum *in holocauſtum ſuper unum montium, quem demonſtravero tibi:* & poſtea dicit, quod appellavit nomen illius loci, *Dominus videt*; quaſi ſecundum Dei prævisionem eſſet locus ille electus ad cultum divinum: propter hoc dicitur Deuteron. 12. *Ad locum quem elegerit Dominus Deus veſter, venietis & offeretis holocauſta, & victimas veſtras.*

¶ Locus autem ille deſignari non debuit per ædificationem templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyſes aſſignat.* Prima eſt, ne Gentes appropriarent ſibi locum illum. Secunda eſt, ne Gentes ipſum deſtruerent. Tertia verò ratio eſt, ne quælibet Tribus vellet habere locum illum in ſorte ſua: & propter hoc orirentur lites & jurgia: & ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent Regem, per quem poſſet hujuſmodi jurgium compeſci: antea verò ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diverſa loca, quaſi nondum exiſtente determinato loco divini cultus. Et hæc eſt ratio literalis diverſitatis tabernaculi & templi. Ratio autem figuralis eſſe poteſt: quia per hæc duo ſignificatur duplex ſtatus. Per tabernaculum enim, quod eſt mutabile ſignificatur ſtatus præſentis vitæ mutabilis. Per templum verò, quod erat fixum & ſtans, ſignificatur ſtatus futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis eſt; & propter hoc in ædificatione templi dicitur (3. Reg. 6.) quod *non eſt auditus ſonitus mallei, vel ſecuris*, ad ſignificandum, quòd omnis perturbationis tumultus longè erit à ſtatu futuro. Vel per tabernaculum ſignificatur ſtatus veteris legis. Per templum autem à Salomone conſtructum, ſtatus novæ legis. Unde ad conſtructionem tabernaculi ſoli Judæi ſunt operati, ad ædificationem verò templi cooperati ſunt etiam Gentiles, ſcilicet Tyrij & Sidonij.

** Ibid. Dux errantium.*

De deari AD TERTIUM dicendum, quòd ratio unitatis templi vel tabernaculi poteſt eſſe & literalis & figuralis. Literalis quidem eſt ratio ad excluſionem idololatriæ, quia Gentiles diverſis dijs diverſa templa conſtituebant: & ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum ſibi ſacrificium offerretur: & iterum ut per hoc oſtenderet, quod corporalis cultus non propter ſe erat ei acceptus, & ideo compeſcebantur, ne paſſim, & ubique ſacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus ſacrificio ſpiritualis gratia continetur, eſt ſecundum ſe Deo acceptus, & ideo multiplicatio altarium & templorum acceptatur in nova lege. Quantum verò ad ea, quæ pertinebant ad ſpiritualem cultum Dei, qui conſiſtit in doctrina legis & prophetarum, erant etiam in veteri lege diverſa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur ſynagogæ; ſicut & nunc dicuntur Eccleſiæ, in quibus populus Chriſtianus ad laudem Dei congregatur: & ſic Eccleſia noſtra ſuccedit in locum, & templi, & *ſynagogæ*, quia ipſum ſacrificium *Eccleſiæ* ſpirituale eſt: unde non diſtinguitur apud nos locus ſacrificij à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis eſſe poteſt, quia per hoc ſignificabatur unitas Eccleſiæ vel militantis, vel triumphantis.

[illegible] AD QUARTUM dicendum, quòd ſicut in unitate templi vel tabernaculi repræſentabatur unitas Dei, vel unitas Eccleſiæ, ita etiam in diſtinctione tabernaculi vel templi repræſentabatur diſtinctio eorum, quæ Deo ſunt ſubjecta, ex quibus in Dei venerationem conſurgimus. Diſtinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam, quæ vocabatur *Sancta Sanctorum*, quæ erat Occidentalis: & aliam, quæ vocabatur *Sancta*, quæ erat ad Orientem: & iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur diſtinctio duplicem habet rationem: unam quidem ſecundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei: ſic enim diverſæ partes mundi in diſtinctione tabernaculi figurantur: nam pars illa, quæ *Sancta Sanctorum* dicitur, figurabat ſæculum altius, quod eſt ſpiritualium ſubſtantiarum. Pars verò illa, quæ dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem: & ideo *Sancta* à *Sanctis Sanctorum* diſtinguebatur quodam velo, quod quatuor coloribus erat diſtinctum, per quod quatuor elementa deſignantur; ſcilicet *byſſo*, per quod deſignatur terra; quia byſſus (id eſt, linum) de terra naſcitur: *purpura*, per quam ſignificatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibuſdam conchis; quæ inveniuntur in mari: *hyacintho*, per quam ſignificatur aër, quia habet aëreum colorem: & *cocco bis tincto*, per quem deſignatur ignis: & hoc ideo, quia materia quatuor elementorum eſt impedimentum, per quod velantur nobis incorporales ſubſtantiæ: & ideo in interius tabernaculum (id eſt, in *Sancta Sanctorum*) ſolus ſummus Sacerdos, & ſemel in anno introibat, ut deſignaretur quod hæc eſt finalis perfectio hominis, ut ad illud ſæculum introducatur: in tabernaculum verò exterius (id eſt in *Sancta*) introibant ſacerdotes quotidie: non autem populus, qui ſolum ad atrium accedebat, quia ipſa corporalia populus percipere poteſt, ad interiores autem eorum rationes ſoli Sapientes* per conſiderationem attingere poſſunt. Secundum verò rationem figuralem per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta* ſignificatur ſtatus veteris legis, ut Apoſtolus dicit ad Heb. 9. quia illud *tabernaculum ſemper introibant Sacerdotes ſacrificiorum officia conſummantes.* Per interius verò tabernaculum, quod dicitur *Sancta Sanctorum*, ſignificatur vel cæleſtis gloria, vel etiam ſtatus ſpiritualis novæ legis, qui eſt quædam inchoatio futuræ gloriæ; in quem ſtatum nos Chriſtus introduxit, quod figurabatur per hoc, quòd ſummus Sacerdos ſemel in anno ſolus in Sancta Sanctorum introibat. Velum autem figurabat ſpiritualium occultationem ſacrificiorum in veteribus ſacrificiis, quod velum quatuor coloribus erat ornatum, *byſſo* quidem, ad deſignandum carnis puritatem: *purpura* autem, ad figurandum paſſiones quas ſancti ſuſtinuerunt pro Deo: *cocco bis tincto* ad ſignificandum charitatem geminam Dei & proximi: *hyacintho* autem ſignificabatur cæleſtis meditatio. Ad ſtatum autem veteris legis aliter ſe habebat populus, & aliter ſacerdotes: nam populus ipſa corporalia ſacrificia conſiderabat, quæ in atrio offerebantur, ſacerdotes verò rationem ſacrificiorum conſiderabant, habentes fidem magis explicitam de myſteriis Chriſti: & ideò intrabant in exterius tabernaculum: quod etiam quodam velo diſtinguebatur ab atrio: quia quædam erant velata populo circa myſterium Chriſti, quæ ſacerdotibus erant nota: non tamen erant eis plene revelata, ſicut poſtea in novo teſtamento, ut habetur Eph. 3.

** Aliqui Sacerdotes.*

AD QUINTUM dicendum, quòd adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege, ad excludendam idololatriam; nam omnes Gentiles in reverentiam Solis adorabant ad Orientem: unde dicitur Ezech. 8. quòd *quidam habebant dorſa contra templum Domini, & facies ad Orientem, & adorabant ad ortum Solis*: unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad Occidentem, ut verſus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis eſſe poteſt quia totus ſtatus prioris tabernaculi ordinabatur ad ſignificandum mortem Chriſti, quæ figuratur per Occaſum, ſecundum illud Pſalm. 67. *Qui aſcendit ſuper Occaſum, Dominus nomen illi.* *De loco adorationis.*

AD SEXTUM dicendum, quòd eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi poteſt & literalis & figuralis. Literalis quidem per rationem ad cultum divinum. Et quia dictum eſt (qu. 4.) † quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta Sanctorum*, ſignificabatur ſæculum altius ſpiritualium ſubſtantiarum: ideo in illo tabernaculo tria continebantur, ſcilicet arca teſtamenti, in qua erat urna aurea habens manna, & virga Aaron quæ fronduerat, & tabulæ in quibus erant ſcripta decem præcepta legis. Hæc autem arca ſita erat inter duos Cherubim, qui ſe mutuis vultibus reſpiciebant: & ſuper arcam erat quædam tabula lapidea, quæ dicebatur *propitiatorium*, ſuper alas Cherubim, quaſi ab ipſis Cherubim portaretur: ac ſi imaginaretur, quòd illa tabula eſſet ſedes Dei: unde & *propitiatorium* dicebatur: quaſi exinde populo propitiaretur ad preces ſummi Sacerdotis, & ideo quaſi portabatur à Cherubim, quaſi Deo obſequentibus: arca verò teſtamenti erat tanquam ſcabellum ſedentis ſuprà propitiatorium. Per hæc autem tria deſignabantur tria quæ ſunt in illo altiori ſæculo, ſcilicet Deus qui ſuper omnia eſt, & incomprehenſibilis omni creaturæ, & propter hoc nulla ſimilitudo ejus ponebatur, ad repræſentandam ejus inviſibilitatem: ſed ponebatur quædam figura ſedis ejus: quia ſcilicet creatura comprehenſibilis eſt, quæ eſt ſubjecta Deo, ſicut ſedes ſedenti. Sunt etiam in illo altiori ſæculo ſpirituales ſubſtantiæ, quæ Angeli dicuntur: & hi ſignificantur per duos Cherubim, mutuo ſe reſpicientes, ad deſignandam concordiam eorum ad invicem: ſecundum illud Job 25. *Qui facit concordiam in ſublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut deſignaretur multitudo cæleſtium ſpirituum, & excluderetur cultus eorum, ab his quibus præceptum erat, ut ſolum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili ſæculo, rationes omnium eorum quæ in hoc ſæculo perficiuntur, quodammodo clauſæ: ſicut rationes effectuum clauduntur in ſuis cauſis: & rationes artificiatorum in artifice: & hoc ſignificabatur per arcam, in qua repræſentabantur per tria ibi contenta, tria quæ ſunt potiſſima in rebus humanis, ſcilicet ſapientia, quæ repræſentabatur per tabulas teſtamenti: poteſtas regiminis, quæ repræſentabatur per virgam Aaron: vita, quæ repræſentabatur per manna, quod fuit ſuſtentamentum vitæ. Vel per hæc tria ſignificabantur tria Dei attributa, ſcilicet ſapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna; tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei miſericordia eſt populo ſuo datum: & ideo in memoriam divinæ miſericordiæ conſervabatur; & hæc tria etiam

De his quæ erant in tabernaculo.

† In ſolut. 4. arg. præc.

Digitized by Google

figurata ſunt in viſione Iſaiæ: Vidit enim *Dominum ſedentem ſuper ſolium excelſum & elevatum, & Seraphim aſſiſtentes, & domum impleri à gloria Dei*: unde & Seraphim dicebant, *Plena eſt omnis terra gloria ejus*. & ſic ſimilitudines Seraph. non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto, ſed in ſignum miniſterij, ut dictum eſt. *

* In ſt ſolutione hujus arg.

¶ In exteriori verò tabernaculo, quòd ſignificabat præſens ſæculum, continebantur etiam tria, ſcilicet altare thymiamatis quod directè erat contra arcam: menſa autem propoſitionis, ſuper quam duodecim panes apponebantur, erat poſita ex parte Aquilonari: candelabrum verò ex parte Auſtrali. Quæ tria videntur reſpondere tribus, quæ erant in arca clauſa, ſed magis manifeſtè eadem repræſentabant, oportet enim rationes rerum ad manifeſtiorem demonſtrationem perduci, quàm ſint in mente divina & Angelorum, ad hoc quod homines ſapientes eas cognoſcere poſſint: qui ſignificantur per ſacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur deſignabatur, ſicut in ſigno ſenſibili, ſapientia, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare verò thimiamatis ſignificabatur officium ſacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere: & hoc etiam ſignificabatur per virgam: nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris: per quod ſignificabatur ſanctitas populi acceptabilis Dei. Dicitur enim Apoc. 7. quòd *per fumum aromatum ſignificantur juſtificationes ſanctorum*. Convenienter autem ſacerdotalis dignitas in arca ſignificabatur per virgam, in exteriori verò tabernaculo per altare thymiamatis: quia Sacerdos mediator eſt inter Deum & populum, regens populum per poteſtatem divinam, quam virga ſignificat, & fructum ſui regiminis, ſcilicet ſanctitatem populi, Deo offert, quaſi in altari thymiamatis. Per menſam autem ſignificatur temporale nutrimentum vitæ, ſicut & per manna: ſed hoc eſt communius & groſſius nutrimentum, illud autem ſuavius & ſubtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte Auſtrali, menſa autem ex parte Aquilonari: quia Auſtralis pars eſt dextera pars mundi, Aquilonaris autem ſiniſtra, ut dicitur in ſecundo de cœlo & mundo (text 15.)† ſapientia autem pertinet ad dexteram, ſicut & cætera ſpiritualia bona: temporale autem nutrimentum ad ſiniſtram, ſecundum illud Prov. 3. *In ſiniſtra illius divitiæ & gloria*. Poteſtas autem ſacerdotalis media eſt inter temporalia & ſpiritualem ſapientiam: quia per eam & ſpiritualis ſapientia & temporalia diſpenſantur.

* l. 2. de cæ. text. 15. to. 2.

¶ Poteſt autem & horum alia ratio aſſignari magis literalis. In arca enim continebantur tabulæ legis, ad tollendam legis oblivionem: unde dicitur Exod. 24. *Dabo tibi duas tabulas lapideas, & legem ac mandata, quæ ſcripſi, ut doceas filios Iſraël*. Virga verò Aaron ponebatur ibi ad comprimendam diſſenſionem populi de ſacerdotio Aaron: unde dicitur, Num. 17. *Refer virgam Aaron in tabernaculum teſtimonij, ut reſervetur in ſignum rebellium filiorum Iſrael*. Manna autem conſervabatur in arca ad commemorandum beneficium, quod Dominus præſtitit filiis Iſraël in deſerto: unde dicitur Exod. 16. *Imple Gomor ex eo & cuſtodiatur in futuras retro generationes, ut noverint panes quibus alui vos in ſolitudine*. Candelabrum verò erat inſtitutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus, quod ſit bene luminoſa. Habebat autem candelabrum ſeptem calamos, ut Joſephus dicit (lib. 3. antiquitatum cap. 7. & cap. 10.) * ad ſignificandum ſeptem planetas quibus totus mundus illuminatur: & ideo ponebatur candelabrum ex parte Auſtrali: quia ex illa parte eſt nobis planetarum curſus. Altare verò thymiamatis erat inſtitutum ut jugiter in tabernaculo eſſet fumus boni odoris: tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris quem oportebat accidere, ex effuſione ſanguinis & occiſione animalium. Ea enim quæ ſunt fœtida, deſpiciuntur quaſi vilia: quæ verò ſunt boni odoris, homines magis appretiantur. Menſa autem apponebatur ad ſignificandum, quòd Sacerdotes templo ſervientes, in templo victum habere debebant: unde duodecim panes ſuperpoſitos menſæ, in memoriam duodecim tribuum, ſolis Sacerdotibus edere licitum erat: ut habetur Matth. 12. Menſa autem non ponebatur directè in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ: nam Gentiles in ſacris lunæ ponebant menſam coram idolo Lunæ, unde dicitur Jer. 7. *Mulieres conſpergunt adipem, ut faciant placentas reginæ cœli*. In atrio verò extra tabernaculum continebatur altare holocauſtorum, in quo offerebantur Deo ſacrificia de his, quæ erant à populo poſſeſſa: & ideo in atrio poterat eſſe populus, qui hujuſmodi Deo offerebat per manus ſacerdotum: ſed ad interius altare, in quo ipſa devotio & ſanctitas populi offerebatur, non poterant accedere niſi Sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Eſt autem hoc altare extra tabernaculum in atrio conſtitutum ad removendum cultum idololatriæ: nam Gentiles intra templa, altaria conſtituebant ad immolandum idolis.

* l. 3. antiq. cap. 7. & 10.

¶ Figuralis verò ratio omnium horum aſſignari poteſt ex relatione tabernaculi ad Chriſtum, qui figurabatur. Eſt autem conſiderandum, quòd ad deſignandam imperfectionem legalium figurarum diverſæ figuræ fuerunt inſtitutæ in templo ad ſignificandum Chriſtum: Ipſe n. ſignificatur per propitiatorium, quia ipſe eſt *propitiatio pro peccatis noſtris*, ut dicitur primæ Joannis ſecundo. Et convenienter hoc propitiatorium à Cherubim portabatur: quia de eo ſcriptum eſt: *Adorent eum omnes Angeli Dei*: ut habetur Hebr. 1. Ipſe etiam ſignificatur per arcam: quia ſicut arca erat conſtructa de lignis ſethim, ita corpus Chriſti de membris puriſſimis conſtabat. Erat autem deaurata; quia Chriſtus fuit plenus ſapientia & charitate quæ per aurum ſignificatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id eſt, ſancta anima habens manna, id eſt, omnem plenitudinem ſanctitatis & divinitatis. Erat etiam in arcâ virga, id eſt, poteſtas ſacerdotalis: quia ipſe eſt factus Sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ teſtamenti ad deſignandum, quòd ipſe Chriſtus eſt legis dator. Ipſe etiam Chriſtus ſignificatur per candelabrum: quia ipſe dicit (Jo. 8.) *Ego ſum lux mundi*. Per ſeptem lucernas ſeptem dona ſancti Spiritus. Ipſe etiam ſignificatur per menſam: quia ipſe eſt ſpiritualis cibus: ſecundum illud Joan. 6. *Ego ſum panis vivus*. Duodecim enim panes ſignificabant duodecim Apoſtolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum & menſam poteſt ſignificari doctrina & fides Eccleſiæ, quæ etiam illuminat & ſpiritualiter reficit. Ipſe etiam Chriſtus ſignificatur per duplex altare, ſcilicet *holocauſtorum & thymiamatis*: quia per ipſum oportet nos offerre omnia virtutum opera: ſive illa, quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quaſi in altari holocauſtorum ſive illa, quæ majore mentis perfectione, per ſpiritualia perfectorum deſideria Deo offeruntur in Chriſto, quaſi in altari thymiamatis: ſecundum illud ad Hebr. ult. *Per ipſum ergo offeramus hoſtiam laudis ſemper Deo*.

AD SEPTIMUM dicendum, quòd Dominus præcepit altare conſtitui ad ſacrificia & munera offerenda in honorem Dei, & ſuſtentationem miniſtrorum, qui tabernaculo deſerviebant. De conſtructione autem altaris datur à Domino duplex præceptum, Unum quidem in principio legis Exod. 20. ubi Dominus mandavit quòd facerent *altare de terra*, vel ſaltem *de lapidibus* non ſectis: & iterum quod non facerent *altare excelſum* ad quod oporteret per gradus aſcendere, & hoc ad deteſtandum idololatriæ cultum; Gentiles enim idolis conſtituebant altaria ornata & ſublimia, in quibus credebant aliquid ſanctitatis & numinis eſſe: propter quod etiam Dominus mandavit Deuteron. 16. *Non plantabis lucum, & omnem arborem juxta altare Domini Dei tui*. Idololatræ enim conſueverant ſub arboribus ſacrificare, propter amœnitatem & umbroſitatem.

¶ Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit: quia in Chriſto, qui eſt noſtrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem: quod eſt *altare de terra facere*: & quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri patris æqualitatem, quod eſt *non aſcendere per gradus ad altare*. Nec etiam juſta Chriſtum debemus admittere doctrinam Gentilium ad laſciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujuſmodi occaſiones idololatriæ; & ideo Dominus mandavit, quod fieret *altare holocauſtorum de ære*, quod eſſet omni populo conſpicuum, & *altare thymiamatis de auro*, quod ſoli Sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretioſitas æris ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia Exod. 20. ponit pro ratione hujus præcepti, *Non aſcendes per gradus ad altare meum*, id quod ſubditur, *Ne reveletur turpitudo tua*, conſiderandum eſt, quòd hoc etiam fuit inſtitutum ad excludendam idololatriam; nam in ſacris Priapi ſua pudenda Gentiles populo denudabant: poſtmodum autem indictus eſt ſacerdotibus fœminalium uſus ad tegmen pudendorum; & ideo ſine periculo inſtitui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non ſtantes, ſed portatiles in hora ſacrificij, ſacerdotes ad altare aſcenderent ſacrificia offerentes.

AD OCTAVUM dicendum, quòd corpus tabernaculi conſtabat ex quibuſdam tabulis in longitudinem erectis, quæ quidem interius regebantur quibuſdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, ſcilicet *de byſſo retorta, & hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto*, ſed hujuſmodi cortinæ tegebant ſolum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat opertimentum unum *de pellibus hyacinthinis*: & ſuper hoc aliud *de pellibus arietum rubricatis*: & deſuper, tertium de *quibuſdam ſagis cilicinis*, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, ſed etiam deſcendebant uſque ad terram, & tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem opertimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus & protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In ſpeciali verò ſecundum quoſdam per *cortinas* deſignabatur cælum ſydereum, quod eſt diverſis ſtellis variatum: per *ſaga*, aquæ quæ ſunt ſupra firmamentum: per *pelles rubricatas*, Cælum empyreum in quo ſunt Angeli: per *pelles hyacinthinas*. Cælum ſanctæ Trinitatis.

¶ Figuralis autem ratio horum eſt, quia per tabulas ex quibus conſtruebatur tabernaculum, ſignificantur Chriſti fideles, ex quibus conſtruitur Eccleſia. Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus: nam *in byſſo retorta* (ut gloſſa dicit *) *ſignificatur caro caſtitate renitens: in hyacintho mens ſuperna cupiens: in purpura, caro paſſionibus ſubjacens: in cocco bis tincto, mens inter paſſiones Dei, & proximi dilectione præfulgens*. Per operimenta verò tecti deſignantur Prælati & Doctores, in quibus debet renitere cæleſtis converſatio, quod ſignificatur per *pelles hyacinthinas*: promptitudo ad martyrium, quod ſignificant *pelles rubricatæ*: auſteritas vitæ, & tolerantia adverſorum,

Digitized by Google

adverſorum, quæ ſignificantur per *ſaga cilicina*, quæ erant expoſita ventis & pluviis, ut gloſſ. dicit. †

† Gloſſ. ord. hoc non dicit.

Ad nonum dicendum, quòd ſanctificatio tabernaculi & vaſorum ejus habebat cauſam literalem, ut in majori reverentia haberetur: quaſi per hujuſmodi conſecrationem divino cultui deputatum.

¶ Figuralis autem ratio eſt, quia per hujuſmodi ſanctificationem ſignificatur ſpiritualis ſanctificatio viventis tabernaculi, ſcilicet fidelium, ex quibus conſtituitur Eccleſia Chriſti.

De feſtivitatibus & ſolemnitatibus variis.

Ad decimum dicendum, quòd in veteri lege erant ſeptem ſolemnitates temporales, & una continua: ut poteſt dici Num. 28. & 29. Erat enim quaſi continuum feſtum, quia quotidie mane & veſpere immolabatur agnus: & per illud continuum feſtum jugis ſacrificij, repræſentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Feſtorum autem temporalium, primum erat quod iterabatur qualibet ſeptimana, & hæc erat ſolemnitas ſabbati, quod celebratur in memoriam creationis rerum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 100. art. 5.) * Alia autem ſolemnitas iterabatur quolibet menſe ſcilicet *feſtum Neomeniæ*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis. Nam hæc inferiora præcipuè variantur ſecundum motum Lunæ: & ideo celebrabatur hoc feſtum in novitate Lunæ: non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore Lunæ ſacrificabant. Hæc autem duo beneficia ſunt communia toti humano generi: & ideo frequentius iterabantur. Alia verò quinque feſta celebrabantur ſemel in anno, & recolebantur in eis beneficia ſpecialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *feſtum Phaſe* primo menſe, ad commemorandum liberationis beneficium ex Ægypto. Celebrabatur autem *feſtum Pentecoſtes* poſt quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia verò tria feſta celebrabantur in menſe ſeptimo, qui quaſi totus apud eos erat ſolemnis, ſicut & ſeptimus dies. In prima enim die menſis ſeptimi erat *feſtum tubarum*, in memoriam liberationis Iſaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræſentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem *feſtum tubarum* quaſi quædam invitatio, ut præpararent ſe ad ſequens feſtum quod celebrabatur decimo die: & hoc erat *feſtum expiationis* in memoriam illius beneficij, quo Deus propitiatus eſt peccato populi de adoratione vituli ad preces Moyſi.

* q. 100. art. 5.

¶ Poſt hoc autem celebrabatur *feſtum Scenopegiæ*, id eſt, *tabernaculorum* ſeptem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis & deductionis per deſertum: ubi in tabernaculis habitaverunt, unde in hoc feſto debebant habere *fructum arboris pulcherrimæ*, id eſt, citrum: & *lignum denſarum frondium* id eſt, myrtum, quæ ſunt odorifera; & *ſpatulas palmarum, & ſalices de torrente*, quæ diu retinent ſuum virorem: & hæc inveniuntur in terra promiſſionis: ad ſignificandum, quod per aridam terram deſerti eos deduxerat Deus ad terram delicioſam. Octavo autem die celebrabatur aliud feſtum, ſcilicet *cœtus atque collectæ*: in quo colligebantur à populo ea quæ erant neceſſaria ad expenſas cultus divini: & ſignificabatur adunatio populi, & pax præſtita in terra promiſſionis.

¶ Figuralis autem ratio horum feſtorum eſt, quia per *juge ſacrificium agni* figuratur perpetuitas Chriſti, qui eſt agnus Dei ſecundum illud Hebr. ult. *Ieſus Chriſtus heri & hodie, ipſe & in ſæcula*: Per *ſabbatum* autem deſignatur ſpiritualis requies nobis data per Chriſtum, ut habetur ad Heb. 4. Per *Neomeniam* autem, quæ eſt *inceptio novæ Lunæ*: ſignificatur illuminatio primitivæ Eccleſiæ per Chriſtum eo prædicante, & miracula faciente. Per *feſtum* autem *Pentecoſtes*, ſignificatur deſcenſus Spiritus ſancti in Apoſtolos. Per *feſtum* autem *tubarum*, ſignificatur prædicatio Apoſtolorum. Per *feſtum* autem *expiationis*, ſignificatur emundatio à peccatis populi Chriſtiani. Per *feſtum* autem *tabernaculorum*, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per *feſtum* autem *cœtus atque collectæ*, ſignificatur congregatio fidelium in regno Cælorum: & ideo iſtud feſtum dicebatur ſanctiſſimum eſſe. Et hæc tria feſta erant continua adinvicem, quia oportet expiatos à vitiis proficere in virtute quouſque perveniant ad Dei viſionem, ut dicitur Pſalm. 83.

Articulus V.

Vtrum ſacramentorum veteris legis conveniens cauſa eſſe poſſit.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd ſacramentorum veteris legis conveniens cauſa eſſe non poſſit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt non debent eſſe ſimilia his quæ idololatriæ obſervabant: unde dicitur Deuteron. 12. *Non facies ſimiliter Domino Deo tuo: omnes enim abominationes quas averſatur Dominus, fecerunt diis ſuis.* Sed cultores idolorum in cultu eorum, cultris ſe incidebant uſque ad effuſionem ſanguinis. Dicitur enim 3. Reg. 18. quod *incidebant ſe juxta ritum ſuum cultris & lanceolis, donec perfunderentur ſanguine*: propter quod Dominus mandavit. Deuteron. 14. *Non vos incidetis, nec facietis calvitium ſuper mortuo, quoniam populus ſanctus es Domino Deo tuo, & te elegit, ut ſis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus, quæ ſunt, &c.* Inconvenienter igitur Circunciſio erat inſtituta.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honeſtatem & gravitatem habere, ſecundum illud Pſal. 34. *In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines feſtinanter comedant: inconvenienter igitur præceptum eſt Exod. 12. ut comederent feſtinanter agnum paſchalem: & alia etiam circa ejus comeſtionem ſunt inſtituta, quæ videntur omnino irrationabilia eſſe.

¶ 3. Præterea, Sacramenta veteris legis figuræ fuerunt ſacramentorum novæ legis: ſed per agnum paſchalem ſignificatur ſacramentum Euchariſtiæ: ſecundum illud 1. ad Corinth. 5. *Paſcha noſtrum immolatus eſt Chriſtus.* Ergo etiam debuerunt eſſe aliqua ſacramenta in lege, quæ præfigurarent alia ſacramenta novæ legis: ſicut confirmationem, & extremam unctionem, & matrimonium, & alia ſacramenta.

¶ 4. Præterea, Purificatio non poteſt convenienter fieri niſi ab aliquibus immunditiis: ſed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum: quia omne corpus creatura Dei eſt: *Et omnis creatura Dei bona: & nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur 1. ad Timoth. 4. inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujuſmodi corporalis infectionis.

¶ 5. Præterea, Eccleſ. 34. dicitur. *Ab immundo quid mundabitur* Sed cinis vaccæ rufæ, quæ comburebatur, immundus erat: quia immundum reddebat. Dicitur enim Num. 19. quòd *Sacerdos, qui immolabat eam, commaculatus erat uſque ad veſperum.* Similiter & ille, qui eam comburebat, & etiam ille, qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit, ut per hujuſmodi cinerem ibi aſperſum immundi purificarentur.

¶ 6. Præterea, Peccata non ſunt aliquid corporale, quod poſſit deferri de loco ad locum, neque etiam per aliquid immundum poteſt homo à peccato mundari: inconvenienter igitur (Levit. 16.) ad expiationem peccatorum populi, Sacerdos *ſuper unum hircorum confitebatur peccata filiorum Iſraël, ut portaret ea in deſertum*: per alium autem, quo utebantur ad purificationes, ſimul cum vitulo comburentes extra caſtra immundi reddebantur, ita quod oportebat eos *lavare veſtimenta & carnem aqua.*

¶ 7. Præterea, Illud quod jam eſt mundatum non oportet iterum mundari, inconvenienter igitur mundata lepra hominis vel etiam domus, alia purificatio adhibebatur: ut habetur Levit. 14.

¶ 8. Præterea, Spiritualis immunditia non poteſt per corporalem aquam, vel pilorum raſuram emundari: irrationabile igitur videtur, quòd Dominus præcepit Exod. 30. *Vt fieret labium æneum cum baſi ſua ad lavandum manus & pedes Sacerdotum, qui ingreſſuri erant tabernaculum*: & quod præcipitur Num. 8. quod *Levitæ abſtergerentur aqua luſtrationis, & raderent omnes pilos carnis ſuæ.*

¶ 9. Præterea, Quod majus eſt, non poteſt ſanctificari per illud quod minus eſt: inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem, & corporalia ſacrificia, & oblationes corporales fiebat in lege conſecratio majorum & minorum Sacerdotum, ut habetur Levit. 8. & Levitarum, ut habetur Num. 8.

¶ 10. Præterea, Sicut dicitur 1. Reg. 16. *Homines vident ea quæ patent, Deus autem intuetur cor*: ſed ea quæ exterius patent in homine, eſt corporalis diſpoſitio & etiam indumenta: inconvenienter igitur Sacerdotibus majoribus & minoribus quædam ſpecialia veſtimenta deputabantur: de quibus habetur Exod. 28. Et ſine ratione videtur, quòd prohibetur aliquis à ſacerdotio propter corporales defectus, ſecundum quod dicitur Levit. 21. *Homo de ſemine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo ſuo ſi cæcus fuerit vel claudus, &c.* Sic igitur videtur, quod ſacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra eſt, quod dicitur Lev. 20. *Ego ſum Dominus qui ſanctifico vos.* Sed a Deo nihil ſine ratione fit: dicitur enim in Pſalm. 103. *Omnia in ſapientia feciſti.* Ergo in ſacramentis veteris legis quæ ordinabantur ad hominum ſanctificationem, nihil erat ſine rationabili cauſa.

Conclusio.

Omnium ſacramentorum veteris legis erant rationabiles cauſæ, & literales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur; & figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Chriſtum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (q. 101. ar. 4.) * ſacramenta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quandam conſecrationem, per quam ſcilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum: ſed ſpeciali modo pertinebat ad Sacerdotes & Levitas, qui erant miniſtri cultus divini: & ideo in iſtis ſacramentis veteris legis, quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem ſpecialiter ad miniſtros, & circa utroſque tria erant neceſſaria. Quorum primum eſt, inſtitutio in ſtatu colendi Deum, & hæc quidem inſtitutio communiter quantum ad omnes fiebat per Circumciſionem, ſine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium: quantum verò ad Sacerdotes, per ſacerdotum conſecrationem. Secundò, requirebatur uſus eorum, quæ pertinent ad divinum cultum; & ſic,

* q. 101. art. 4.

quantum ad populum erat eſus paſchalis convivij, ad quē nullus incircumciſus admittebatur, ut patet Exod. 12. & quantum ad ſacerdotes, oblatio victimarum, & eſus panum propoſitionis & aliorum quæ erant Sacerdotum uſibus deputata. Tertiò, requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur à cultu divino, ſcilicet, immunditiarum: & ſic quantum ad populum erant inſtitutæ quædam purificationes à quibuſdam exterioribus immunditiis, & etiam expiationes à peccatis. Quantum verò ad ſacerdotes & Levitas erat inſtituta ablutio manuum & pedum, & raſio pilorum. Et hæc omnia habebant rationabiles cauſas, & literales, ſecundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; & figurales ſecundum quod ordinabantur ad figurandum Chriſtum, ut patebit per ſingula diſcurrenti.

Circumciſionis ratio.

Ad primum ergo dicendum, quòd literalis ratio Circumciſionis principalis quidem fuit ad proteſtationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus, qui ſe ab infidelibus ſeparavit, *exiens de domo ſua & de cognatione ſua* (Geneſ. 12.) ideo ipſe primus Circumciſionem accepit: & hanc cauſam aſſignat Apoſtolus ad Roman. 4. *Signum accepit Circumciſionis ſignaculum juſtitiæ fidei, quæ eſt in præputio*: quia ſcilicet in hoc legitur *Abrahæ fides reputata ad juſtitiam, quia contra ſpem in ſpem credidit* (ſcilicet contra ſpem naturæ, in ſpem gratiæ) *ut fieret pater multarum gentium*: cùm ipſe eſſet ſenex, & uxor ſua eſſet anus & ſterilis. Et ut hæc proteſtatio & imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt ſignum in carne ſua, cujus obliviſci non poſſent; unde dicitur Geneſ. 17. *Erit pactum meum in carne veſtra in fœdus æternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer eſt valde tenellus, & poſſet ex hoc graviter lædi, & reputatur adhuc quaſi quiddam non ſolidatum: unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo verò non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui ſignum Circumciſionis refugerent, & ne parentes etiam, quorum amor increſcit ad filios, poſt frequentem converſationem & eorum augmentum, eos Circumciſioni ſubtraherent. Secunda ratio eſſe potuit ad debilitationem concupiſcentiæ in membro illo. Tertia ratio eſt in ſugillationem ſacrorum Veneris & Priapi: in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit niſi inciſionem, quæ in cultum idolorum fiebat; cui non erat ſimilis prædicta Circumciſio.

¶ Figuralis verò ratio circumciſionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per per Chriſtum, quæ perfectè complebitur in octava ætate, quæ eſt ætas reſurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ & pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis: ideo talis circumciſio fiebat in membro generationis: unde Apoſtolus dicit ad Gal. 2. *Circumciſi eſtis in Chriſto circumciſione non manufacta in expoliatione corporis carnis: ſed in circumciſione Domini noſtri Ieſu Chriſti.*

De eſu & comeſtione agni.

Ad secundum dicendum, quòd literalis ratio convivij paſchalis fuit in commemorationem beneficij, quo Deus eduxit eos de Ægypto: unde per hujuſmodi convivij celebrationem profitebantur ſe ad illum populum pertinere, quem Deus ſibi aſſumpſerat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum eſt eis, ut ſanguine agni linirent ſuperliminaria domorum quaſi proteſtantes ſe recedere à ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant: unde & liberati ſunt per ſanguinis agni aſperſionem vel linitionem in poſtibus domorum, à periculo exterminij, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt, ſcilicet feſtinantia ad egrediendum; *impellebant enim eos Ægyptij, ut exirent, velociter* ut habetur Exo. 12. imminebatque periculum ei, qui non feſtinanter exiret cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Feſtinantia autem deſignabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant: præceptum enim eis erat, quòd comederent panes azymos, in hujus ſignum, quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis*: & quod *comederent aſſum igni*, ſic enim velocius præparabatur: & quod *os non comminuerent ex eo*, quia in feſtinantia non vacat oſſa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi, dicitur enim, *Renes veſtros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, & comedetis feſtinanter*: quod manifeſtè deſignat homines exiſtentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur, *in una domo comedetis, neque feretis de carnibus ejus foras*: quia ſcilicet propter feſtinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam paſſi fuerant in Ægypto, ſignificabatur per *lactucas agreſtes*.

Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paſchalis ſignificabatur immolatio Chriſti, ſecundum illud 1. ad Corinth. 5. *Paſcha noſtrum immolatus eſt Chriſtus.* Sanguis verò agni liberans ab exterminatore, linitis ſuperliminaribus domorum, ſignificat fidem Paſſionis Chriſti in corde & ore fidelium, per quam liberamur à peccato, & morte; ſecundum illud 1. Petr. 1. *Redempti eſtis pretioſo ſanguine agni immaculati*: comedebantur autem carnes illæ, ad ſignificandum eſum corporis Chriſti in ſacramento. Erant autem aſſæ igni, ad ſignificandam Paſſionem vel charitatem Chriſti. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad ſignificandam puram converſationem fidelium ſumentium corpus Chriſti: ſecundum illud 1. ad Corinth. 5. *Epulemur in azymis ſinceritatis & veritatis.* Lactucæ autem agreſtes addebantur, in ſignum pœnitentiæ peccatorum, quæ neceſſaria eſt ſumentibus corpus Chriſti. Renes autem accingendi ſunt cingulo caſtitatis: calceamenta autem pedum, ſunt exempla mortuorum patrum: baculi autem habendi in manibus, ſignificant paſtoralem cuſtodiam. Præcipitur autem, quòd in una domo agnus paſchalis comedatur, id eſt, in Eccleſia Catholicorum non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quòd quædam ſacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege ſacramenta figuralia ſibi correſpondentia, nam circumciſioni reſpondet Baptiſmus, qui eſt fidei ſacramentum: unde dicitur ad Coloſſ. 2. *Circumciſi eſtis in Circumciſione Domini noſtri Ieſu Chriſti, conſepulti ei in baptiſmo.* Convivio verò agni paſchalis, reſpondet in nova lege ſacramentum Euchariſtiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis, reſpondet in nova lege ſacramentum Pœnitentiæ. Conſecrationi autem Pontificis & Sacerdotum, reſpondet ſacramentum Ordinis. Sacramento autem Confirmationis, quod eſt ſacramentum plenitudinis gratiæ, non poteſt reſpondere in veteri lege aliquod ſacramentum: quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quòd *neminem ad perfectum adduxit lex.* Similiter autem & ſacramento Extremæ Unctionis, quod eſt quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege pretio nondum ſoluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout eſt ſacramentum conjunctionis Chriſti & Eccleſiæ, quæ non erat facta. Unde & in veteri lege dabatur libellus repudij, quod eſt contra ſacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut dictum eſt (in corp. art.) *purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidē eſt duplex, ſcilicet ſpiritualis, qui conſiſtit in devotione mentis ad Deum: & corporalis, qui conſiſtit in ſacrificiis & oblationibus, & aliis hujuſmodi. A cultu autem ſpirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur: ſicut per idololatriam & homicidium, vel per adulteria & inceſtus. Et ab iſtis pollutionibus purificabantur homines per aliqua ſacrificia, vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis ſingulorum. Non quòd ſacrificia illa carnalia haberent ex ſeipſis virtutem expiandi peccatum: ſed quia ſignificabant expiationem peccatorum futuram per Chriſtum, cujus participes erant etiam antiqui, proteſtantes fidem Redemptoris in figuris ſacrificiorum. A cultu verò exteriori impediebantur homines per quaſdam immunditias corporales, quæ quidem primò conſiderabantur in hominibus, & conſequenter etiam in aliis animalibus & in veſtimentis, & domibus, & vaſis. In hominibus quidem immunditia reputabatur, partim quidem ex ipſis hominibus partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipſis autem hominibus immundum reputabatur, omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expoſitum, & ideo, quia mors eſt corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam, quia lepra ex corruptione humorum contingit; qui etiam exterius erumpunt, & alios inficiunt, leproſi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes ſanguinis fluxum, ſive per infirmitatem, ſive etiam per naturam, vel temporibus menſtrui, vel etiam tempore conceptionis; & eadem ratione viri reputabantur immundi, fluxum ſeminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcunque rerum immundarum.

¶ Iſtarum autem immunditiarum erat ratio, & literalis, & figuralis. Literalis quidem, propter reverentiam eorum, quæ ad divinum cultum pertinent: tum quia homines pretioſas res contingere non ſolent, cùm fuerint immundi: tum etiam ut ex raro acceſſu ad ſacra, ea magis venerarentur. Cùm enim omnes hujuſmodi immunditias raro aliquis cavere poſſit, contingebat, quòd raro poterant homines accedere ad attingendum ea, quæ pertinebant ad divinum cultum; & ſic, quando accedebant, cum majori reverentia & humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibuſdam horum ratio literalis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quaſi refugientes conſortium leproſorum, & ſimilium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat & contagioſus. In quibuſdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum: quia Gentiles in ritu ſuorum ſacrificiorum utebantur quandoque & humano ſanguine & ſemine. Omnes autem hujuſmodi immunditiæ corporales purificabantur, vel per ſolam aſperſionem aquæ, vel quæ majores erant, per aliquod ſacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

¶ Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujuſmodi exteriores immunditias figurabantur diverſa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuſcunque ſignificat immunditiam peccati, quod eſt mors animæ: Immunditia autem lepræ ſignificat immunditiam hæreticæ doctrinæ: tum quia hæretica doctrina contagioſa eſt, ſicut & lepra: tum quia nulla

etiam

etiam falſa doctrina eſt, quæ vera falſis non admiſceat, (ut Aug. dicit lib. 3. queſt. evang. cap. 40.) ſicut etiam in ſuperficie corporis leproſi apparet quædam diſtinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris ſanguinifluæ deſignatur immunditia idololatriæ, propter immolationem cruoris: per immunditiam verò viri ſeminiflui, deſignatur immunditia vanæ locutionis: eo quod ſemen eſt verbum Dei. Per immunditiam verò coitus & mulieris patientis, deſignatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam verò mulieris menſtruatæ deſignatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Univerſaliter verò per immunditiam contactus rei immundæ deſignatur immunditia conſenſus in peccatum alterius, ſecundum illud 2. ad Corinth. 6. *Exite de medio eorum, & ſeparamini, & immundum ne tetigeritis.* Hujuſmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas: quicquid enim quocunque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit ſuperſtitionem Gentilium, qui non ſolum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, ſed etiam per collocutionem, aut per aſpectum, ut Rabbi Moyſes * dicit de muliere menſtruata: per hoc autem myſticè ſignificabatur id quod dicitur Sapient. 14. *Similiter odio ſunt Deo impius, & impietas ejus.* Erat autem & immunditia quædam ipſarum rerum inanimatarum ſecundum ſe: ſicut erat immunditia lepræ in domo & in veſtimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem & corrumpente: ita etiam propter aliquam corruptionem, & exceſſum humiditatis vel ſiccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in veſtimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram; ex qua domus vel veſtis immunda judicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum eſt †: tum etiam quia contra hujuſmodi corruptionem Gentiles deos penates colebant: & ideo lex præcipit hujuſmodi domos, in quibus fuerit talis corruptio perſeverans, deſtrui & veſtes comburi; ad tollendam idololatriæ occaſionem. Erat etiam & quædam immunditia vaſorum: de qua dicitur Num. 19. *Vas, quod non habuerit operculum, & ligaturam deſuper, immundum erit.* Cujus immunditiæ cauſa eſt, quia in talia vaſa de facili poterat aliquid immundum cadere: unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ, quòd ſi mures, aut lacertæ, vel aliquid hujuſmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vaſa, vel in aquas, quòd eſſent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vaſa dimittunt diſcooperta in obſequium nocturnorum numinum, quæ *Ianas* vocant. Harum autem immunditiarum ratio eſt figuralis, quia per lepram domus ſignificatur *immunditia congregationis hæreticorum*: per lepram verò in veſte linea ſignificatur *perverſitas morum ex amaritudine mentis*: per lepram verò veſtis laneæ ſignificatur *perverſitas adulatorum*. Per lepram in ſtamine ſignificantur *vitia animæ*: per lepram verò in ſubtegmine ſignificantur *peccata carnalia*: ſicut enim ſtamen eſt in ſubtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem, quod non habet cooperculum nec ligaturam, ſignificatur *homo, qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, & qui non conſtringitur aliqua cenſura diſciplinæ.* (ut Greg. dicit lib. 23. Moral. cap. 4. ſive 9.)

* In lib. Dux [illegible].

† In iſto art. ſol.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſicut dictum eſt (ad 4.)* duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis: & hæc etiam immunditia major erat. Alia verò erat immunditia ex ſolo contactu rei immundæ: & hæc minor erat, & faciliori ritu expiabatur; nam immunditia prima expiabatur per ſacrificia pro peccato (quia omnis corruptio procedit ex peccato, & peccatum ſignificat:) ſed ſecunda immunditia expiabatur per ſolam aſperſionem aquæ cujuſdam, de qua quidem aqua expiationis habetur Num. 19. Mandatur enim ibi à Domino, quòd accipiant vaccam rufam in memoriam peccati, quod commiſerunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quàm vitulus; quia ſic Dominus ſynagogam vocare conſuevit, ſecundum illud Oſeæ 5. *Sicut vacca laſciviens declinavit Iſraël.* Et hoc fortè ideo, quia vaccas in morem Ægipti coluerunt: ſecundum illud Oſeæ 10. *Vaccas Bethaven coluerunt.* Et in deteſtationem peccati idololatriæ immolabatur extra caſtra. & ubicunque ſacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra caſtra totum. Et ut ſignificaretur per hoc ſacrificium emundari populus ab univerſitate peccatorum, *intingebat Sacerdos digitum in ſanguine ejus, & aſpergebat contra fores Sanctuarii ſeptem vicibus*, quia ſeptenarius numerus univerſitatem ſignificat. Et ipſa etiam aſperſio ſanguinis pertinebat ad deteſtationem idololatriæ, in qua ſanguis immolatitius non effundebatur, ſed congregabatur, & circa ipſum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moyſi in igne apparuit, & in igne data eſt lex: vel quia per hoc ſignificabatur, quòd idololatria totaliter erat extirpanda, & omne quod ad idololatriam pertinebat: ſicut vacca *cremabatur cum pelle & carnibus, ſanguine & fimo flammæ traditis*: adjungebatur etiam in combuſtione *lignum cedrinum, hyſſopus, coccuſque bis tinctus*, ad ſignificandum, quòd ſicut ligna cedrina non de facili putreſcunt, & coccus bis tinctus non amittit colorem, & hyſſopus retinet etiam odorem, poſtquam fuerit deſiccatus: ita etiam hoc ſacrificium erat in conſervationem ipſius populi & honeſtatis & devotionis ipſius: unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut ſint multitudini filiorum Iſraël in cuſtodiam.* Vel ſecundum Ioſephum, (lib. 3. antiquitatum ut jam ſup.) quatuor elementa ſignificata ſunt (igni enim apponebatur *cedrus*, ſignificans terram propter ſui terreſtreitatem: *hyſſopus* ſignificans aërem propter odorem: *coccus (bis tinctus)* ſignificans aquam eadem ratione, qua etiam *purpura* propter tincturas, quæ ex aquis ſumuntur) ut per hoc exprimeretur, quòd illud ſacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujuſmodi ſacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ in ejus deteſtationem, *& comburens, & cineres colligens, & ille qui aſpergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur*: ut per hoc oſtenderetur, quòd quicquid quocunque modo ad idololatriam pertinet, quaſi immundum eſt abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per ſolam veſtimentorum ablutionem: Nec indigebant aqua aſpergi propter hujuſmodi immunditiam; quia ſic eſſet proceſſus in infinitum. Ille enim qui aſpergebat aquam, immundus fiebat: & ſic ſi ipſe ſeipſum aſpergeret, immundus remaneret. Si autem alius eum aſpergeret, ille immundus eſſet, & ſimiliter ille qui illum aſpergeret, & ſic in infinitum.

Figuralis autem ratio hujuſmodi ſacrificii eſt, quia per vaccam rufam ſignificatur Chriſtus, ſecundum infirmitatem aſſumptam, quam fœmininus ſexus deſignat: ſanguinem autem paſſionis ejus deſignat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Chriſti eſt perfecta, *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum*, quia Chriſtus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moyſem*: quia imputabant ei tranſgreſſionem Moſaicæ legis in violatione ſabbati: Præcipitur autem *tradi Eleazaro Sacerdoti*: quia Chriſtus occidendus in manus Sacerdotum traditus eſt. *Immolatur autem extra caſtra*, quia *extra portam Chriſtus paſſus eſt.* (ad Hebr. 13.) *Intingit autem Sacerdos digitum in ſanguine ejus*, quia per diſcretionem quam digitus ſignificat, myſterium paſſionis Chriſti eſt conſiderandum & imitandum. *Aſpergitur autem contra tabernaculum* (per quod ſynagoga deſignatur) vel ad condemnationem Iudæorum non credentium, vel ad purificationem credentium. Et hoc *ſeptem vicibus* vel propter ſeptem dona Spiritus ſancti, vel propter ſeptem dies in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Chriſti incarnationem pertinent *igne cremanda*, id eſt, ſpiritualiter intelligenda: nam *per pellem & carnem* exterior Chriſti operatio ſignificatur: *per ſanguinem* ſubtilis & interna virtus exteriora facta vivificans: *per fimum* laſſitudo, ſitis & omnia hujuſmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, ſcilicet *cedrus*, quæ ſignificat altitudinem ſpei, vel contemplationis: *hyſſopus*, quod ſignificat humilitatem vel fidem: *coccus bis tinctus*, quod ſignificat geminam charitatem: per hæc enim debemus Chriſto paſſo adhærere. Iſte autem cinis combuſtionis *colligitur à viro mundo*, quia reliquiæ paſſionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Chriſti morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex paſſione Chriſti baptiſmus ſortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos qui immolabat & comburebat vaccam, & ille qui comburebat, & qui colligebat cineres, immundus erat, & etiam qui aſpergebat aquam*, vel quia Iudæi ſunt facti immundi ex occiſione Chriſti, per quam noſtra peccata expiantur, & hoc *uſque ad veſperum*, id eſt, uſque ad finem mundi, quando reliquiæ Iſraël convertentur: vel quia illi qui tractant ſancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipſi etiam aliquas immunditias contrahunt, (ut Greg. dicit in Paſtorali) & hoc *uſque ad veſperum*, id eſt, uſque ad finem præſentis vitæ.

Sacrificiũ vaccæ rufæ & cineris.

* Ad 4. argum. præc.

AD SEXTUM dicendum, quòd ſicut dictum eſt (ad 4.)* immunditia quæ ex corruptione proveniebat, vel mentis vel corporis, expiabatur per ſacrificia pro peccato. Offerebantur autem ſpecialia ſacrificia pro peccatis ſingulorum: ſed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujuſmodi peccatorum & immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam, ab expiatione hujuſmodi deſiſtebant, inſtitutum fuit ut ſemel in anno decima die ſeptimi menſis, fieret ſacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, ſicut Apoſtol. dicit ad Hebr. 7. *Lex conſtituit homines Sacerdotes infirmitatem habentes*: oportebat quod *Sacerdos prius offerret pro ſeipſo vitulum pro peccato* in commemorationem peccati, quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei: *& arietem in holocauſtum*, per quod ſignificabatur, quòd Sacerdotis prælatio (quam aries deſignat, qui eſt dux gregis) erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*: quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis: hircus enim animal fœtidum eſt, & de pilis ejus fiunt veſtimenta pungentia: ut per hoc ſignificaretur fœtor & immunditia & aculei peccatorum. *Hujus autem hirci immolati ſanguis inferebatur ſimul etiam cum ſanguine vituli in Sancta ſanctorum: & aſpergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad ſignificandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Iſraël. *Corpus verò hirci & vituli quæ immolata ſunt pro peccato, oportebat comburi*, ad oſtendendum conſumptionem peccatorum. Non autem in altari: quia ibi non comburebantur totaliter niſi holocauſta: unde *mandatum erat, ut comburerentur extra caſtra*, in deteſtationem peccati: hoc enim fiebat quandocunque immolabatur

De vituli & arietis & hirci ſacrificiis.

* ad 4. arg. hujus art.

Digitized by Google

labatur ſacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter verò hircus emittebatur in deſertum:* non quidem ut offerretur dæmonibus quos colebant Gentiles in deſertis (quia nihil eis licebat immolari) ſed ad ſignificandum effectum illius ſacrificii immolari: & ideo *Sacerdos imponebat manum ſuper caput ejus, confitens peccata filiorum Iſraël*, ac ſi ille hircus deportaret ea in deſertum: ubi à beſtiis comederetur; quaſi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emiſſione ſignificabatur remiſſio peccatorum populi: vel quia colligabatur ſupra caput ejus aliqua ſchedula, ubi erant ſcripta peccata.

¶ Ratio autem figuralis horum erat, quia Chriſtus ſignificatur & per *vitulum*, propter virtutem; & per *arietem*, quia ipſe eſt dux fidelium, & per *hircum*, propter *ſimilitudinem carnis peccati*: & ipſe Chriſtus eſt immolatus pro peccatis, & Sacerdorum, & populi; quia per ejus paſſionem & majores & minores à peccato mundantur. *Sanguis autem vituli & hirci infertur in Sancta per Pontificem*; quia per ſanguinem paſſionis Chriſti patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Comburuntur autem eorum corpora extra caſtra*: quia *extra portam Chriſtus paſſus eſt*: ut Apoſtol. dicit ad Hebr. ult. Per hircum autem qui emittebatur; poteſt ſignificari vel ipſa divinitas Chriſti, quæ in ſolitudinem abiit, homine Chriſto patiente, non quidem locum mutans, ſed virtutem cohibens; vel ſignificatur concupiſcentia mala, quam debemus à nobis abjicere, virtuoſos autem motus Domino immolare. De immunditia verò eorum qui hujuſmodi ſacrificia comburebant, eadem ratio eſt, quæ in ſacrificio vitulæ rufæ dicta eſt *.

** Ad 5. argum. præced. De leproſorum emundatione.*

AD SEPTIMUM dicendum, quòd per ritum legis leproſus non emundabatur à macula lepræ: ſed emendatus oſtendebatur. Et hoc ſignificatur Lev. 14. cùm dicitur de Sacerdote: *Cùm invenerit lepram eſſe emundatam, præcipiet ei qui purificatur.* Jam ergo lepra mundata erat: ſed purificari dicebatur, inquantum judicio Sacerdotis reſtituebatur conſortio hominum & cultui divino. Contingebat tamen quandoque, ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando Sacerdos decipiebatur in judicio. Hujuſmodi autem purificatio leproſi dupliciter fiebat. Nam primò judicabatur eſſe mundus: ſecundò autem reſtituebatur tanquam mundus conſortio hominum & cultui divino, ſcilicet poſt ſeptem dies. In prima autem purificatione offerebat pro ſe leproſus mundandus *duos paſſeres vivos, & lignum cedrinum & vermiculum & hyſſopum*, hoc modo, ut filo coccineo ligarentur paſſer & hyſſopus ſimul cum ligno cedrino: ita ſcilicet quod lignum cedrinum eſſet quaſi manubrium aſperſorii: hyſſopus verò & paſſer erant id quod de aſperſorio tingebatur in ſanguine alterius paſſeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ: nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ eſt arbor imputribilis: contra fœtorem *hyſſopus*, quæ eſt herba odorifera: contra inſenſibilitatem *paſſer vivus*: contra turpitudinem coloris, *vermiculus*, qui habet vivum * colorem. Paſſer verò vivus avolare dimittebatur in agrum: quia leproſus reſtituebatur priſtinæ libertati. In octavo verò die admittebatur ad cultum divinum, & reſtituebatur conſortio hominum. Primò tamen raſis pilis totius corporis & lotis veſtimentis; eo quod lepra pilos corrodit, veſtimenta coinquinat & fœtida reddit. Et poſtmodum ſacrificium offerebatur pro delicto ejus: quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De ſanguine autem ſacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus & pollices manus dextræ & pedis; quia in iſtis partibus primum lepra dignoſcitur & ſentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, ſcilicet ſanguis contra ſanguinis corruptionem: oleum ad deſignandam ſanationem morbi: aqua viva ad emundandam ſpurcitiam.

** al. vermiculum.*

¶ Figuralis autem ratio erat, quia per duos paſſeres ſignificantur divinitas & humanitas Chriſti. Quorum unus, ſcilicet humanitas, *immolatur in vaſe fictili ſuper aquas viventes*: quia per paſſionem Chriſti aquæ Baptiſmi conſecrantur. Alius autem, ſcilicet impaſſibilis divinitas, *vivus remanebat*: quia divinitas mori non poteſt: unde & *evolabat*, quia paſſione aſtringi non poterat. Hic autem *paſſer vivus ſimul cum ligno cedrino & cocco, vermiculo & hyſſopo*, (id eſt, fide, ſpe & charitate) (ut ſuprà dictum eſt (art. 4. ad 4.)* *mittitur in aquam ad aſpergendum*: quia in fide Dei & hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam Baptiſmi & lachrymarum *veſtimenta ſua*, id eſt, opera, & *omnes pilos* id eſt, cogitationes. *Tingitur autem extremum auriculæ dextræ ejus, qui mundatur de ſanguine & de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba. *Pollices autem manus dextræ & pedis tinguntur*, ut ejus actio fiat ſancta. Alia verò, quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid ſpeciale præter alia ſacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

** Art. 4. ad 4.*

AD OCTAVUM & NONUM dicendum, quòd ſicut populus inſtituebatur ad cultum Dei per Circumciſionem, ita miniſter per aliquam ſpecialem purificationem vel conſecrationem; unde & ſeparari ab aliis præcipiuntur: quaſi ſpecialiter ad miniſterium cultus divini præ aliis deputari. Et totum quod circa eos fiebat in eorum conſecratione vel inſtitutione, ad hoc pertinebat, ut oſtenderetur eos habere quandam prærogativam puritatis, & virtutis, & dignitatis. Et ideo in inſtitutione miniſtrorum tria fiebant, primò enim purificabantur, ſecundò ordinabantur & conſecrabantur, tertiò applicabantur ad uſum miniſterii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, & per quædam ſacrificia: ſpecialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis ſuæ*; ut habetur Levit. 8. & Num. 8.) Conſecratio verò circa Pontifices & Sacerdotes hoc ordine fiebat. Primò enim poſtquam abluti erant, induebantur quibuſdam veſtimentis ſpecialibus pertinentibus ad deſignandam dignitatem ipſorum. Specialiter autem Pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut deſignaretur, quod ab ipſo diffundebatur poteſtas conſecrandi ad alios, ſicut oleum à capite derivatur ad inferiora: ut habetur in Pſal. 132. *Sicut unguentum in capite, quod deſcendit in barbam, barbam Aaron.* Levitæ verò non habebant aliam conſecrationem, niſi quod offerebantur Domino à filiis Iſraël per manus Pontificis, qui orabat pro eis. Minorum verò Sacerdotum ſolæ manus conſecrabantur, quæ erant applicandæ ad ſacrificia. Et de ſanguine animalis immolatitii tingebatur *extremum auriculæ dextræ ipſorum, & pollices pedis, aut manus dextræ*, ut ſcilicet eſſent obedientes legi Dei in oblatione ſacrificiorum: quod ſignificatur in intinctione auris dextræ: & quod eſſent ſolliciti & prompti in executione ſacrificiorum, quod ſignificatur in intinctione *pedis & manus dextræ.* Aſpergebantur etiam ipſi & veſtimenta eorum ſanguine animalis immolati in memoriam ſanguinis agni: per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum conſecratione hujuſmodi ſacrificia. *Vitulus pro peccato*, in memoriam remiſſionis peccati Aaron circa conflationem vituli. *Aries in holocauſtum*, in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam Pontifex imitari debebat. *Aries* etiam *conſecrationis*, qui erat quaſi *hoſtia pacifica*, in memoriam liberationis de Ægypto per ſanguinem agni. *Caniſtrum* autem *panum* in memoriam mannæ præſtiti populo. Pertinebat autem ad applicationem miniſterii, quod imponebatur ſuper manus eorum, & *adeps arietis, & torta panis unius, & armus dexter*, ut oſtenderetur, quod accipiebant poteſtatem hujuſmodi offerendi Domino. Levitæ verò applicabantur ad miniſterium, per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quaſi ad miniſtrandum circa vaſa Sanctuarii.

Figuralis verò horum ratio erat: quia illi qui ſunt conſecrandi ad ſpirituale miniſterium Chriſti, debent primò *purificari per aquam* Baptiſmi & lachrymarum in fide paſſionis Chriſti: quod eſt expiativum & purgativum ſacrificium. Et debent *radere omnes pilos carnis*, id eſt, omnes pravas cogitationes: debent etiam ornari virtutibus, & conſecrari oleo Spir. ſancti, & aſperſione ſanguinis Chriſti. Et ſic debent eſſe intenti ad exequenda ſpiritualia miniſteria.

De ornamentis variis miniſtrorum Dei.

AD DECIMUM dicendum, quod ſicut jam dictum eſt (ad 8.) * intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, & hoc dupliciter. Uno modo excludendo à cultu divino omne id quod poterat eſſe contemptibile: alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud, quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Etſi hoc quidem obſervabatur in tabernaculo & vaſis ejus & animalibus immolandis, multò magis hoc obſervandum erat in ipſis miniſtris. Et ideo ad removendum contemptum miniſtrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem: quia hujuſmodi homines ſolent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam inſtitutum fuit ut non ſparſim ex quolibet genere ad Dei miniſterium applicarentur, ſed ex certa proſapia ſecundum generis ſucceſſionem, ut ex hoc clariores & nobiliores haberentur. Ad hoc autem quòd in reverentia haberentur, adhibebatur eis ſpecialis ornatus veſtium & ſpecialis conſecratio. Et hæc eſt in communi cauſa ornatus veſtium.

** In ſolut. arg. 8. & ar. 5. hujus quæſ.*

¶ In ſpeciali autem ſciendum eſt, quòd Pontifex habebat octo ornamenta. Primò enim habebat *veſtem lineam.* Secundò habebat *tunicam hyacinthinam*: in cujus extremitate verſus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quædam & mala punica facta ex hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto.* Tertiò habebat *Superhumerale*, quod tegebat humeros, & anteriorem partem uſque ad cingulum: quod erat *ex auro & hyacintho, & purpura, coccoque bis tincto, & byſſo retorta*, & ſuper humeros habebat *duos onychinos*: in quibus erant ſculpta nomina filiorum Iſraël. Quartum erat *Rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, & ponebatur in pectore, & conjungebatur ſuperhumerali. Et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretioſi diſtincti per quatuor ordines*: in quibus etiam ſculpta erant nomina filiorum Iſraël, quaſi ad deſignandum, quòd ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; & quod jugiter debebat de eorum ſalute cogitare, per hoc quòd portabat eos in pectore, quaſi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam & veritatem*: quia quædam pertinentia ad veritatem juſtitiæ & doctrinæ ſcribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quòd in rationali erat lapis, qui ſecundum diverſos colores, mutabatur ſecundum diverſa, quæ debebant accidere filiis Iſraël, & hoc vocant *veritatem & doctrinam.* Quintum erat *balteus*, id eſt, cingulus quidam factus ex prædictis quatuor

Digitized by Google

tuor coloribus : Sextum erat *tiara* id eſt, mitra quædam de byſſo : Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus ; in qua erat ſcriptum nomen Domini : Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis ſuæ quando accederet ad Sanctuarium vel ad altare : Ex iſtis autem octo ornamentis minores ſacerdotes habebant quatuor ; ſcilicet *tunicam lineam, femoralia, balteum, & tiaram.*

¶ Horum ornamentorum quidam rationem literalem aſſignant, dicentes quòd in iſtis ornamentis deſignabatur diſpoſitio orbis terrarum ; quaſi Pontifex proteſtaretur ſe eſſe miniſtrum creatoris mundi : Unde etiam Sap. 18. dicitur quòd *in veſte Aaron erat deſcriptus orbis terrarum :* Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum naſcitur : *Balthei* circunvolutio ſignificabat Oceanum, qui circumcingit terram : *Tunica hyacinthina* ſuo colore ſignificabat aërem ; per cujus *tintinnabula* ſignificabantur tonitrua ; per *mala granata* coruſcationes. *Superhumerale* vero ſignificabat ſua varietate cœlum ſydereum : *Duo onychini* duo hemiſphæria ; vel Solem & Lunam : *Duodecim gemmæ in pectore,* duodecim ſigna in Zodiaco, quæ dicebantur poſita in Rationali, quia in cœleſtibus ſunt rationes terrenorum, ſecundùm illud Iob. 38. *Nunquid noſti ordinem cœli, & pones rationem ejus in terra ?* Denique *cidaris* vel *tiara* ſignificabat cœlum empyreum : *Lamina aurea* Deum omnibus præſidentem.

¶ Figuralis verò ratio manifeſta eſt : Nam maculæ vel defectus corporales, à quibus debebant ſacerdotes eſſe immunes, ſignificant diverſa vitia & peccata quibus debent carere : Prohibetur enim eſſe *cæcus*, id eſt, ne ſit ignorans : *Ne ſit claudus*, id eſt, inſtabilis, & ad diverſa ſe inclinans : Ne ſit *parvo, vel grandi, vel torto naſo* ; id eſt ne per defectum diſcretionis, vel in plus vel in minus excedat ; aut etiam aliqua prava exerceat : Per naſum enim diſcretio deſignatur, quia eſt diſcretivus odoris : Ne ſit *fracto pede vel manu* ; id eſt, ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus : Repudiatur etiam *ſi habeat gibbum , vel ante vel retro* ; per quem ſignificatur ſuperfluus amor terrenorum : *Si eſt lippus*, id eſt, per carnalem affectum ejus ingenium obſcuratur : Contingit enim lippitudo ex fluxu humoris : Repudiatur etiam *ſi habeat albuginem in oculo* ; id eſt præſumptionem candoris juſtitiæ in ſua cogitatione : Repudiatur etiam *ſi habeat jugem ſcabiem*, id eſt, petulantiam carnis : Et *ſi habuerit impetiginem* ; quæ ſine dolore corpus occupat, & membrorum decorem fœdat ; per quam avaritia deſignatur : Et etiam *ſi ſit herniosus vel ponderoſus*, qui ſcilicet geſtat pondus turpitudinis in corde, licèt non exerceat in opere.

Per ornamenta verò deſignantur virtutes miniſtrorum Dei : Sunt autem quatuor, quæ ſunt neceſſariæ omnibus miniſtris : Scilicet *caſtitas* quæ ſignificatur per femoralia : *Puritas* verò *vitæ* quæ ſignificatur per lineam tunicam : *Moderatio diſcretionis*, quæ ſignificatur per cingulum : Et *rectitudo intentionis*, quæ ſignificatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his Pontifices debent quatuor habere : Primò quidem *jugem Dei memoriam in contemplatione :* Et hoc ſignificat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte : Secundo, *quòd ſupportent infirmitates populi* ; quod ſignificat *ſuperhumerale* : Tertiò *quòd habeant populum in corde & in viſceribus per ſolicitudinem charitatis* ; quod ſignificatur per *Rationale* : Quartò, *quòd habeant converſationem cœleſtem per opera perfectionis* ; quod ſignificatur per *tunicam hyacinthinam !* Unde & tunicæ hyacinthinæ adjuntur in extremitate *tintinnabula aurea* ; per quæ ſignificatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cœleſti converſationi Pontificis : Adjunguntur etiam *mala punica*, per quæ ſignificatur unitas fidei & concordia in bonis moribus ; quia ſic conjuncta debet eſſe ejus doctrina, ut per eam fidei & pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI.

Vtrum fuerit aliqua rationabilis cauſa obſervantiarum ceremonialium.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quod obſervantiarum ceremonialium nulla fuerit rationabilis cauſa, Quia ut Apoſtolus dicit 1. ad Timot. 4. *Omnis creatura Dei eſt bona, & nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur :* Inconvenienter igitur prohibiti ſunt ab eſu quorundam ciborum tanquam immundorum ; ut patet Levit. 11.

¶ 2. Præterea, Sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam & herbæ. Unde dicitur Geneſ. 9. *Quaſi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis, Lex non diſtinxit aliquas *immundas* : cùm tamen aliquæ illarum ſint maximè nocivæ, ut puta venenoſæ. Ergo videtur, quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

¶ 3. Præterea, Si materia eſt immunda, ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur, quòd id quod generatur ex ea, ſit immundum. Sed ex ſanguine generatur caro : Cùm igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec ſanguis debuit prohiberi quaſi immundus ; aut adeps, qui ex ſanguine generatur.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Matth. 10. *eos non eſſe timendos, qui occidunt corpus, quia poſt mortem non habent quid faciant :* quod nõ eſſet verum, ſi in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret : multò igitur minus pertinet ad animal jam occiſum qualiter ejus carnes decoquantur : irrationale igitur videtur eſſe quod dicitur Exod. 23. *Non coques hœdum in lacte matris.*

¶ 5. Præterea, Ea quæ ſunt primitiva in hominibus & in animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri : inconvenienter igitur præcipitur Levit. 19. *Quando ingreſſi fueritis terram, & plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum,* (id eſt, prima germina,) *& immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

¶ 6. Præterea, Veſtimentum extra corpus hominis eſt : non igitur debuerunt quædam ſpecialia veſtimenta Judæis interdici : putà quòd dicitur Levit. 19. *Veſtem, quæ ex duobus texta eſt, non indueris* : & Deuter. 22. *Non induetur mulier veſte virili, & vir non induetur veſte fœminea.* Et infrà, *Non indueris veſtimento, quod ex lana linoque contextum eſt.*

¶ 7. Præterea, Memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, ſed ad cor : inconvenienter igitur præcipitur Deut. 6. quòd *ligarent præcepta Dei quaſi ſignum in manu ſua*, & quod *ſcriberent in limine oſtiorum*, & quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas in memoriam mandatorum Dei* : ut habetur Num. 15.

¶ 8. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 9. quòd *non eſt cura Deo de bobus*, & per conſequens, neque de aliis animalibus irrationalibus, inconvenienter igitur præcipitur Deut. 22. *Si ambulaveris per viam, & inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis.* Et Deut. 25. *Non alligabis os bovis triturantis*, & Lev. 19. *Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

¶ 9. Præterea, Inter plantas non fiebat diſcretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua diſcretio adhiberi ; ergo inconvenienter præcipitur Levit. 19. *Agrum non ſeres diverſo ſemine*, & Deut. 22. *Non ſeres vineam tuam altero ſemine, & non arabis in bove ſimul & aſino.*

¶ 10. Præterea, Ea quæ ſunt inanimata, maximè videntur hominum poteſtati eſſe ſubjecta : inconvenienter igitur arcetur homo ab argento & auro, ex quibus fabricata ſunt idola, & ab aliis, quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis quod habetur Deut. 7. Ridiculum etiam videtur eſſe præceptum, quod habetur Deut. 23. *Vt egeſtiones humo operirent fodientes in terra.*

¶ 11. Præterea, Pietas maximè in Sacerdotibus requiritur : ſed ad pietatem pertinere videtur, quòd aliquis funeribus amicorum interſit. Unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. 1. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet, quòd aliquis in uxorem accipiat meretricem : quia per hoc eam à peccato & infamia liberat. Ergo videtur quòd hæc inconvenienter prohibeantur Sacerdotibus, Levit. 21.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Deuteron. 18. *Tu autem à Domino Deo tuo aliter inſtitutus es* : ex quo poteſt accipi, quod hujuſmodi obſervantiæ ſunt inſtitutæ à Deo ad quandam ſpecialem illius populi prærogativam. Non ergo ſunt irrationabiles, aut ſine cauſa.

CONCLUSIO.

Omnium obſervantiarum veteris legis requirenda eſt ratio, vel ſecundum relationem ad cultum divinum, vel ut referuntur ad vitam Chriſtianorum.

RESPONDEO dicendum, quòd populus Iudæorum (ut ſupra dictum eſt (art. 5. ad 8.) * ſpecialiter erat deputatus ad cultum divinum, & inter eos ſpecialiter Sacerdotes. Et ſicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam ſpecialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus : ita etiam & in converſatione illius populi, & præcipuè Sacerdotum, debuerunt eſſe aliqua ſpecialia congruentia ad cultum divinum vel ſpiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat myſterium Chriſti : unde omnia eorum geſta figurabant ea, quæ ad Chriſtum pertinent, ſecundum illud 1. Cor. 10. *Omnia in figura contingebant illis* : & ideo rationes harum obſervantiarum dupliciter aſſignari poſſunt. Uno modo ſecundum congruentiam ad divinum cultum. Alio modo ſecundum quod figurant aliquid circa Chriſtianorum vitam.

* ar. præ. ad 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 4. ad 5.) † duplex pollutio vel immunditia obſervabatur in lege. Una quidem culpæ, per quam polluebatur anima : alia autem corruptionis cujuſdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda ſunt, vel hominem inquinare poſſunt, ſecundum ſuam naturam : unde dicitur Matth. 15. *Non quod intrat in os coinquinat hominem : ſed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem* : & exponitur, hoc de peccatis. Poſſunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam : inquantum ſcilicet contra obedientiam, vel votum, vel ex nimia concupiſcentia comeduntur, vel inquantum præbent fomentum luxuriæ : propter quod aliqui à vino & carnibus abſtinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ eſt corruptionis cujuſdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent : vel quia ex rebus immundis nutriuntur, ſicut porcus : aut immundè converſantur, ſicut quædam animalia ſub terra habitantia, ſicut talpæ, & mures, & alia hujuſmodi

† a. 5. ad 4. arg.

De quorundam animalium, & ciborum in veteri lege prohibitione.

Unde

Digitized by Google

Unde etiam quendam fœtorem contrahunt: Vel quia eorum carnes propter ſuperfluam humiditatem vel ſiccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: Et ideo prohibitæ ſunt eis carnes animalium habentium ſoleas (id eſt, ungulam continuam, non fiſſam) propter eorum terreſtreitatem: Et ſimiliter ſunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fiſſuras in pedibus; quia ſunt nimis cholerica & aduſta; ſicut carnes leonis & hujuſmodi: Et eadem ratione prohibitæ ſunt eis aves quædam rapaces, quæ ſunt nimiæ ſiccitatis; & quædam aves aquaticæ propter exceſſum humiditatis; Similiter etiam quidam piſces non habentes pinnulas & ſquamas (ut anguillæ, & hujuſmodi) propter exceſſum humiditatis: Sunt autem eis conceſſa ad eſum animalia ruminantia & findentia ungulam; quia habent humores bene digeſtos, & ſunt mediæ complexionis; quia nec ſunt nimis humida, quod ſignificant ungulæ; neque ſunt nimis terreſtria, cùm non habeant ungulam continuam, ſed fiſſam: In piſcibus etiam conceſſi ſunt eis piſces ſicciores; quod ſignificatur per hoc quòd habent ſquamas & pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piſcium. In avibus etiam ſunt eis conceſſæ magis temperatæ; ſicut gallinæ, perdices, & aliæ hujuſmodi. Alia ratio fuit in deteſtationem idololatriæ: nam Gentiles (& præcipuè Ægyptii inter quos erant nutriti) hujuſmodi animalia prohibita, idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur. Animalia verò, quæ Iudæis ſunt conceſſa ad eſum, non comedebant: ſed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam cauſam ab eis abſtinebant: ut ſuprà dictum eſt. (art. 3. ad 2.) * Tertia ratio eſt ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria: & ideo conceduntur illa animalia, quæ de facili & in promptu haberi poſſunt. Generaliter tamen prohibitus eſt eis eſus omnis *ſanguinis & adipis* cujuſlibet animalis: *ſanguinis* quidem tum ad vitandam crudelitatem, ut deteſtarentur humanum ſanguinem effundere: ſicut ſuprà dictum eſt (art. 3. ad 8.) * tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum: quia eorum conſuetudo erat, ut circa ſanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant ſanguinem accepriſſimum eſſe. Et ideo Dominus mandavit, quòd *ſanguis effunderetur, & quod pulvere operiretur*. Et propter hoc etiam prohibitum eſt eis comedere animalia ſuffocata vel ſtrangulata: quia ſanguis eorum non ſeparatur à carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur: & Dominus voluit eos à crudelitate prohibere, etiam circa animalia bruta: ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa beſtias. *Adipis* etiam eſus prohibitus eſt eis: tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum ſuorum: tum etiam quia cremabatur in honorem Dei: tum etiam quia ſanguis & adeps non generant bonum nutrimentum: quod pro cauſa inducit Rabbi Moyſes *. Cauſa autem prohibitionis eſus nervorum exprimitur Geneſ. 32. ubi dicitur, quod *non comedunt filii Iſraël nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, & obſtupuerit*.

* Art. 3. ad 2.

* Art. 3. ad 8.

* In lib. Dux errantium.

§ Figuralis autem ratio bonum eſt: quia per omnia hujuſmodi animalia prohibita deſignantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur: unde dicit Auguſtinus in lib. contra Fauſtum (lib. 6. cap. 7.) *Sed ſi de porco & de agno requiratur, utrumque natura mundum eſt: quia omnis creatura Dei bona eſt: quadam verò ſignificatione agnus* mundus, *porcus* immundus *eſt, tanquam ſi* ſtultum *&* ſapientem *diceres: utrumque hoc verbum natura vocis & literarum & ſyllabarum, ex quibus conſtat, mundum eſt: ſignificatione autem unum eſt mundum, & aliud immundum*. Animal enim quod ruminat, & ungulam findit, mundum eſt ſignificatione: quia *fiſſio ungulæ* ſignificat diſtinctionem duorum teſtamentorum, vel patris & filii, vel duarum naturarũ in Chriſto, vel diſcretionem boni & mali. *Ruminatio* autem ſignificat meditationem ſcripturarum, & ſanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deeſt, ſpiritualiter immundus eſt. Similiter etiam in piſcibus, illi qui habebant ſquamas & pennulas, ſignificatione mundi ſunt: quia per *pennulas* ſignificatur vita ſublimis, vel cõtemplatio: per *ſquamas* autem ſignificatur vita, quorum utrumque neceſſarium eſt ad munditiam ſpiritualem. In avibus autem ſpecialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim quæ altè volat prohibetur ſuperbia. In *gryphe* autem, qui equis & hominibus infeſtus eſt, crudelitas potentum prohibetur. In *Halyæto* autem, qui paſcitur minutis avibus, ſignificantur illi, qui ſunt pauperibus moleſti. In *milvo* autem, qui maximè inſidiis utitur, deſignantur fraudulenti. In *vulture* autem qui ſequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, ſignificantur illi, qui mortes & ſeditiones hominum affectant, ut inde lucrentur. *Per animalia corvini generis*, ſignificantur illi, qui ſunt voluptatibus denigrati, vel qui ſunt expertes bonæ affectionis: quia corvus ſemel emiſſus ab arca non eſt reverſus. Per *ſtruthionem*, qui cùm ſit avis, volare non poteſt, ſed ſemper eſt circa terram, ſignificantur Deo militantes, & ſe negotiis ſæcularibus implicantes. *Nycticorax*, quæ nocte acuti eſt viſus, in die autem non videt, ſignificat eos qui in temporalibus ſunt aſtuti, in ſpiritualibus hebetes. *Larus* autem, qui & volat in aëre, & natat in aqua, ſignificat eos, qui & Circumciſionem & Baptiſmum venerantur: vel ſignificat eos, qui per contemplationem volare volunt, & tamen vivunt in aquis voluptatum. *Accipiter* verò, qui deſervit hominibus ad prædam, ſignificat eos, qui miniſtrant potentibus ad deprædandum pauperes. Per *bubonem*, qui in nocte victum quærit, de die autem latet, ſignificantur luxurioſi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus quæ agunt. *Mergulus* autem, cujus natura eſt ut ſub undis diutius immoretur, ſignificat guloſos, qui in aquis deliciarum ſe immergunt. *Ibis* verò avis eſt in Africa habens longum roſtrum, quæ ſerpentibus paſcitur, & fortè idem eſt quod *ciconia*: & ſignificat invidos, qui de malis aliorum quaſi de ſerpentibus, reficiuntur. *Cygnus* autem eſt coloris candidi, & longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ, cibum trahit, & poteſt ſignificare homines, qui per exteriorem iuſtitiæ candorem lucra terrena quærunt. *Onocrotalus* autem avis eſt in partibus Orientis longo roſtro, quæ in faucibus habet quoſdam folliculos, in quibus primò cibum reponit, & poſt horam in ventrem mittit, & ſignificat avaros, qui immoderata ſollicitudine neceſſaria vitæ congregant. *Porphyrio* autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fiſſum ad ambulandum: quia & in aqua natat, ut anates: & in terra ambulat, ut *perdices*: ſolo morſu avium bibit, omnem cibum aqua tingens: & ſignificat eos, qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, ſed ſolum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis. Per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, ſignificantur illi, quorum pedes ſunt veloces ad effundendum ſanguinem. *Charadrius* * autem, quæ eſt avis garrula, ſignificat loquaces. *Upupa* autem, quæ nidificat in ſtercoribus & fœtenti paſcitur fimo, & gemitum in cantu ſimulat, ſignificat triſtitiam ſæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur. Per *veſpertilionem* autem, quæ circa terram volitat, ſignificantur illi, qui ſæculari ſcientia præditi, ſola terrena ſapiunt. Circa volatilia autem & quadrupedia, illa ſola conceduntur eis, quæ poſteriora crura habent longiora, ut ſalire poſſint, alia verò quæ terræ magis adhærent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangeliſtarum, ut per eam in altum non ſubleventur, immundi reputantur. In ſanguine verò, & adipe & nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, & voluptas, & fortitudo ad peccandum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd eſus plantarum, & aliorum terræ naſcentium, fuit apud homines etiam ante diluvium: ſed eſus carnium videtur poſt diluvium introductus. Dicitur enim Gen. 8. *Quaſi olera virentia dedi vobis omnem carnem*: & hoc ideo, quia eſus terræ naſcentium magis pertinet ad quandam ſimplicitatem vitæ, eſus autem carnium ad quaſdam delicias & curioſitatem vivendi: ſponte enim terra herbam germinat, vel cum modico ſtudio hujuſmodi terræ naſcentia in magna copia procurantur, oportet autem cum magno ſtudio animalia nutrire, vel etiam capere: & ideo volens Dominus populum ſuum reducere ad ſimpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ naſcentium. Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ naſcentia.

AD TERTIUM patet reſponſio ex dictis.

AD QUARTUM dicendum, quòd etſi hœdus occiſus non ſentiat qualiter carnes ejus coquantur: tamen in animo decoquentis ad quandam crudelitatem pertinere videtur, ſi lac matris quod datum eſt ei pro nutrimento, adhibeatur ad conſumptionem carnium ipſius. Vel poteſt dici quod Gentiles in ſolemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum: & ideo Exod. 23. poſtquam prædictum fuerat de ſolemnitatibus celebrandis in lege, *Non coques hœdum in lacte matris ſuæ*.

Figuralis autem ratio hujus prohibitionis eſt, quia præfigurabatur quòd Chriſtus, qui eſt hœdus propter *ſimilitudinem carnis peccati*, non erat Judæis *coquendus*, (id eſt, occidendus) *in lacte matris*, id eſt, in tempore infantiæ: vel ſignificatur, quòd hœdus, id eſt, peccator, non eſt *coquendus in lacte matris*, id eſt, non eſt blanditiis deliniendus.

AD QUINTUM dicendum, quòd Gentiles fructus primitivos quos fortunatos æſtimabant, diis ſuis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum eſt eis, ut fructus trium primorum annorum *immundos* reputarent. In tribus enim annis ferè omnes arbores terræ illius fructum producunt: quæ ſcilicet vel ſeminando, vel inſerendo, vel plantando, coluntur. Rarò autem contingit, quòd oſſa fructuum arboris, vel ſemina latentia, ſeminentur: hæc enim tardius facerent fructum. Sed lex reſpexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur. Quinto autem anno & deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio eſt, quia per hoc præfiguratur, poſt tres ſtatus legis (quorum unus eſt ab Abraham uſque ad David, ſecundus, uſque ad tranſmigrationem Babylonis, tertius uſque ad Chriſtum) erat Chriſtus Deo offerendus, qui eſt fructus legis: vel quia primordia noſtrorum operum debent eſſe nobis ſuſpecta, propter imperfectionem.

AD SEXTUM dicendum, quòd ſicut dicitur Eccl. 19. *Amictus corporis enunciat de homine*. Et ideo voluit Dominus, ut populus ejus diſtingueretur ab aliis populis: non ſolum ſigno Circumciſionis, quod erat in carne, ſed etiam certa habitus diſtinctione. Et ideo prohibitum fuit eis, ne induerentur *veſtimento ex lana & lino contexto: & ne mulier indueretur veſte virili*, aut è converſo propter duo. Primò quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujuſmodi enim variis veſtibus ex diverſis contextis Gentiles in cultu ſuorum deorum utebantur, etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum: in cultu autem Veneris è converſo viri utebantur veſtibus mulierum. Alia

ratio

* L. 6. c. 7. vel 12. pr. tom. 6.

ratio eſt, ad declinandum luxuriam: Nam per commixtiones varias in veſtimentis, omnis inordinata commixtio coitûs excluditur: Quòd autem mulier induitur veſte virili, aut è converſo, incentivum eſt concupiſcentiæ, & occaſionem libidini præſtat.

Figuralis autem ratio eſt; quia in veſtimento *contexto ex lana & lino* interdicitur conjunctio ſimplicitatis & innocentiæ (quæ figuratur per lanam) & ſubtilitatis & malitiæ, quæ figuratur per linum: Prohibetur etiam quòd mulier non uſurpet ſibi doctrinam vel alia virorum officia, vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

AD SEPTIMUM dicendum, quòd ſicut Hieronymus dicit ſuper Matth. * *Dominus juſſit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent; ad populum Iſrael dignoſcendum ab aliis populis:* Unde per hoc ſe eſſe Judæos profitebantur: Et ideo per aſpectum hujus ſigni inducebantur in memoriam ſuæ legis: Quod autem dicitur, *Ligabis ea in manu tua, & erunt ſemper ante oculos tuos*, Phariſæi malè interpretabantur *ſcribentes in membranis decalogum Moyſi, & ligabant in fronte quaſi coronam, ut ante oculos moveretur*; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit, ut *ligarentur in manu*, id eſt, in operatione; & *eſſent ante oculos*, id eſt, in meditatione: In hyacinthinis autem vittis quæ palliis inſerebantur, ſignificatur cæleſtis intentio, quæ omnibus operibus noſtris debet adjungi. Poteſt tamen dici quòd quia populus ille carnalis erat, & duræ cervicis, oportuit etiam per hujuſmodi ſenſibilia eos ad legis obſervantiam excitari.

* Math. 23. ſuper illud: magnificant fimbrias ſuas.

AD OCTAVUM dicendum quòd affectus hominis eſt duplex: Unus quidem ſecundùm rationem: Alius verò ſecundùm paſſionem: Secundum igitur affectum rationis non refert quid homo circa bruta animalia agat; quia omnia ſunt ſubjecta ejus poteſtati à Deo, ſecundùm illud Pſal. 8. *Omnia ſubjeciſti ſub pedibus ejus:* Et ſecundùm hoc Apoſtolus dicit quòd *non eſt cura Deo de bobus*; quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia: Quantum verò ad affectum paſſionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia: Quia enim paſſio miſericordiæ conſurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas ſentire, poteſt in homine conſurgere miſericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium: Proximum autem eſt, ut qui exercetur in affectu miſericordiæ circa animalia, magis ex hoc diſponatur ad affectum miſericordiæ circa homines: Unde dicitur Prov. 12. *Novit juſtus animas jumentorum ſuorum: Viſcera autem impiorum crudelia:* Et ideo, ut Dominus populum Judaïcum ad crudelitatem pronum ad miſericordiam revocaret, voluit eos exercere ad miſericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri, quæ ad crudelitatem quandam pertinere videntur: Et ideo prohibuit *ne coqueretur hædus in lacte matris*; & quòd *non alligaretur os bovi trituranti*; & quòd *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici poſſit quòd hæc prohibita ſunt eis in deteſtationem idololatriæ: Nam Ægiptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent: Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante & pullis ejus ſimul captis, ad fœcunditatem & fortunam circa nutritionem filiorum; & quia etiam in auguriis reputabatur hoc eſſe fortunatum, quòd inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem verò animalium diverſæ ſpeciei, ratio literalis potuit eſſe triplex: Una quidem ad deteſtationem idololatriæ Ægyptiorum qui diverſis commixtionibus utebantur in ſervitium planetarum, qui ſecundùm diverſas conjunctiones habent diverſos effectus & ſuper diverſas ſpecies rerum: Alia ratio eſt ad excludendum concubitum contra naturam: Tertia ratio eſt ad tollendam univerſaliter occaſionem concupiſcentiæ: Animalia enim diverſarum ſpecierum non commiſcentur de facili ad invicem, niſi hoc per homines procuretur; & in aſpectu coitûs animalium excitatur homini concupiſcentiæ motus: Unde in traditionibus Judæorum præceptum invenitur (ut Rabbi Moyſes dicit) ut homines avertant oculos ab animalibus coëuntibus.

Lib. qui dicitur Doctor dubitantium & in lib. Dux errantium.

Figuralis autem horum ratio eſt; quia *bovi trituranti*, id eſt, prædicatori deferenti ſegetes doctrinæ, non ſunt neceſſaria victûs ſubtrahenda; ut Apoſtolus dicit ad Corinth. 9. *Matrem etiam non ſimul debemus tenere cum filiis*; quia in quibuſdam retinendi ſunt ſpirituales ſenſus, quaſi filii; & dimittenda eſt literalis obſervantia, quaſi mater; ſicut in omnibus ceremoniis legis: Prohibetur etiam quòd *jumenta* (id eſt populares homines) *non faciamus coire* (id eſt conjunctionem habere) *cum alterius generis animantibus*, id eſt cum Gentilibus vel Judæis.

AD NONUM dicendum quòd omnes illæ commixtiones in agricultura ſunt prohibitæ ad literam, in deteſtationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem ſtellarum diverſas commixtiones faciebant, & in ſeminibus, & in animalibus, & in veſtibus repræſentantes diverſas conjunctiones ſtellarum: Vel omnes hujuſmodi commixtiones variæ prohibentur ad deteſtationem coïtus contra naturam. Habent tamen figuralem cauſam; quia quod dicitur, *Non ſeres vineam tuam altero ſemine*, eſt ſpiritualiter intelligendum, quòd in Eccleſia (quæ eſt ſpiritualis vinea) non eſt ſeminanda aliena doctrina; & ſimiliter *ager*, id eſt, Eccleſia, *non eſt ſeminandus diverſo ſemine*; id eſt, catholicâ doctrinâ & hæreticâ: Non eſt etiam ſimul *arandum in bove & aſino*; quia fatuus ſapienti in prædicatione non eſt ſociandus; quia unus impedit alium.

AD DECIMUM dicendum, Deuteron. 7. rationabiliter prohiberi argentum & aurum; non ex eo quòd hominum poteſtati ſubjecta non ſint, ſed quia ſicut ipſa idola, ita & omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati ſubjiciebantur, utpote Deo maximè abominanda: Quod patet ex prædicto capite, ubi ſubditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuum, ne fias anathema ſicut & illud eſt:* Tum etiam ne accepto auro & argento ex cupiditate facilè inciderent in idololatriam ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deuteronomii 23. de egeſtionibus humo operiendis juſtum atque honeſtum fuit; tum ob munditiam corporalem, tum ob aëris ſalubritatem conſervandam, tum ob reverentiam quæ debebatur tabernaculo fœderis in caſtris exiſtenti, in quo Dominus habitare dicebatur, ſicut ibi apertè oſtenditur, ubi poſito illo præcepto ſtatim ſubjungitur ejus ratio, ſcilicet: *Dominus Deus ambulat in medio caſtrorum, ut eruat te*, &c. *Ut ſint caſtra tua ſancta* (id eſt munda) *& nihil in eis appareat fœditatis*. Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio eſt, ut ſignificaretur peccata quæ à mentis noſtræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur, per pœnitentiam tegenda eſſe, ut Deo accepti ſimus; juxta illud Pſal. 31. *Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata:* Vel (juxta Gloſſam) ut cognitâ miſeriâ conditionis humanæ ſordes mentis elatæ ac ſuperbæ ſub foſſa profundæ conſiderationis per humilitatem tegerentur & purgarentur.

AD UNDECIMUM dicendum, quòd malefici & ſacerdotes idolorum utebatur in ſuis ritibus oſſibus vel carnibus hominum mortuorum: & ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcipit Dominus ut Sacerdotes minores, qui per tempora certa miniſtrabant in ſanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, niſi valde propinquorum, ſcilicet patris, matris, & hujuſmodi conjunctarum perſonarum: Pontifex autem ſemper debebat eſſe paratus ad miniſterium Sanctuarii, & ideo totaliter prohibitus erat ei acceſſus ad mortuos quantumcunque propinquos. Præceptum etiam eſt eis *ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, ſed virginem*: tum propter reverentiam Sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur: tum etiam propter filios quibus eſſet ad ignominiā turpitudo matris, quod maximè tunc erat vitandum, quando ſacerdotii dignitas ſecundum ſucceſſionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis, ut non raderent caput neque barbam, nec in carnibus ſuis facerent inciſuras, ad removendum idololatriæ cultum. Nam Sacerdotes Gentilium radebant caput & barbam, unde dicitur Baruch ſexto: *Sacerdotes habentes tunicas ſciſſas, & capita & barbam raſam:* & etiam in cultu idolorum incidebant ſe cultris & lanceolis, ut dicitur 3. Reg. 18. Unde contraria præcepta ſunt ſacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum eſt: quia Sacerdotes omnino debent eſſe immunes ab *operibus mortuis*, quæ ſunt opera peccati: & etiam non debent *radere caput*, id eſt, deponere ſapientiam: neque *deponere barbam*, id eſt, ſapientiæ perfectionem: neque etiam *ſcindere veſtimenta, aut incidere carnes*, ut ſcilicet vitium ſchiſmatis non incurrant.

QVÆSTIO CIII.

De duratione cæremonialium præceptorum, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de duratione cæremonialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem.
¶ Secundò, utrum in lege aliquam virtutem habuerint juſtificandi.
¶ Tertiò, utrum ceſſaverint Chriſto veniente.
¶ Quartò, utrum ſit peccatum mortale obſervare ea poſt Chriſtum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim & holocauſta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut ſuprà dictum eſt [quæſt. 102. art. 3.] * ſed ſacrificia & holocauſta fuerunt ante legem: Dicitur enim Geneſ. 4. quòd *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino: Abel autem obtulit de primogenitis gregis ſui, & de adipibus eorum.* Noë etiam *obtulit holocauſta Domino*, ut dicitur Geneſ. 8. Abraham ſimiliter, ut dicitur Geneſ. 22. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

Hebr. 7. co. 2. fin.

* qu. 102. art. 3.

¶ 2. Præterea, Ad cæremonias ſacrorum pertinet conſtructio altaris, & ejus inunctio: ſed iſta fuerunt ante legem: legitur enim Geneſ. 13. quod *Abraham ædificavit altare Domino:* & de Jacob dicitur Geneſ. 28. quòd *tulit lapidem, & erexit in titulum, fundens oleum deſuper.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt *ante legem*.

¶ 3. Præterea, Inter ſacramenta legalia primum dicitur fuiſſe Circunciſio: ſed circunciſio fuit ante legem, ut patet Geneſ. 17. Similiter etiam ſacerdotium fuit ante legem. Dicitur enim Geneſ. 14. quòd *Melchiſedech erat Sacerdos*.

Digitized by Google

dos Dei ſummi: Ergo ceremoniæ ſacramentorum fuerunt ante legem.

§ 4. Præterea, Diſcretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad ceremonias obſervantiarum; ut ſuprà dictum eſt * (qu. 101. art. 4. & qu. 102. art. 6.) Sed talis diſtinctio fuit ante legem: Dicitur enim Geneſ. 7. *Ex omnibus mundis animalibus tolle ſeptena & ſeptena, de animantibus verò immundis duo & duo*: Ergo ceremoniæ legales fuerunt ante legem.

* q. 101. art. 4. & q. 102. art. 6.

Sed contra eſt, quod dicitur Deut. 6. *Hæc ſunt præcepta & ceremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noſter, ut docerem vos*: Non autem indiguiſſent ſuper his doceri, ſi priùs prædictæ ceremoniæ fuiſſent: Ergo ceremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Conclusio.

Fuerunt etiam ante legem à ſanctis Patribus ceremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum inſtitutæ, ſed non erant ceremoniæ legis; quia non erant per aliquam legiſlationem inſtitutæ.

† q. 99. art. 4.

Respondeo dicendum quod ſicut ex dictis patet (qu. 101. art. 2.)† ceremoniæ legis ad duo ordinabantur, ſcilicet ad cultum Dei, & ad figurandum Chriſtum. Quicunque autem colit Deum, oportet quòd per aliqua determinata eum colat quæ ad exteriorem cultum pertinent: Determinatio autem divini cultûs pertinet ad ceremonias; ſicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia; ut ſuprà dictum eſt (quæſt. 94. art. 4.)† Et ideo ſicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex authoritate legis divinæ inſtituta, ſed à ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam ceremoniæ, non quidem ex authoritate alicujus legis determinatæ, ſed ſolùm ſecundùm voluntatem & devotionem hominum Deum colentium: Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico ſpiritu pollentes, credendum eſt quòd ex inſtinctu divino, quaſi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum; qui & conveniens eſſet interiori cultui; & etiam congrueret ad ſignificandum Chriſti myſteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum geſta; ſecundum illud 1. ad Cor. 10. *Omnia in figura contingebant illis*: Fuerunt igitur ante legem quædam ceremoniæ, non tamen *ceremoniæ legis*, quia non erant per aliquam legiſlationem inſtitutæ.

† q. 101. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujuſmodi oblationes & ſacrificia & holocauſta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, ſecundùm quòd eis videbatur conveniens ut in rebus quas à Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, proteſtarentur, ſe colere Deum, qui eſt omnium principium & finis.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ſacra quædam inſtituerunt; quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam eſſent aliqua loca ab aliis diſtincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quòd ſacramentum circumciſionis præcepto divino fuit ſtatutum ante legem: Unde non poteſt dici *ſacramentum legis* quaſi in lege inſtitutum; ſed ſolùm quaſi in lege obſervatum: Et hoc eſt quod Dominus dicit Ioan. 7. *Circumciſio non ex Moyſe eſt, ſed ex Patribus ejus*: Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum ſecundùm humanam determinationem; qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum quòd diſtinctio mundorum animalium & immundorum non fuit ante legem quantum ad eſum; cùm dictum ſit Geneſ. 9. *Omne quod movetur & vivit, erit vobis in cibum*; ſed ſolùm quantum ad ſacrificiorum oblationem; quia de quibuſdam determinatis animalibus ſacrificia offerebant: Si tamen quantum ad eſum erat aliqua animalium diſcretio, hoc non erat, quia eſus illorum reputaretur illicitus; (cùm nulla lege eſſet prohibitus) ſed propter abominationem vel conſuetudinem; ſicut & nunc videmus quòd aliqua cibaria ſunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

Articulus II.

Utrùm cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem juſtificandi tempore legis.

Suprà q. 98. ar. 1. & q. 100. ar. 12. Et 3. diſ. 40. ar. 3.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis habebant virtutem juſtificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato & conſecratio hominis ad juſtificationem pertinent. Sed Exod. 29. dicitur, quòd *per aſperſionem ſanguinis & inunctionem olei conſecrabantur ſacerdotes & veſtes eorum*, & Levit. 16. dicitur quod *ſacerdos per aſperſionem ſanguinis vituli expiabat Sanctuarium ab immunditiis filiorum Iſrael, & à prævaricationibus eorum atque peccatis.* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem juſtificandi.

§ 2. Præterea, Id per quod homo placet Deo ad juſtitiam, pertinet, ſecundum illud Pſalm. 10. *Juſtus Dominus, & juſtitias dilexit.* Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, ſecundum illud Levit. 10. *Quomodo potui placere Domino in cæremoniis mente lugubri?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem juſtificandi.

§ 3. Præterea, Ea quæ ſunt divini cultus, magis pertinent ad animam quàm ad corpus, ſecundum illud Pſalm. 18. *Lex Domini immaculata convertens animas*: ſed per cæremonias veteris legis mundabatur leproſus, ut dicitur Levit. 14. Ergo multò magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam juſtificando.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit Galat. 2. *Si data eſſet lex quæ poſſet juſtificare, Chriſtus gratis mortuus eſſet*, id eſt, ſine cauſa. Sed hoc inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non juſtificabant.

Conclusio.

Cæremoniæ in veteri lege non juſtificabant niſi à nonnullis corporalibus immunditiis, à peccatis autem, fide Chriſti adjuncta, ut interioris juſtificationis proteſtationes.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (quæſt. 102. art. 5. ad 4.) * in veteri lege duplex immunditia obſervabatur. Una quidem ſpiritualis quæ eſt immunditia culpæ: alia verò corporalis quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum: ſicut leproſus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinium: & ſic immunditia nihil aliud erat, quàm irregularitas quædam. Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi: quia hujuſmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex ſtatuto legis inductas. Et ideo Apoſtolus dicit ad Heb. 9. quod *ſanguis hircorum & taurorum & cinis vitulæ aſperſus, inquinatos ſanctificat ad emundationem carnis.* Et ſicut iſta immunditia, quæ per hujuſmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis; ita etiam ipſæ cæremoniæ *juſtitiæ carnis* dicuntur ab ipſo Apoſtolo parum ſuprà: *Juſtitiis* (inquit) *carnis, uſque ad tempus correctionis impoſitis.* Ab immunditia verò mentis, quæ eſt immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi, & hoc ideo, quia expiatio à peccatis nunquam fieri potuit, niſi per Chriſtum, qui *tollit peccata mundi*: ut dicitur Ioan. 1. Et quia myſterium incarnationis & paſſionis Chriſti nondum erat realiter peractum, veteris legis cæremoniæ non poterant in ſe continere realiter virtutem profluentem à Chriſto incarnato & paſſo, ſicut continent ſacramenta novæ legis: & ideo non poterant à peccato mundare, ſicut Apoſtolus dicit ad Hebr. 10. quod *impoſſibile eſt ſanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc eſt quod Galat. 4. Apoſtolus vocat ea *egena & infirma elementa*, infirma quidem, quia non poſſunt à peccato mundare: ſed hæc infirmitas provenit ex eo quòd ſunt egena, id eſt, eo quòd non continent in ſe gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis, per fidem conjungi Chriſto incarnato & paſſo; & ita ex fide Chriſti juſtificabantur: cujus fidei quædam proteſtatio erat hujuſmodi cæremoniarum obſervatio inquantum erant figura Chriſti. Et ideo pro peccatis offerebantur ſacrificia quædam in veteri lege: non quia ipſa ſacrificia à peccato emundarent, ſed quia erant quædam proteſtationes fidei, quæ à peccato mundabant: & hoc etiam ipſa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Levit. 4. & 5. quòd *in oblatione hoſtiarum pro peccato orabit pro eo ſacerdos, & dimittetur ei*; quaſi peccatum dimittatur non vi ſacrificiorum, ſed ex fide & devotione offerentium. Sciendum eſt tamen, quòd hoc ipſum; quòd veteris legis ceremoniæ à corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis à peccatis, quæ fit per Chriſtum. Sic igitur patet, quòd cæremoniæ in ſtatu veteris legis non habebant virtutem juſtificandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa (Exod. 29.) ſanctificatio ſacerdotis, & filiorum ejus, & veſtium ipſorum, vel quorumcunque aliorum per aſperſionem ſanguinis, nihil aliud erat quàm deputatio ad divinum cultum, & remotio impedimentorum ad emundationem carnis; ut Apoſtolus dicit in præfigurationem illius ſanctificationis, qua *JESUS per ſuum ſanguinem ſanctificavit populum.* Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem hujuſmodi corporalium immunditiarum referenda eſt, non ad remotionem culpæ. Unde etiam ſanctuarium expiari dicitur, quod culpæ ſubjectum eſſe non poterat.

Ad secundum dicendum, quòd ſacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam & devotionem, & fidem rei præfiguratæ: non autem propter ipſa res ſecundum ſe conſideratas.

Ad tertium dicendum, quod cæremoniæ illæ quæ erant inſtitutæ in emundatione leproſi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ: quod patet ex hoc, quod non adhibebantur hujuſmodi cæremoniæ, niſi jam emundato: * unde dicitur Levit. 14. quòd *ſacerdos egreſſus de caſtris, cum invenerit lepram eſſe mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat*, &c. Ex quo patet, quòd ſacerdos conſtituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujuſmodi ceremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicitur tamen, quòd quandoque ſi contingeret ſacerdotem errare in judicando, miraculosè leproſus mundabatur à Deo virtute divina: non autem virtute ſacrificiorum; ſicut etiam miraculosè mulieris adulteræ computreſcebat femur bibitis aquis in quibus ſacerdos maledicta congeſſerat: ut habetur Num. 5.

ARTI

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Vtrum cæremoniæ veteris legis ceſſaverint in adventu Chriſti.

1.2.q.96. a.6.ad 1. & 2.2.q.1. ar.1. ad 3. & 4. & 1.q.1.4.5.q.1. & 2. & 4.1.q.1. 4.4.q.3. 10. & quæſt. 2. a.1.ad 1. & Rom. 14. ad 1.& 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis non ceſſaverint in Chriſti adventu. Dicitur enim Baruch. 4. *Hic eſt liber mandatorum Dei, & lex, quæ eſt in æternum*: ſed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

¶ 2. Præterea, Oblationes mundati leproſi ad legis cæremonias pertinebant: ſed etiam in Evangelio præcipitur leproſo emundato, ut hujuſmodi oblationes offerat: ergo cæremoniæ veteris legis non ceſſaverunt Chriſto veniente.

¶ 3. Præterea, *Manente cauſa, manet effectus*: ſed cæremoniæ veteris legis habebant quaſdam rationabiles cauſas inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Chriſti: ergo cæremoniæ veteris legis ceſſare non debuerunt.

¶ 4. Præterea, Circumciſio erat inſtituta in ſignum fidei Abrahæ: obſervatio autem ſabbati ad recolendum beneficium creationis, & aliæ ſolemnitates ad recolendum alia beneficia Dei: ut ſupra dictum eſt (qu.102.art.4. ad 10.) * ſed fides Abrahæ eſt ſemper imitanda etiam a nobis, & beneficium creationis, & alia Dei beneficia ſemper ſunt recolenda. Ergo ad minus Circumciſio & ſolemnitates legis ceſſare non debuerunt.

* q.102. art.4. ad 10.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtol. dicit ad Col. 2. *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei feſti, aut neomeniæ, aut ſabbatorum: quæ ſunt umbra futurorum*: & ad Hebr. 8. dicitur quòd *dicendo novum teſtamentum veteravit prius: quod autem antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt.*

CONCLUSIO.

Sicut in adventu Chriſti inchoatum tantummodo eſt humanæ redemptionis myſterium, quod per veteris legis cæremonias ſignificabatur: in paſſione vero conſummatum: ſic & ipſæ cæremoniæ in adventu Chriſti ceſſare quidem cœperunt, in paſſione verò conveniens fuit ut finem acciperent.

RESPONDEO dicendum, quòd omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei ſunt ordinata, ut ſuprà dictum eſt (qu.101.art 1.) † exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui conſiſtit in fide, ſpe, & charitate: unde ſecundum diverſitatem interioris cultus, debuit diverſificari exterior cultus. Poteſt autem triplex ſtatus diſtingui interioris cultus. Unus quidem ſecundum quem habetur fides & ſpes, & de bonis cæleſtibus, & de his per quæ in cæleſtia introducimur, de utriſque quidem, ſicut de quibuſdam futuris, & talis fuit ſtatus fidei & ſpei in veteri lege. Alius autem eſt ſtatus interioris cultus, in quo habetur fides & ſpes de cæleſtibus bonis, ſicut de quibuſdam futuris, ſed de his per quæ introducimur in cæleſtia, ſicut de præſentibus vel præteritis, & iſte eſt ſtatus novæ legis. Tertius autem ſtatus eſt, in quo utraque habentur ut præſentia, & nihil creditur ut abſens, neque ſperatur ut futurum: & iſte eſt ſtatus beatorum. In illo ergo ſtatu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens: ſed totum *gratiarum actio, & vox laudis*. Et ideo dicitur Apoc.21. de civitate beatorum, *Templum non vidi in ea: Dominus enim Deus omnipotens templum illius eſt, & agnus*: Pari igitur ratione cæremoniæ primi ſtatus, per quas figurabatur & ſecundus & tertius, veniente ſecundo ſtatu ceſſare debuerunt; & aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent ſtatui cultus divini pro tempore illo, in quo bona cæleſtia ſunt futura; beneficia autem Dei, per quæ ad cæleſtia introducimur, ſunt præſentia.

† qu.101. a.1.& 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur eſſe in æternum, ſecundum moralia quidem ſimpliciter & abſolutè: ſecundum cæremonialia verò quantum ad veritatem per ea figuratam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd myſterium redemptionis humani generis completum fuit in paſſione Chriſti, unde tunc Dominus dixit, *Conſummatum eſt*, ut habetur Joan.19. & ideo tunc totaliter debuerunt ceſſare legalia, quaſi jam veritate eorum conſummata: in cujus ſignum, in Paſſione Chriſti velum templi legitur eſſe ſciſſum, Matth. 27. & ideo ante paſſionem Chriſti, Chriſto prædicante, & miracula faciente, currebant ſimul Lex & Evangelium: quia jam myſterium Chriſti erat inchoatum, ſed nondum conſummatum, & propter hoc mandavit Chriſtus Dominus ante paſſionem leproſo, ut legales cæremonias obſervaret.

AD TERTIUM dicendum, quòd rationes literales cæremoniarum ſuprà aſſignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi: & ideo jam veniente eo qui venturus erat; & cultus ille ceſſat, & omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promiſſioni de futuro ſemine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quandiu hoc erat futurum oportebat proteſtari fidem Abrahæ in circumciſione: ſed poſtquam jam hoc eſt perfectum, oportet idem alio ſigno declarari ſcilicet baptiſmo, qui in hoc circumciſioni ſuccedit, ſecundum illud Apoſtol. ad Coloſſ. 2. *Circumciſi eſtis circumciſione non manu facta in expoliatione corporis carnis, ſed in circumciſione Domini noſtri Ieſu Chriſti, conſepulti ei in baptiſmo.* Sabbatum autem, quod ſignificabat primam creationem, mutatur in diem Dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in reſurrectione Chriſti, & ſimiliter aliis ſolemnitatibus veteris legis novæ ſolemnitates ſuccedunt: quia beneficia illi populo exhibita ſignificant beneficia nobis conceſſa per Chriſtum. Unde feſto *Phaſe* ſuccedit feſtum Paſſionis Chriſti, & reſurrectionis. Feſto *Pentecoſtes*, in quo fuit data lex vetus, ſuccedit feſtum Pentecoſtes, in quo fuit data lex Spiritus vitæ. Feſto *Neomeniæ* ſuccedit feſtum beatæ Virginis, in qua primò apparuit illuminatio Solis, id eſt, Chriſti per copiam gratiæ. Feſto *tubarum* ſuccedunt feſta Apoſtolorum. Feſto *expiationis* ſuccedunt feſta Martyrum & Confeſſorum. Feſto *tabernaculorum* ſuccedit feſtum conſecrationis Eccleſiæ. Feſto *cœtus atque collectæ* ſuccedit feſtum Angelorum, vel etiam feſtum omnium ſanctorum.

ARTICULUS IV.

Vtrum poſt paſſionem Chriſti legalia poſſint ſervari ſine peccato mortali.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd poſt paſſionem Chriſti legalia poſſint ſine peccato mortali obſervari. Non eſt enim credendum, quòd Apoſtoli poſt acceptum Spiritum ſanctum mortaliter peccaverint: ejus enim plenitudine ſunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc.ult. Sed Apoſtoli poſt adventum Spiritus ſancti legalia obſervaverunt. Dicitur enim Act. 16. quòd Paulus circumcidit Timotheum. & Act. 21. dicitur, quòd Paulus ſecundum conſilium Iacobi, *aſſumptis viris purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo ſine peccato mortali poſſunt poſt Chriſti paſſionem legalia obſervari.

Infrà qu. 104. a.3. co & 2. 2. qu. 87. ar.1. cor. poſt. med. & qu.93. a.1 & q. 94. ar. 3. ad 5. & 4. di.1. q. 2. ar. 5. q. 3. & 4. & Rom. 14. co. 2. & Gal. 2. co. 2. & 3. & c. 4. 10. 1. & 2. & co. 2. fin.

¶ 2. Præterea, Vitare conſortia Gentilium ad cæremonias legis pertinebat: ſed hoc obſervavit primus paſtor Eccleſiæ. Dicitur enim ad Galat. 2. quod *cum veniſſent quidam Antiochiam, ſubtrahebat & ſegregabat ſe Petrus à Gentilibus.* Ergo abſque peccato poſt paſſionem Chriſti legis cæremoniæ obſervari poſſunt.

¶ 3. Præterea, Præcepta Apoſtolorum non induxerunt homines ad peccatum: ſed ex decreto Apoſtolorum ſtatutum fuit, quod Gentiles quædam de cæremoniis legis obſervarent. Dicitur enim Actorum 15. *Viſum eſt Spiritui ſancto & nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quàm hæc neceſſaria, ut abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum, & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione.* Ergo abſque peccato cæremoniæ legales poſſunt poſt Chriſti paſſionem obſervari.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit ad Galat. 5. *Si circumcidamini, Chriſtus nihil vobis proderit*: ſed nihil excludit fructum Chriſti, niſi peccatum mortale.

CONCLUSIO.

Sicuti homines mortuos ſervari aliquandiu ante ſepulturam contingit: ita legalia (quæ ut viva poſt Chriſti paſſionem ſervari ſine peccato mortali non poterant) rectè ut mortua, à Paſſione Chriſti ad Evangelij divulgationem ſervata ſunt, ut cum honore mortua mater ſynagoga ſepeliretur.

RESPONDEO dicendum, quòd omnes cæremoniæ ſunt quædam proteſtationes fidei, in qua conſiſtit interior Dei cultus, ſic autem fidem interiorem poteſt homo proteſtari factis, ſicut & verbis; & in utraque proteſtatione ſi aliquid homo falſum proteſtatur, peccat mortaliter. Quamvis autem ſit eadem fides quam habemus de Chriſto, & quam antiqui Patres habuerunt: tamen quia ipſi præceſſerunt Chriſtum, nos autem ſequimur; eadem fides diverſis verbis ſignificatur à nobis & ab eis: nam ab eis dicebatur; *Ecce virgo concipiet, & pariet filium*, quæ ſunt verba futuri temporis: Nos autem idem repræſentamus per verba præteriti temporis, dicentes quòd *concepit & peperit*: & ſimiliter cæremoniæ veteris legis ſignificabant Chriſtum ut naſciturum & paſſurum: noſtra autem ſacramenta ſignificant ipſum ut natum & paſſum. Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc ſuam fidem proteſtando, diceret Chriſtum naſciturum, quod antiqui piè & veraciter dicebant: ita etiam peccaret mortaliter, ſi quis nunc cæremonias obſervaret, quas antiqui piè & fideliter obſervabant. Et hoc eſt quod * Auguſtinus dicit contra Fauſtum (lib.19.c.16.) *Jam non promittitur naſciturus, paſſurus, reſurrecturus, quòd illa ſacramenta quodammodo perſonabant: ſed annunciatur quòd natus ſit, paſſus ſit, reſurrexit, quòd hæc ſacramenta, quæ à Chriſtianis aguntur, jam perſonant.*

* l.19. c. 16. à med. illius, 1.6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd circa hoc diverſimodè ſenſiſſe videntur Hieronym. & Auguſt. † Hieronimus diſtinxit duo tempora; unum tempus ante paſſionem Chriſti, in quo legalia non erant *mortua* quaſi non habentia vim obligatoriam, aut expiativã pro ſuo modo, nec etiam *mortifera*, quia non peccabant ea obſervantes. Statim autem poſt paſſionem Chriſti inceperunt eſſe non ſolum *mortua*, id eſt, non habentia virtutem & obligationem,) ſed etiam *mortifera*, ita ſcilicet quod peccabant mortaliter, quicunque ea obſervabant. Vnde dicebat, quòd Apoſtoli nunquam legalia obſervaverunt poſt paſſionem ſecundum veritatem, ſed ſolum quadam

† in epiſ. quæ incipit, Tres ſimul ep. t.3. inter opera. Hier Et in Epiſt. de Petro repreh. & Aug. ad Hier. epiſt. 19.

Digitized by Google

pia ſimulatione; ne ſcilicet ſcandalizarent Judæos, & eorum converſionem impedirent, quæ quidem ſimulatio ſic intelligenda eſt, non quidem ita, quod illos actus ſecundum rei veritatem non facerent, ſed quia non faciebant tanquam legis cæremonias obſervantes: ſicut ſi pelliculam virilis membri abſcinderet propter ſanitatem, non cauſa legalis circunciſionis obſervandæ. Sed quia indecens videtur, quod Apoſtoli ea occultarent propter ſcandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod ſimulatione uterentur in his quæ pertinent ad ſalutem fidelium: ideo convenientius † Auguſtinus diſtinxit tria tempora. Vnum quidem ante Chriſti paſſionem, in quo legalia neque erant *mortifera*, neque *mortua*. Aliud autem poſt tempus Evangelii divulgati, in quo legalia ſunt *mortua* & *mortifera*. Tertium autem eſt tempus medium, ſcilicet à paſſione Chriſti uſque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt *mortua*, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea obſervare tenebatur: non tamẽ fuerunt *mortifera*, quia illi qui converſi erant ad Chriſtũ ex Judæis, poterant illa legalia licitè obſervare; dummodo non ſic ponerent ſpem in eis, quòd ea reputarent ſibi neceſſaria ad ſalutem, quaſi ſine legalibus fides Chriſti juſtificare non poſſet. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Chriſtum, non inerat cauſa ut ea obſervarent: & ideo Paulus circuncidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat: Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circuncidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus ſanctus, ut ſtatim inhiberetur his qui ex Judæis convertebantur, obſervatio legalium; ſicut inhibebatur his, qui ex Gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus; ut quædam differentia inter hos ritus oſtenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, & à Deo ſemper prohibitus. Ritus autem legis ceſſabat tanquam impletus per Chriſti paſſionem, utpote à Deo in figuram Chriſti inſtitutus.

† epi. 19. tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundum *Hier. Petrus ſimulatoriè ſe à Gentilibus ſubtrahebat, ut vitaret Judæorum ſcandalum, quorum erat Apoſtolus: unde in hoc nullo modo peccavit; ſed Paulus eum ſimiliter ſimulatoriè reprehendit, ut vitaret ſcandalum Gentilium, quorum erat Apoſtolus. Sed † Aug. hoc improbat: quia Paulus in canonica ſcriptura (ſcilicet Galat. 2.) in qua nefas eſt credere aliquid falſum eſſe, dicit, quòd *Petrus reprehenſibilis erat*: unde verum eſt quòd Petrus peccavit, & Paulus verè eum, non ſimulatoriè, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia obſervabat; quia hoc ſibi licebat tanquam ex Judæis converſo: ſed peccabat in hoc quod circa legalium obſervantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne ſcandalizaret Judæos, ita quod ex hoc ſequeretur gentilium ſcandalum.

* loco citato ad Gal.

† in epi. 19. to. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd quidam dixerunt quod illa prohibitio Apoſtolorum non eſt intelligenda ad literam, ſed ſecundum ſpiritualem intellectum, ut ſcilicet *in prohibitione ſanguinis* intelligatur prohibitio homicidii, *in prohibitione ſuffocati* intelligatur prohibitio violentiæ & rapinæ; *in prohibitione immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriæ: *fornicatio* autem prohibetur tanquam per ſe malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibuſdam gloſſis, quæ hujuſmodi præcepta myſticè exponunt. Sed quia homicidium & rapina etiam apud Gentiles reputabantur illicita, non oportuiſſet ſuper hoc ſpeciale mandatum dari his, qui erant ex gentilitate converſi ad Chriſtum. Vnde alii dicunt quod ad literam illa comeſtibilia fuerunt prohibita, non propter obſervantiam legalium, ſed propter gulam comprimendam: unde dicit * Hieronymus ſuper illud Ezech. 44. *Omne morticinium*, &c. *condemnat ſacerdotes, quia in cibis, & cæteris hujuſmodi, hac cupiditate gulæ non cuſtodiunt.* Sed quia ſunt quædam cibaria magis delicata, & gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum ſecundum tertiam opinionem, quod ad literam iſta ſunt prohibita, non ad obſervandum cæremonias legis, ſed ad hoc quod poſſet coaleſcere unio Gentilium & Judæorum ſimul habitantium; Judæis enim propter antiquam conſuetudinem, *ſanguis* & *ſuffocatum* erant abominabilia. Comeſtio autem immolatorum ſimulachris poterat in Judæis aggenerare circa Gentiles ſuſpicionem reditus ad idololatriam: & ideo iſta fuerunt prohibita, pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum Gentiles & Judæos. Procedente autem tempore, *ceſſante cauſa ceſſavit & effectus* manifeſtata Evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet, quòd *nihil, quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur Matth. 15. & quod *nihil eſt rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut primæ ad Timot. 4. dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur ſpecialiter, quia gentiles non reputabant eam eſſe peccatum.

* circa fi. comment. ad c. 44. tom. 5.

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus, in quatuor articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de præceptis judicialibus.

¶ Et primò conſiderandum eſt de ipſis in communi. Secundò, de rationibus eorum.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, quæ ſint judicialia præcepta.

¶ Secundò, utrum ſint figuralia.

¶ Tertiò, de duratione eorum.

¶ Quartò, de diſtinctione eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum ratio præceptorum judicialium conſiſtat in hoc, quod ſint ordinantia ad proximum.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ratio præceptorum judicialium non conſiſtat in hoc quòd ſunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta à judicio dicuntur: ſed multa ſunt alia, quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta *judicialia* dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

¶ 2. Præterea, Præcepta judicialia à moralibus diſtinguuntur ut ſuprà * dictum eſt. (qu. 94. art. 4.) Sed multa præcepta moralia ſunt quibus homo ordinatur ad proximum, ſicut patet in ſeptem præceptis ſecundæ tabulæ. Non ergo præcepta *judicialia* dicuntur ex hoc quòd ad proximum ordinant.

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habent præcepta cæremonialia ad Deum ita ſe habent judicialia præcepta ad proximum, ut † ſuprà dictum eſt: (qu. 101. art. 1.) ſed inter præcepta cæremonialia ſunt quædam quæ pertinent ad ſeipſum: ſicut obſervantiæ ciborum, & veſtimentorum, de quibus † ſuprà dictum eſt. (qu. 102. art. 6.) Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur, quod ordinent hominem ad proximum.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Ezech. 18. inter cætera bona opera viri juſti, *ſi judicium verum fecerit inter virum & virum.* Sed *judicialia* præcepta à judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa: quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

CONCLUSIO.

Judicialia præcepta dicuntur, quibus ex inſtitutione vel divina vel humana vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex * ſuprà dictis patet (qu. 95. art. 1. & qu. 99. art. 3. & 4.) præceptorum cujuſcunque legis, quædam habent vim obligandi ex ipſo dictamine rationis: quia naturalis ratio dictat hoc eſſe debitum fieri, vel vitari. Et hujuſmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quod à ratione dicuntur *mores humani*. Alia verò præcepta ſunt, quæ non habent vim obligandi ex ipſo dictamine rationis: quia ſcilicet in ſe conſiderata non habent abſolutè rationem debiti vel indebiti: ſed habent vim obligandi ex aliqua inſtitutione divina, vel humana. Et hujuſmodi ſunt determinationes quædam *moralium præceptorum.* Si igitur determinentur moralia præcepta per inſtitutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur præcepta cæremonialia: ſi autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta judicialia.* In duobus ergo conſiſtit ratio judicialium præceptorum, ſcilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem, & ut non habeant vim obligandi ex ſola ratione, ſed ex inſtitutione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent poteſtatem judicandi: Ad principem autem pertinet non ſolùm ordinare de his quæ veniunt in litigium, ſed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, & de omnibus pertinentibus ad populi communitatem & regimen. Vnde præcepta judicialia non ſolùm ſunt illa, quæ pertinent ad lites judiciorum, ſed etiam quæcunque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ ſubeſt ordinationi principis tanquam ſupremi judicis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex ſolo dictamine rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam ſunt moralia, quæ ipſa ratio fide informata dictat, ſicut Deum eſſe amandum & colendum. Quædam verò ſunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis, niſi ex inſtitutione divina. Ad Deum autem pertinent non ſolum ſacrificia oblata Deo, ſed etiam quæcunque pertinent ad idoneitatem offerentium & Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum ſicut in finem: & ideo ad cultum Dei pertinet, & per conſequens ad cæremonialia præcepta, quòd homo habeat quandam idoneitatem reſpectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum ſicut in finem, ut oporteat eum diſponi in ſeipſo in ordine ad proximum. Hæc enim eſt comparatio ſervorum ad dominos, qui id quod ſunt, dominorum ſunt, ſecundum Philoſophum in 1. Polit. (cap. 3.) * & ideo non ſunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in ſeipſo. Sed omnia talia ſunt moralia: quia ratio, quæ eſt principium moralium, ſe habet in homine reſpectu eorum quæ ad ipſum pertinent, ſicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen quòd quia ordo hominis ad proximum magis ſubjacet rationi,

quam

Digitized by Google

quam ordo hominis ad Deum: plura præcepta moralia inveniuntur, per quæ ordinatur homo ad proximum, quàm per quæ ordinatur homo ad Deum; & propter hoc etiam oportuit plura eſſe cæremonialia in lege, quàm judicialia.

Articulus II.

Vtrum præcepta judicialia aliquid figurent.

Inf. ar. 3. ar. & 1. 2. q. 87. a. 7. cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur eſſe proprium cæremonialium præceptorum, quòd ſint in figuram alicujus rei inſtituta: ſi igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent non erit differentia inter *judicialia & cæremonialia* præcepta.

¶ 2. Præterea, Sicut illi populo Iudæorum data ſunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium: ſed judicialia præcepta aliorum populorum, non figurant aliquid, ſed ordinant quid fieri debeat; Ergo videtur quod neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibuſdam tradi oportuit: quia ea quæ Dei ſunt, ſupra noſtram rationem ſunt; ut ſupra † dictum eſt. Sed ea quæ ſunt proximorum non excedunt rationem noſtram: Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

† q. 101. a. 2. ad 1. præcept.

SED CONTRA eſt, quod Exod. 21. judicialia præcepta allegoricè & moraliter exponuntur.

Conclusio.

Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, ſed ad ordinandum illius populi ſtatum ſecundum juſtitiam & æquitatem inſtituta ſint: aliquid tamen ex conſequenti & per accidens figurabant: prout totus illius populi ſtatus figuralis erat.

RESPONDEO dicendum, quòd dupliciter contingit aliquod præceptum eſſe figurale. Uno modo, primò & per ſe: quia ſcilicet principaliter eſt inſtitutum ad aliquid figurandum, & hoc modo præcepta cæremonialia ſunt figuralia: ad hoc enim ſunt inſtituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, & ad myſterium Chriſti. Quædam verò præcepta ſunt figuralia non primò & per ſe, ſed ex conſequenti; & hoc modo præcepta judicialia veteris legis ſunt figuralia: non enim ſunt inſtituta ad aliquid figurandum, ſed ad ordinandum ſtatum illius populi ſecundum juſtitiam & æquitatem: ſed ex conſequenti aliquid figurabant, inquantum ſcilicet totus ſtatus illius populi, qui per hujuſmodi præcepta diſponebatur, figuralis erat, ſecundum illud 1. ad Corinth. 10. *Omnia in figuram contingebant illis.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd præcepta cæremonialia alio modo ſunt figuralia quàm judicialia, ut † dictum eſt.

† In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd populus Iudæorum ad hoc electus erat à Deo, quod ex eo Chriſtus naſceretur, & ideo oportuit totum illius populi ſtatum eſſe propheticum & figuralem, ut * Aug. dicit contra Fauſtum; (lib. 22. cap. 24.) & propter hoc etiam judicialia illi populo tradita, magis ſunt figuralia, quàm judicialia aliis populis tradita, ſicut etiam bella & geſta illius populi exponuntur myſticè, non autem bella vel geſta Aſſyriorum vel Romanorum, quamvis longè clariora ſecundum homines fuerint.

* l. 2. c. 14. in princ. tom. 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd ordo ad proximum in populo illo ſecundum ſe conſideratus, pervius erat rationi: ſed ſecundum quod referebatur ad cultum Dei, ſuperabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis.

Articulus III.

Vtrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem juſtitiæ: nam judicium dicitur juſtitiæ executio. Iuſtitia autem *eſt perpetua & immortalis*, ut dicitur Sapient. 1. Ergo obligatio præceptorum judicialium eſt perpetua.

¶ 2. Præterea, Inſtitutio divina eſt ſtabilior quam inſtitutio humana: ſed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta judicialia legis divinæ.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. quòd *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipſius & inutilitatem*: quod quidem verum eſt de mandato cæremoniali, quod *non poterat facere perfectum iuxta conſcientiam ſervientem ſolummodo in cibis & in potibus, & variis baptiſmatibus, & juſtitiis carnis*: ut Apoſtolus dicit ad Hebr. 9. Sed præcepta judicialia erant utilia & efficacia ad id ad quod ordinabantur, ſcilicet ad juſtitiam & æquitatem inter homines conſtituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, ſed adhuc efficaciam habent.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtol. dicit Hebr. 7. quod *tranſlato ſacerdotio neceſſe eſt ut legis tranſlatio fiat*: ſed ſacerdotium eſt tranſlatum ab Aaron ad Chriſtum. Ergo etiam & tota lex eſt tranſlata, non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

Conclusio.

Iudicialia veteris legis præcepta Chriſto veniente (per quem Eccleſiæ ſtatus mutabatur) evacuata ſunt: ita tamen ut ab Eccleſiæ præpoſitis eorum obſervatio etiam nunc præcipi poſſit: aliud eſt de cæremonialibus præceptis.

RESPONDEO dicendum, quòd judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, ſed ſunt evacuata per adventum Chriſti, aliter tamen quàm cæremonialia. Nam cæremonialia adeo ſunt evacuata ut non ſolum ſint *mortua*, ſed etiam *mortifera* obſervantibus poſt Chriſtum, maximè poſt Evangelium divulgatum, præcepta autem judicialia ſunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen ſunt mortifera, quia ſi quis Princeps ordinaret in regno ſuo illa judicialia obſervari, non peccaret, niſi fortè hoc modo obſervarentur, vel obſervari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis inſtitutione: talis enim intentio obſervandi eſſet mortifera. Et hujus differentiæ ratio poteſt accipi ex præmiſſis *. Dictum eſt enim, quòd præcepta cæremonialia ſunt figuralia primò & per ſe, tanquam inſtituta principaliter ad figuranda Chriſti myſteria ut futura: & ideo ipſa obſervatio eorum præjudicat fidei veritati, ſecundum quam confitemur illa myſteria jam eſſe completa: præcepta autem judicialia non ſunt inſtituta ad figurandum, ſed ad diſponendum ſtatum illius populi, qui ordinabatur ad Chriſtum: & ideo mutato ſtatu illius populi, Chriſto jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiſerunt; Lex enim fuit pædagogus ducens ad Chriſtum, ut dicitur ad Galat. 3. Quia tamen hujuſmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, ſed ad aliquid faciendum: ipſa eorum obſervatio, abſolutè non præjudicat fidei veritati: ſed intentio obſervandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur, quòd ſtatus prioris populi adhuc duraret, & quod Chriſtus nondum veniſſet.

* ea præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd juſtitia quidem perpetuò eſt obſervanda: ſed determinatio eorum quæ ſunt juſta ſecundum inſtitutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur ſecundum diverſum hominum ſtatum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd præcepta judicialia ab hominibus inſtituta habent perpetuam obligationem manente illo ſtatu regiminis: ſed ſi civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari. Non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ eſt *poteſtas populi*, & in oligarchia, quæ eſt *poteſtas divitum*, ut patet per * Philoſophum in ſua politica. Et ideo etiam mutato ſtatu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

* l. 3. c. 5. 6. & 9. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa præcepta judicialia diſponebant populum ad juſtitiam & æquitatem ſecundum quod conveniebat illi ſtatui: ſed poſt Chriſtum, ſtatum illius populi oportuit mutari, ut jam in Chriſto non eſſet diſcretio Gentilis & Iudæi, ſicut antea erat: & propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

Articulus IV.

Vtrum præcepta judicialia poſſint habere aliquam certam diviſionem.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd præcepta judicialia non poſſint habere aliquam certam diviſionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem: ſed ea quæ inter homines ordinari oportet, in uſum eorum venientia, non cadunt ſub certa diſtinctione, cùm ſint infinita. Ergo præcepta judicialia non poſſunt habere certam diſtinctionem.

¶ 2. Præterea, Præcepta judicialia ſunt determinationes moralium: ſed moralia præcepta non videntur habere aliquam diſtinctionem, niſi ſecundum quod reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam diſtinctionem.

¶ 3. Præterea, Præcepta cæremonialia, quia certam diſtinctionem habent, eorum diſtinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *ſacrificia*, quædam *obſervantia*: ſed nulla diſtinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quòd non habent certam diſtinctionem.

SED CONTRA. Vbi eſt ordo, oportet quòd ſit diſtinctio: ſed ratio ordinis maximè pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maximè debent habere diſtinctionem certam.

Conclusio.

Quoniam legis utilitatem confuſio auferre conſuevit, certo aliquo modo (nempe ſecundum quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur) judicialia veteris legis præcepta diſtinguenda eſſe fatendum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm lex ſit quaſi quædam ars humanæ vitæ inſtituendæ, vel ordinandæ: ſicut in unaquaque arte eſt certa diſtinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege eſſe certam diſtinctionem præceptorum. Aliter enim ipſa confuſio utilitatem legis auferret: & ideo dicendum eſt quòd præcepta judicialia veteris legis per quæ homines ad invicem ordinabantur, diſtinctionem habent ſecundum diſtinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri poteſt. Vnus quidem principum populi ad ſubditos: alius autem ſubdi

Digitized by Google

ſubditorum ad invicem: tertius autem eorum, qui ſunt de populo ad extraneos: quartus autem ad domeſticos, ſicut patris ad filium, uxoris ad virum, & domini ad ſervum. Et ſecundum iſtos quatuor ordines diſtingui poſſunt præcepta judicialia veteris legis. Dantur enim quædam præcepta de inſtitutione principum & officio eorum, & de reverentia eis exhibenda: & hæc eſt una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones & venditiones, & judicia, & pœnas: & hæc eſt ſecunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, putà de bellis contra hoſtes, & de ſuſceptione peregrinorum, & advenarum, & hæc eſt tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domeſticam converſationem, ſicut de ſervis, & uxoribus, & filiis: & hæc eſt quarta pars judicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea, quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, ſunt quidem numero infinita, ſed tamen reduci poſſunt ad aliqua certa ſecundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum eſt †.

† In cor. art. * q. 100. art. 3. Ad secundum dicendum, quòd præcepta decalogi ſunt prima in genere moralium, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 100. art. 3.) & ideo convenienter alia præcepta moralia ſecundum ea diſtinguuntur. Sed præcepta judicialia & cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, ſed ex ſola inſtitutione; & ideo diſtinctionis eorum alia eſt ratio.

Ad tertium dicendum, quòd ex ipſis rebus, quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, inuuit lex diſtinctionem judicialium præceptorum.

QUÆSTIO CV.

De judicialium præceptorum ratione, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ratione judicialium præceptorum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, de ratione præceptorum judicialium, quæ pertinent ad principes.

¶ Secundò, de his, quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem.

¶ Tertiò, de his quæ pertinent ad extraneos.

¶ Quartò, de his, quæ pertinent ad domeſticam converſationem.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

† l. 3. c. 4. non procul a princ. tem. 5. AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit: Quia, ut † Philoſophus dicit in 3. Polit. (cap. 5. vel 6.) *ordinatio populi præcipuè dependet ex maximo principatu*; ſed in lege non invenitur qualiter debeat inſtitui ſupremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus: primò quidem Exod. 18. *Provide de omni plebe viros ſapientes*, &c. & Num. 11. *Congrega mihi ſeptuaginta viros de ſenioribus Iſrael*, & Deut. 1. *Date ex vobis viros ſapientes & gnaros*, &c. Ergo inſufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

¶ 2. Præterea, *Optimi eſt optima adducere*, ut Plato dicit: ſed optima ordinatio civitatis vel populi cujuſcumque eſt, ut gubernetur per regem, quia hujuſmodi regnum maximè repræſentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit regem populo inſtituere, & non permittere hoc eorum arbitrio, ſicut permittitur Deut. 17. *Cùm dixeris*, conſtituam ſuper me regem, *eum conſtitues*, &c.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur Matth. 12. *Omne regnum in ſeipſos diviſum deſolabitur*: quod etiam experimento patuit in populo Iudæorum, in quo fuit diviſio regni deſtructionis cauſa: ſed rex præcipuè debet intendere ea quæ pertinent ad communem ſalutem populi: ergo debuit in lege prohiberi diviſio regni in duos reges: nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, ſicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam 3. Reg. 11.

¶ 4. Præterea, Sicut Sacerdotes inſtituuntur ad utilitatem populi in his, quæ ad Deum pertinent, ut patet Heb. 5. ita principes etiam inſtituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis: ſed ſacerdotibus & Levitis, qui ſunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, ſicut decimæ, & primitiæ, & multa alia hujuſmodi. Ergo ſimiliter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde ſuſtentarentur, & præcipuè cùm inhibita ſit eis munerum acceptio, ut patet Exod. 23. *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, & ſubvertunt verba juſtorum.*

¶ 5. Præterea, Sicut regnum eſt optimum regimen, ita *tyrannis eſt peſſima corruptio regiminis* (ex Ethic. 8. cap. 12.) ſed Dominus regem inſtituendo, inſtituit jus tyrannicum. Dicitur enim 1. Reg. 8. *Hoc erit jus regis, qui imperaturus eſt vobis, filios veſtros tollet*, &c. Ergo inconvenienter fuit proviſum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra eſt, quod populus Iſraël de pulchritudine ordinationis commendatur Num. 24. *Quam pulchra ſunt tabernacula tua Iacob, & tentoria tua Iſrael!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene inſtitutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene inſtitutus.

CONCLUSIO.

Cùm regnum in quo unus virtute conſpicuus cæteris omnibus etiam inferioribus principibus præeſt, & in quo ad principatum omnes virtute conſpicui etiam populares eligi poſſunt & eligendi ius habent, ſit optima principum ordinatio, cumque huiuſmodi fuerit veteris legis de principibus inſtitutum: certum eſt eam de principibus convenienter ordinaſſe.

Respondeo dicendum, quòd circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo ſunt attendenda: quorum unum eſt ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conſervatur pax populi, & omnes talem ordinationem amant & cuſtodiunt, ut dicitur in 2. Politic. (cap. 1. vel 2.) * Aliud eſt, quod attenditur ſecundum ſpeciem regiminis vel ordinationis. Principatuum cujus cùm ſint diverſæ ſpecies, ut * Philoſophus tradit in 3. Polit. (cap. 5. 6. 7. ac deinceps) præcipuè tamen ſunt *regnum*, in quo unus principatur ſecundum virtutem: & *ariſtocratia*, id eſt, *poteſtas optimorum*, in qua aliqui pauci principantur ſecundum virtutem. Unde optima ordinatio principum eſt in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur ſecundum virtutem qui omnibus præſit: & ſub ipſo ſunt aliqui principantes ſecundum virtutem; & tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi poſſunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim eſt omnis politia bene commixta ex *regno*, inquantum unus præeſt: & *ariſtocratia*, inquantum multi principantur ſecundum virtutem: & ex *democratia*, id eſt, *poteſtate populi*; inquantum ex popularibus poſſunt eligi principes: & ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit inſtitutum ſecundum legem divinam: Nam Moyſes & ejus ſucceſſores gubernabant populum quaſi ſingulariter omnibus principantes, quod eſt quædam ſpecies regni. Eligebantur autem ſeptuaginta duo Seniores ſecundum virtutem. Dicitur enim Deuteron. 1. *Tuli de veſtris tribubus viros ſapientes & nobiles, & conſtitui eos principes*: & hoc erat *ariſtocraticum*: Sed *democraticum* erat, quòd iſti de omni populo eligebantur. Dicitur enim Exod. 18. *Provide de omni plebe viros ſapientes*, &c. & etiam quòd populus eos eligebat. Unde dicitur Deuteron. 1. *Date ex vobis viros ſapientes*, &c. Unde patet, quod optima fuit ordinatio principum quam lex inſtituit.

Ad primum ergo dicendum, quod populus ille ſub ſpeciali cura Dei regebatur. Unde dicitur Deuteron. 7. *Te elegit Dominus Deus tuus ut ſis ei populus peculiaris.* Et ideo inſtitutionem ſummi principis Dominus ſibi reſervavit. Et hoc eſt quod Moyſes petivit Num. 27. *Provideat Dominus Deus ſpirituum omnis carnis hominem, qui ſit ſuper multitudinem hanc.* Et ſic ex Dei ordinatione inſtitutus eſt Ioſue in principatu poſt Moyſen. Et de ſingulis iudicibus, qui poſt Ioſue fuerunt, legitur, quod *Deus ſuſcitavit populo ſalvatorem*, & quod *Spiritus Domini fuit in eis*, ut patet Iudicum 2. Et ideo electionem Regis non commiſit Dominus populo, ſed ſibi reſervavit, ut patet Deuteron. 17. *Eum conſtitues regem, quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad secundum dicendum, quòd regnum eſt optimum regimen populi, ſi non corrumpatur: ſed propter magnam poteſtatem, quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, niſi ſit perfecta virtus ejus cui talis poteſtas conceditur; quia *non eſt niſi virtuoſi bene ferre bonas fortunas*, ut Philoſophus dicit in 10. Ethicor. (cap. 9. vel 8.) perfecta autem virtus in paucis invenitur: & præcipuè Iudæi crudeles erant, & ad avaritiam proni, per quæ vitia maximè homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis regem non inſtituit cum plena poteſtate: ſed judicem & gubernatorem in eorum cuſtodiam: ſed poſtea regem ad petitionem populi quaſi indignatus conceſſit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem 1. Reg. 8. *Non te abjecerunt, ſed me, ne regnem ſuper eos.* Inſtituit tamen à principio circa regem inſtituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut ſcilicet in ejus electione *expectarent judicium Domini, & ut non facerent regem alterius gentis*; quia tales reges ſolent parum affici ad gentem cui præficiuntur, & per conſequens non curare de ea. Secundò ordinavit circa reges inſtitutos qualiter deberent ſe habere quantum ad ſeipſos, ut ſcilicet non *multiplicarent currus & equos, neque uxores, neque etiam immenſas divitias*: quia ex cupiditate horum, principes ad tyrannidem declinant, & juſtitiam derelinquunt. Inſtituit etiam qualiter ſe deberent habere ad Deum, ut ſcilicet *ſemper legerent & cogitarent de lege Dei & ſemper eſſent in Dei timore & obedientia.* Inſtituit etiam qualiter ſe haberent ad ſubditos ſuos, ut ſcilicet *non ſuperbè eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam à juſtitia declinarent.*

Ad tertium dicendum, quòd diviſio regni & multitudo regum magis eſt populo illi data in pœnam pro multis diſſenſionibus eorum, quas maximè contra regem David juſtum moverant, quàm ad eorum profectum. Unde dicitur Oſee 13. *Dabo tibi regem in furore meo.* Et Oſee 8. *Ipſi regnaverunt, & non ex me: principes extiterunt, & non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quòd ſacerdotes per ſucceſſionem

Digitized by Google

ceſſionem originis ſacris deputabantur, & hoc ideo ut in majori reverentia haberentur, ſi non quilibet ex populo poſſet ſacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus; & ideo oportuit ut eis ſpecialia quædam deputarentur tam in decimis, quàm in primitiis, quam etiam in oblationibus & ſacrificiis ex quibus viverent. Sed principes ſicut dictum eſt *, aſſumebantur ex toto populo: & ideo habebant certas poſſeſſiones proprias, ex quibus vivere poterant: & præcipuè cùm Dominus prohiberet etiam in lege ne ſuperabundarent divitiis, aut magnifico apparatu: tum quia non erat facile quin ex his in ſuperbiam & tyrannidem erigerentur: tum etiam quia ſi principes non erant multum divites, & erat laborioſus principatus, & ſolicitudine plenus, non multum affectabatur à popularibus, & ſic tollebatur ſeditionis materia.

* In corp.

Ad quintum dicendum, quòd illud jus non debebatur regi ex inſtitutione divina, ſed magis prænuntiabatur uſurpatio regum, qui ſibi jus iniquum conſtituunt in tyrannidem degenerantes, & ſubditos deprædantes: & hoc patet per hoc quod in fine ſubdit, *Voſque eritis ei ſervi*. Quod propriè pertinet ad tyrannidem: quia tyranni ſuis ſubditis principantur ut ſervis. Unde hoc dicebat Samuël ad terrendum eos ne regem peterent: ſequitur enim, *Noluit autem audire populus vocem Samuëlis*.

¶ Poteſt tamen contingere, quod bonus rex abſque tyrannide filios tollat & conſtituat tribunos & centuriones, & multa accipiat à ſubditis ſuis propter commune bonum procurandum.

Articulus II.

Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia, quantum ad popularium convictum

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim poſſunt homines pacificè vivere ad invicem ſi unus accipiat ea quæ ſunt alterius, ſed hoc videtur eſſe inductum in lege; dicitur enim Deuter. 23. *Ingreſſus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

¶ 2. Præterea, Ex hoc maximè multæ civitates & regna deſtruuntur, quòd poſſeſſiones ad mulieres perveniunt, ut † Philoſophus dicit in 2. Politicor. ſed hoc fuit introductum in veteri lege, Dicitur enim Numer. 27. *Homo cum mortuus fuerit abſque filio, ad filiam ejus tranſibit hæreditas.* Ergo non convenienter providit lex ſaluti populi.

† l. 2. c. 7. ante med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Societas hominum maximè conſervatur per hoc quod homines emendo & vendendo ſibi invicem res ſuas commutant quibus indigent, ut dicitur in 1. * Politicor. ſed lex vetus abſtulit virtutem venditionis, mandavit enim quod poſſeſſio vendita reverteretur ad venditorem in quinquageſimo anno Jubilæi, ut patet Levit. 25. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc inſtituit.

* L. 1. c. 6. 7. t. 5.

¶ 4. Præterea, Neceſſitatibus hominum maximè expedit ut homines ſint prompti ad mutuum concedendum: quæ quidem promptitudo tollitur per hoc, quod creditores accepta non reddunt. Unde dicitur Eccleſ. 29. *multi non cauſa nequitia non fœnerati ſunt, ſed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primo quidem, quia mandavit Deuter. 15. *Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre ſuo, repetere non poterit: quia annus remiſſionis eſt Domini*; & Exod. 22. dicitur, quod *ſi præſente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur.* Secundò: quia aufertur ei ſecuritas, quæ habetur per pignus: dicitur enim Deuter. 24. *Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi non ingredieris domum ejus: ut pignus auferas.* Et iterum, *Non pernoctabit apud te pignus, ſed ſtatim reddes ei.* Ergo inſufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

¶ 5. Præterea, Ex defraudatione depoſiti maximum periculum imminet, & ideo eſt maxima cautela adhibenda. Unde etiam dicitur 2. Machab. 3. quòd *Sacerdotes invocabant eum de cælo, qui de depoſitis legem poſuit, ut his qui depoſuerunt ea, ſalva cuſtodirent*: ſed in præceptis veteris legis parva cautela circa depoſita adhibetur, dicitur enim Exod. 22. quod *in amiſſione depoſiti ſtatur juramento ejus apud quem fuit depoſitum.* Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

¶ 6. Præterea, ſicut aliquis mercenarius locat operas ſuas, ita etiam aliqui locant domum vel quæcunq; alia hujuſmodi: ſed non eſt neceſſarium, ut ſtatim pretium locatæ domus conductor exhibeat: Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Levit. 19. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te uſque ad mane.*

¶ 7. Præterea, Cùm frequenter immineat judiciorum neceſſitas, facilis debet eſſe acceſſus ad judicem: inconvenienter igitur ſtatuit lex Deuteron. 17. ut irent ad unum locum expetituri judicium de ſuis dubiis.

¶ 8. Præterea, Poſſibile eſt non ſolum duos, ſed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deuteron. 19. *In ore duorum vel trium teſtium ſtabit omne verbum.*

¶ 9. Præterea, Pœna debet taxari ſecundum quantitatem culpæ. Unde dicitur etiam Deuter. 25. *Pro menſura peccati erit & plagarum modus*: ſed quibuſdam æqualibus culpis lex ſtatuit inæquales pœnas. Dicitur enim Exod. 22. quod *reſtituet fur quinque boves pro uno bove, & quatuor oves pro una ove.* Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœna puniuntur, ſicut Num. 15. lapidatus eſt, qui collegerat ligna in ſabbato: Filius etiam protervus propter parva delicta; quia ſcilicet *comeſſationibus vacabat & conviviis*, mandatur lapidari, Deut. 21. Igitur inconvenienter in lege ſunt inſtitutæ pœnæ.

¶ 10. Præterea, Sicut Auguſtinus * dicit 21. de civitate Dei, (cap. 11.) octo genera pœnarum in legibus eſſe ſcribit Tullius: *Damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, ſervitutem*, ex quibus aliqua ſunt in lege ſtatuta. Damnum quidem, ſicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum. Vincula verò, ſicut Num. 15. mandatur de quodam, quod in carcerem includatur. Verbera verò, ſicut Deuteron. 25. *Si eum, qui peccavit, dignum viderint plagis, proſternent, & coram ſe facient verberari*, ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris ſui defuncti, quæ *tollebat calceamentum illius, & ſpuebat in faciem illius.* Mortem etiam inferebat, ut patet Levit. 20. *Qui maledixerit patri ſuo aut matri, morte moriatur.* Pœnam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. 21. *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur quod alias duas pœnas, ſcilicet *exilium* & *ſervitutem* lex vetus non inflixit.

* l. 21. c. 11. circa princip.

¶ 11. Præterea, Pœna non debetur niſi culpæ: ſed bruta animalia non poſſunt habere culpam: Ergo inconvenienter eis infligitur pœna Exod. 21. *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum aut mulierem.* Et Levit. 20. dicitur, *Mulier quæ ſuccubuerit cuilibet jumento, ſimul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur quod inconvenienter ea, quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in veteri lege ordinata.

¶ 12. Præterea, Dominus mandavit Exod. 21. quòd homicidium morte hominis puniretur: ſed mors bruti animalis multò minus reputatur, quàm occiſio hominis. Ergo non poteſt ſufficienter recompenſari pœna homicidii per occiſionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 21. quod *quando inventum fuerit cadaver occiſi hominis & ignoratur cædis reus, ſeniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento, quæ non traxit jugum nec terram ſcidit vomere, & ducent eam ad vallem aſperam atque ſaxoſam, quæ nunquam arata eſt, nec ſementa recepit, & cædent in ea cervices vitulæ.*

Sed contra eſt, quod pro ſpeciali beneficio commemoratur in Pſal. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia ſua non manifeſtavit eis.*

Conclusio.

Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quæ principum auctoritate, quàm quæ propria privatarum perſonarum voluntate fit, lex ſufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad popularium convictum tradita eſſe certum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut * Auguſtinus in 2. de civitate Dei introducit à Tullio dictum. *Populus eſt cœtus multitudinis juris conſenſu, & utilitatis communione ſociatus.* Unde ad rationem populi pertinet, ut communicatio hominum ad invicem juſtis præceptis legis ordinetur. Eſt autem duplex communicatio hominum ad invicem. Una quidem, quæ fit auctoritate principum. Alia autem fit propria voluntate privatarum perſonarum. Et quia voluntate uniuſcujuſque diſponi poteſt quod ejus ſubditur poteſtati, ideo auctoritate principum, quibus ſubjecti ſunt homines, oportet quod judicia inter homines exerceantur, & pœnæ malefactoribus inferantur. Poteſtati verò privatarum perſonarum ſubduntur res poſſeſſæ: & ideo propria auctoritate in his poſſunt ſibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, & aliis hujuſmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex ſufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deuteron. 16. *Judices & magiſtros conſtitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum juſto judicio.* Inſtituit etiam juſtum judicii ordinem, unde dicitur Deuteron. 1. *Quod juſtum eſt, judicate, ſive civis ille ſit, ſive peregrinus, nulla erit perſonarum diſtinctio.* Suſtulit etiam occaſionem injuſti judicii, *acceptionem munerum judicibus prohibendo*, ut patet Exod. 23. & Deuteron. 16. Inſtituit etiam numerum *teſtium duorum vel trium*, ut patet Deuteron. 17. & 19. Inſtituit etiam certas pœnas pro diverſis delictis, ut * poſt dicetur (ad 10.) Sed circa res poſſeſſas optimum eſt, ſicut dicit † Philoſophus in 2. Politic. (cap. 4. ſive 5.) quod poſſeſſiones ſunt diſtinctæ, & uſus ſit partim communis, partim autem per voluntatem poſſeſſorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege ſtatuta: *primò* enim ipſæ poſſeſſiones diviſæ erant in ſingulos: dicitur enim num. 34. *Ego dedi vobis terram in poſſeſſionem: quam ſorte dividetis*, & quia per poſſeſſionum irregularitatem plures civitates deſtruuntur, ut † Philoſophus dicit in 2. Politicor. (cap. 4. ſeu 8.) ideo circa poſſeſſiones regulandas triplex remediū lex adhibuit. Unum quidem, ut ſecundum numerum hominum æqualiter dividerentur. Unde dicitur Numer. 34. *Pluribus dabitis latiorem, & paucioribus anguſtiorem.* Aliud remedium eſt, ut poſſeſſiones non in perpetuum alienentur, ſed certo tempore ad ſuos poſſeſſores revertantur, ut

* lib. 2. c. 21. & l. 19. c. 21. tom. 5.

* In ſol. ad 10. argum.

† l. 2. c. 3. tom. 5.

† l. 2. c. 7. ante med. tom. 5.

Digitized by Google

non confundantur ſortes poſſeſſionum. Tertium remedium eſt ad hujuſmodi confuſionem tollendam, ut proximi ſuccedant morientibus. Primo quidem gradu filius: Secundo autem filia. Tertio fratres. Quarto patrui. Quinto quicunque propinqui. Et ad diſtinctionem ſortium conſervandam ulterius lex ſtatuit, ut mulieres, quæ ſunt hæredes, nuberent ſuæ tribus hominibus, ut habetur Num. 36.

¶ Secundò verò inſtituit lex, ut quantum ad aliqua, uſus rerum eſſet communis: & primo quantum ad curam: præceptum eſt enim Deuteron. 22. *Non videbis, bovem & ovem fratris tui errantem, & præteribis, ſed reduces fratri tuo*, & ſimiliter de aliis. Secundò quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingreſſus in vineam amici, licitè comedere poſſet, dum tamen extra non deferret. Quantum ad pauperes verò ſpecialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, & fructus & racemi remanentes, ut habetur Levit. 19. & Deuteron. 24. & etiam communicabantur ea, quæ naſcebantur in ſeptimo anno, ut habetur Exod. 23. & Levit. 25.

¶ *Tertiò* verò ſtatuit lex communicationem factam per eos qui ſunt rerum domini, unam purè gratuitam: unde dicitur Deuteron. 14. *Anno tertio ſeparabis aliam decimam, venientque Levites & peregrinus, & pupillus, & vidua, & comedent, & ſaturabuntur.* Aliam verò per recompenſationem utilitatis: ſicut per venditionem, & emptionem, & locationem, & conductionem, & per mutuum, & iterum per depoſitum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet, quòd lex vetus ſufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Apoſtolus dicit Roman. 13. *Qui diligit proximum legem implevit.* Quia ſcilicet omnia præcepta legis, præcipuè ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines ſe invicem diligant. Ex dilectione autem procedit, quod homines ſibi invicem bona communicent: quia dicitur 1. Joan. 3. *Qui viderit fratrem ſuum neceſſitatem patientem, & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo*, & ideo intendebat lex homines aſſuefacere, ut facilè ſibi invicem bona ſua communicarent, ſicut & Apoſtolus 1. ad Tim. 6. *divitibus mandat facilè tribuere & communicare.* Non autem facilè communicativus eſt, qui non ſuſtinet, quod proximus aliquid modicum de ſuo accipiat abſque magno ſui detrimento. & ideo lex ordinavit, ut liceret, intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre: ne ex hoc daretur occaſio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur quæ inter diſciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione: ſed magis amicitia confirmatur, & aſſueſiunt homines ad aliquid facilè communicandum.

Vineam ingredientibus racemos & uvas comedere licitum erat, non autem extra deferre.

Ad secundum dicendum, quòd lex non ſtatuit quod mulieres ſuccederent in bonis paternis, niſi ex defectu filiorum maſculorum. Tunc autem neceſſarium erat, ut ſucceſſio mulieribus concederetur in conſolationem patris, cui grave fuiſſet, ſi ejus hæreditas omnino ad extraneos tranſiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres ſuccedentes in hæreditate paterna nuberent ſuæ tribus hominibus, ad hoc quod ſortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Mulieres non ſuccedunt in hæreditatem.

De alienatione domorum & poſſeſſionum.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in * 2. Politicor. Regula poſſeſſionum multum confert ad conſervationem civitatis, vel gentis. Unde ſicut ipſe † dicit, apud quaſdam gentilium civitates ſtatutum fuit, ut nullus poſſeſſionem vendere poſſet, niſi pro manifeſto detrimento. Si enim paſſim poſſeſſiones vendantur, poteſt contingere, quod omnes poſſeſſiones ad paucos deveniant, & ita neceſſe erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujuſmodi periculum removendum ſic ordinavit, quod & neceſſitatibus hominum ſubveniretur, concedens poſſeſſionum venditionem uſque ad certum tempus: & tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore poſſeſſio vendita ad vendentem rediret. Et hoc inſtituit, ut ſortes non confunderentur, ſed ſemper remaneret eadem diſtinctio determinata in tribubus. Quia verò domus urbanæ non erant ſorte diſtinctæ, ideo conceſſit, quod in perpetuum vendi poſſent ſicut & mobilia bona. Non enim erat ſtatutus numerus domorum civitatis, ſicut erat certa menſura poſſeſſionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus verò, quæ non erant in urbe, ſed in villa, muros non habentes, in perpetuum vendi non poterant, quia hujuſmodi domus non conſtruuntur niſi ad cultum, & ad cuſtodiam poſſeſſionum: & ideo lex congruè ſtatuit idem jus circa utrumque.

** l. 2. c. 5. tom. 5.*
† lib. 2. Polit. ante med. num. 5.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut dictum eſt * intentio legis erat aſſuefacere homines ſuis præceptis, ad hoc quod ſibi invicem de facili in neceſſitatibus ſubvenirent: quia hoc maximè eſt amicitiæ fomentum. Et hanc quidem facilitatem ſubveniendi non ſolum ſtatuit in his quæ gratis & abſolutè donantur, ſed etiam in his quæ mutuo conceduntur: quia hujuſmodi ſubventio frequentior eſt, & pluribus neceſſaria. Hujuſmodi autem ſubventionis facilitatem multipliciter inſtituit. Primò quidem, ut faciles ſe præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remiſſionis appropinquante, ut habetur Deuteron. 15. Secundò, ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel uſuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ neceſſaria accipiendo: & ſi accepta fuerint, quod ſtatim reſtituerentur. Dicitur enim Deut. 23. *Non fœneraberis fratri tuo ad uſuram* & 24. *Non accipies loco pignoris inferiorem & ſuperiorem molam: quia animam ſuam appoſuit tibi*: & Exod. 22. dicitur, *Si pignus à proximo tuo acceperis veſtimentum, ante Solis occaſum reddes ei.* Tertiò: ut non importunè exigerent. Unde dicitur Exod. 22. *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quaſi exactor.* Et propter hoc etiam mandatur Deut. 24. *Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus ut pignus auferas, ſed ſtabis foris, & ille tibi proferet, quod habuerit*, tum quia domus eſt tutiſſimum uniuſcujuſque receptaculum: unde moleſtum homini eſt, ut in domo ſua invadatur: tum etiam non concedit creditori, ut accipiat pignus quod voluerit: ſed magis debitori, ut det quo minus indiguerit. Quartò inſtituit, quod in ſeptimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat, ut illi, qui commodè reddere poſſent ante ſeptimum annum redderent, & gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes eſſent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia verò mutuata, hæc lex ſtatuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata ſunt, ſi in ipſius abſentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si verò eo præſente, & diligenter cuſtodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur reſtituere, & maximè ſi erant mercede conducta; quia ita etiam potuiſſent mori, & debilitari apud mutuantem: & ita ſi conſervationem animalis conſequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo: & non eſſet gratuitum *mutuum*. Et maximè hoc obſervandum erat quando animalia erant mercede conducta: quia tunc habebat certum pretium pro uſu animalium, unde nihil accreſcere debebat per reſtitutionem animalium, niſi propter negligentiam cuſtodientis. Si autem non eſſent mercede conducta, potuiſſet habere aliquam æquitatem, & ſaltem tantum reſtitueret, quantum uſus animalis mortui, vel debilitati, conduci potuiſſet.

** In ſol. ad 1. arg.*

Ad quintum dicendum, quòd hæc differentia eſt inter *mutuum & depoſitum*, quia *mutuum* traditur in utilitatem ejus cui traditur: ſed *depoſitum* traditur in utilitatem deponentis: & ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus caſibus ad reſtituendum *mutuum*, quàm ad reſtituendum *depoſitum*. Depoſitum enim perdi poterat dupliciter, Uno modo, ex cauſa inevitabili, vel naturali: putà ſi eſſet mortuum vel debilitatum animal depoſitum; vel extrinſeca, putà ſi eſſet captum ab hoſtibus, vel ſi eſſet comeſtum à beſtia: in quo tamen caſu tenebatur deferre ad dominum animalis, id quod de animali occiſo ſupererat: in aliis autem * ſupradictis caſibus nihil reddere tenebatur: ſed ſolum ad expurgandam ſuſpicionem fraudis tenebatur juramentum præſtare. Alio modo poterat perdi ex cauſa evitabili, putà per furtum, & tunc propter negligentiam cuſtodis reddere tenebatur. Sed, ſicut † dictum eſt: ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam ſi debilitatum aut mortuum fuiſſet in ejus abſentia: de minori enim negligentia tenebatur quàm depoſitarius, qui non tenebatur niſi de furto.

De depoſitis ſervandis & reddendis.

** In ipſa ſolut.*

† ad 4. argum.

Ad sextum dicendum, quòd mercenarij, qui locant operas ſuas, pauperes ſunt de laboribus ſuis victum quærentes quotidianum; & ideo lex providè ordinavit, ut ſtatim eis merces ſolveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi, qui locant alias res, divites eſſe conſueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad ſuum victum quotidianum, & ideo non eſt eadem ratio in utroque.

De cura reddenda mercedis.

Ad septimum dicendum, quòd judices ad hoc inter homines conſtituuntur, ut determinent quod ambiguum inter homines circa juſtitiam eſſe poteſt. Dupliciter etiam aliquid poteſt eſſe ambiguum. Uno modo apud ſimplices: & ad hoc dubium tollendum, mandatur Deuteron. 16. ut *judices & magiſtri conſtituerentur per ſingulas tribus, ut judicarent populum juſto judicio.* Alio modo contingit aliquid eſſe dubium etiam apud peritos; & ideo ad hoc dubium tollendum conſtituit lex, ut *omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum*, in quo & ſummus ſacerdos eſſet, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, & ſummus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum: ſicut etiam nunc per appellationem vel per conſultationem cauſæ ab inferioribus judicibus ad ſuperiores deferuntur. Unde dicitur Deuteron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium proſpexeris, & judicium extra portas tuas videris verba variari, aſcende ad locum quem elegerit Dominus, venieſque ad Sacerdotes Levitici generis, & ad judicem, qui fuerit in illo tempore.* Hujuſmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant, unde ex hoc populus non gravabatur.

De judiciorum appellationibus.

Ad octavum dicendum, quòd in negotiis humanis non poteſt haberi demonſtrativa probatio & infallibilis, ſed ſufficit aliqua conjecturalis probabilitas, ſecundum quam Rhetor perſuadet: & ideo licet ſit poſſibile duos aut tres teſtes in mendacium convenire, non tamen eſt facile nec probabile quòd conveniant; & ideo accipitur eorum teſtimonium tanquam verum,

De teſtibus.

Digitized by Google

rum, & præcipuè ſi in ſuo teſtimonio non vacillent, vel alias ſuſpecti non fuerint. Et ad hoc etiam, quòd non de facili à veritate teſtes declinarent, inſtituit lex, ut teſtes diligentiſſimè examinarentur, & graviter punirentur, qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuteron. 19. Fuit autem aliqua ratio hujuſmodi numeri determinandi ad ſignificandam infallibilem veritatem perſonarum divinarum, quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus ſanctus eſt nexus duorum: quandoque exprimuntur tres, ut * Auguſtinus dicit ſuper illud Joan. 8. *In lege veſtra ſcriptum eſt, quia duorum hominum teſtimonium verum eſt.*

art. 36. ... tract. ... in Joan. ... & lib. de Trin. ...

Ad nonum dicendum, quòd non ſolùm propter gravitatem culpæ, ſed etiam propter alias cauſas gravis pœna infligitur. Primò quidem propter quantitatem peccati: quia majori peccato cæteris paribus pœna gravior debetur. Secundo propter peccati conſuetudinem: quia à peccatis conſuetis non facilè homines abſtrahuntur, niſi per graves pœnas. Tertiò propter multam concupiſcentiam vel delectationem in peccato: ab his enim non de facili homines abſtrahuntur, niſi propter graves pœnas. Quartò propter facilitatem committendi peccatum, & latendi in ipſo; hujuſmodi enim peccata quando manifeſtantur, ſunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipſam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus eſt attendendus, etiam circa unum & idem factum. Quorum primus eſt, quando involuntarius peccatum committit, tunc enim ſi omnino eſt involuntarius, totaliter excuſatur à pœna. Dicitur enim Deuter. 22. quòd *puella, quæ opprimitur in agro, non eſt rea mortis, quia clamavit, & nullus affuit, qui liberaret eam.* Si verò aliquo modo fuerit voluntarius, ſed tamen ex infirmitate peccat (putà cum quis peccat ex paſſione) minuitur peccatum, & tunc pœna ſecundum veritatem judicij diminui debet, niſi fortè propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abſtrahendum homines ab hujuſmodi peccatis, ſicut * dictum eſt. Secundus gradus eſt, quando quis per ignorantiam peccavit, & tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiſcendi: ſed tamen non puniebatur per judices, ſed expiabat peccatum ſuum per ſacrificia. Unde dicitur Levit. 4. *Anima quæ peccaverit per ignorantiam*, &c. ſed hoc intelligendum eſt de ignorantia facti: non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes ſcire tenebantur. Tertius gradus eſt quando aliquis ex ſuperbia peccabat, id eſt, ex certa electione vel ex certa malitia & tunc puniebatur ſecundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus eſt, quando peccabat per proterviam & pertinaciam: & tunc quaſi rebellis & deſtructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Secundum hoc dicendum eſt, quod in pœna furti conſiderabatur ſecundum legem, id quod frequenter accidere poterat. Et ideo pro furto aliarum rerum, quæ de facili cuſtodiri poſſunt à furibus, non reddebat fur niſi duplum. Oves autem non de facili poſſunt cuſtodiri à furto, quia paſcuntur in agris; & ideo frequentius contingebat, quòd oves furto ſubtraherentur. Unde lex majorem pœnam appoſuit, ut ſcilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius cuſtodiuntur, quia habentur in agris, & non ita paſcuntur gregatim ſicut oves, & ideo adhuc hic majorem pœnam appoſuit, ut ſcilicet quinque boves pro uno bove redderentur, & hoc dico, niſi fortè idem animal inventum fuerit vivens apud eum: quia tunc ſolum duplum reſtituebat, ſicut & in cæteris furtis: poterat enim haberi præſumptio, quòd cogitaret reſtituere ex quo vivum ſervaſſet. Vel poteſt dici ſecundum * gloſſam, quod bos habet quinque utilitates: quia *immolatur, arat, paſcit carnibus, lac dat, & corium etiam diverſis uſibus miniſtrat*: & ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates: *immolatur, paſcit, lac dat, & lanam miniſtrat.* Filius autem contumax, non quia comedebat & bibebat, occidebatur, ſed propter contumaciam & rebellionem, quæ ſemper morte puniebatur, ut dictum eſt. Ille verò qui colligebat ligna in ſabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ ſabbatum obſervari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, ſicut † ſuprà dictum eſt (qu. 100. art. 5.) Unde occiſus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quòd lex vetus pœnam mortis inflixit in gravioribus criminibus, ſcilicet in his quæ contra Deum peccantur; & in homicidio, & in furto hominum, & in irreverētia ad parentes, & in adulterio, & in inceſtibus. In furto autē aliarum rerum adhibuit pœnam damni: in percuſſuris autem & mutilationibus induxit pœnam talionis. Et ſimiliter in peccato falſi teſtimonij. In aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem ſervitutis induxit in duobus caſibus. In uno quidem, quando ſeptimo anno remiſſionis ille qui erat ſervus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret, unde pro pœna ei infligebatur, ut in perpetuum ſervus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod poſſet reſtituere, ſicut habetur Exod. 22. Pœnam autem exilij univerſaliter lex non ſtatuit, quia in ſolo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idolatriam corruptis. Unde ſi quis à populo illo univerſaliter excluſus eſſet, daretur ei occaſio idololatriæ. Et ideo 1. Reg. 26. dicitur, quòd David dixit ad Saül, *Maledicti ſunt, qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini dicentes, Vade, ſervi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium: dicitur. n. Deuter. 19. Quod *qui percuſſerat proximum ſuum neſciens; & qui nullum contra ipſum habuiſſe odium comprobabatur, ad unam urbium refugij confugiebat, & ibi manebat uſque ad mortem ſummi Sacerdotis*: tunc enim ei licebat, ad domum ſuam redire, quia in univerſali damno populi, conſueverunt particulares iræ ſedari, & ita proximi defuncti non ſic proni erant ad ejus occiſionem.

Ad undecimum dicendum, quòd animalia bruta mandabantur occidi non propter aliquam ipſorum culpam, ſed in pœnam dominorum, qui talia animalia non cuſtodierant ab hujuſmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus, ſi bos cornupeta fuerat ab heri & nudiuſtertius (in quo caſu poterat occurri periculo,) quàm ſi ſubito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in deteſtationem peccati, & ne ex eorum aſpectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio literalis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyſes dicit, quia frequenter interfector eſt de civitate propinquiori. Unde occiſio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum, quòd quidem fiebat per tria. Quorum unum eſt, quòd ſeniores civitatis jurabant nihil ſe prætermiſiſſe in cuſtodia viarum. Aliud eſt, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occiſione animalis, ut ſi prius manifeſtaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus, & ideo ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifeſtarent homicidam, ſi ſcirent; & rarò poterat eſſe quin aliqua verba, vel indicia ſuper hoc facta eſſent. Vel hoc fiebat ad terrorem & deteſtationem homicidij. Per occiſionem enim vitulæ, quæ eſt animal utile & fortitudine plenum, præcipuè antequam laboret ſub jugo, ſignificabatur quod quicunque homicidium feciſſet, quamvis eſſet utilis & fortis, occidendus erat: & morte crudeli quod cervicis conciſio ſignificabat; & quod tanquam vilis & abjectus à conſortio hominum excludendus erat, quod ſignificabatur per hoc, quod vitula occiſa in loco aſpero & inculto relinquebatur, in putredinem convertenda. Myſticè autem per *vitulam de armento* ſignificatur caro Chriſti, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, *nec terram ſcidit vomere*, id eſt, ſeditionis maculam non admiſit. Per hoc autem, quod in valle occulta occidebatur, ſignificabatur deſpecta mors Chriſti, per quam purgantur omnia peccata, & diabolus eſſe homicidij auctor oſtenditur.

Articulus III.

Utrum judicialia præcepta ſint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd judicialia præcepta non ſint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus Act. 10. *In veritate comperi, quoniam non eſt acceptor perſonarum Deus; ſed in omni gente, qui timet Deum, & operatur juſtitiam, acceptus eſt illi*, ſed illi, qui ſunt Deo accepti, non ſunt ab Eccleſia Dei excludendi: inconvenienter igitur mandatur Deuteron. 23. quòd *Ammonites & Moabites etiam poſt decimam generationem non intrabunt in Eccleſiam Domini in æternum*: è contrario autem ibidem præcipitur de quibuſdam gentibus, *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus eſt, nec Ægyptium, quia advena fuiſti in terra ejus.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ non ſunt in poteſtate noſtra, non merentur aliquam pœnam: ſed quòd homo ſit eunuchus vel ex ſcorto natus, non eſt in poteſtate ejus. Ergo inconvenienter mandatur Deuteron. 23. quod *eunuchus & ex ſcorto natus non ingrediatur Eccleſiam Domini.*

¶ 3. Præterea, Lex vetus miſericorditer mandavit, ut advenæ non affligantur. Dicitur enim Exod. 22. *Advenam non contriſtabis, neque affliges eum: advenæ enim & ipſi fuiſtis in terra Ægypti.* Et 23. *Peregrino moleſtus non eris: ſcitis enim advenarum animas: Quia & ipſi peregrini fuiſtis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet, quod uſuris opprimatur, inconvenienter igitur lex permiſit Deuteron. 23. *ut alienis ad uſuram pecuniam mutuarent.*

¶ 4. Præterea, Multò magis appropinquant nobis homines quàm arbores: ſed his, quæ ſunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum & effectum dilectionis impendere, ſecundum illud Eccleſ. 13. *Omne animal diligit ſimile ſibi: ſic & omnis homo proximum ſibi.* Inconvenienter igitur Dominus Deuteron. 20. mandavit, quod *de civitatibus hoſtium captis omnes interficerent, & tamen arbores fructiferas non ſucciderent.*

¶ 5. Præterea, Bonum commune ſecundum virtutem eſt bono privato præferendum ab unoquoque: ſed in bello, quod committitur contra hoſtes, quæritur bonum commune: inconvenienter igitur mandatur Deuter. 20. quòd *imminente prælio aliqui domum remittantur*: putà *qui ædificavit domum novam qui plantavit vineam, vel qui deſpondit uxorem.*

¶ 6. Præterea, Ex culpa non debet quis commodum reportare: ſed quod homo ſit formidoloſus, & corde pavidus, culpabile eſt. Contrarium enim eſt virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur à labore prælij excuſabantur formidoloſi, & pavidum cor habentes.

Sed contra eſt, quod ſapientia divina dicit Proverb. 8. *Juſti ſunt omnes ſermones mei, non eſt in eis pravum quid, neque perverſum.*

Conclusio.

Quoniam cum extraneis non hoſtibus pacificè agere, & cum hoſtibus bellum juſtè inire, ſuſceptum cum firma de Deo fiducia forti-

Digitized by Google

ter exequi, victoriáque moderatè uti lex præcipiebat: convenienter iudicialia præcepta quoad extraneos tradita ſunt.

Respondeo dicendum, quòd cum extraneis poteſt eſſe hominum converſatio dupliciter. Uno modo pacificè: alio modo hoſtiliter: & quantum ad utrumque modum ordinandum, lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Judæis occaſio, ut cum extraneis pacificè communicarent. Primò quidem, quando extranei per terram eorum tranſitum faciebant quaſi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum ſicut advenæ: & quantum ad utrumque lex miſericordiæ præcepta propoſuit. Nam Exod. 22. dicitur, *Advenam non contriſtabis:* & 23. dicitur, *Peregrino moleſtus non eris.* Tertiò verò, quando aliqui extranei totaliter in eorum conſortium & ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur, non enim ſtatim recipiebantur quaſi cives, ſicut etiam apud quoſdam Gentilium ſtatutū erat, ut non reputarentur cives niſi qui ex avo vel atavo cives exiſterent, ut * Philoſophus dicit in 3. Politic. (cap. 1. vel 2.) & hoc ideo, quia ſi ſtatim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ ſunt populi, poſſent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent; & ideo lex ſtatuit, ut de quibuſdam Gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, ſcilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerunt & nutriti, & de Idumæis filiis Eſau fratris Jacob, in tertia generatione reciperentur in conſortium populi. Quidam verò, quia hoſtiliter ſe ad eos habuerant (ſicut Ammonitæ & Moabitæ) nunquam in conſortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, quia magis eis fuerant adverſarii, & cum eis nullum cognationis habebant conſortium, quaſi hoſtes perpetui haberentur. Dicitur enim Exod. 17. *Bellum Dei erit contra Amalech à generatione in generationem.* Similiter etiam quantum ad hoſtilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primò quidem inſtituit, ut bellum juſtè inìretur. Mandatur enim Deuteron. 20. quòd *cùm accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primò pacem.* Secundò inſtituit, *ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam:* & ad hoc melius obſervandum inſtituit, quod *imminente prælio Sacerdos eos confortaret promittendo auxilium Dei.* Tertiò mandavit, *ut impedimenta prælij removerentur, remittendo quoſdam ad domum, qui poſſent impedimenta præſtare.* Quartò inſtituit, *ut victoria moderatè uterentur parcendo mulieribus & parvulis, & etiam ligna fructifera regionis non incidendo.*

* l. 3. c. 1. inter med. & fin. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines nullius gentis excluſit lex à cultu Dei, & ab his quæ pertinent ad animæ ſalutem: Dicitur enim Exod. 12. *Si quis peregrinorum in veſtram voluerit tranſire coloniam, & facere Phaſe Domini, circumcidetur prius omne maſculinum ejus, & tunc ritè celebrabit, eritque ſimul ſicut indigena terræ.* Sed in temporalibus, quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non ſtatim quilibet admittebatur, ratione ſupradicta: * ſed quidam in tertia generatione, ſcilicet Ægyptij & Idumæi: alij verò perpetuò excludebantur in deteſtationem culpæ præteritæ, ſicut Moabitæ, & Ammonitæ, & Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commiſit, ut alij videntes timeant, & peccare deſiſtant: ita etiam propter aliquod peccatum, gens vel civitas poteſt puniri, ut alij à ſimili peccato abſtineant. Poterat tamen diſpenſativè aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; ſicut Judith 14. dicitur, quòd *Achior dux filiorum Ammon appoſitus eſt ad populum Iſraël, & omnis ſucceſſio generis ejus.* Et ſimiliter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis* erat; licet poſſit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit ſimpliciter eſſe cives.

* In cor. a. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut * Philoſophus dicit in 3. Politicor. (cap. 3.) dupliciter aliquis dicitur eſſe civis. Uno modo ſimpliciter, & alio modo ſecundum quid. Simpliciter quidem civis eſt, qui poteſt agere ea quæ ſunt civium, putà dare conſilium, vel judicium in populo; ſecundum quid autem civis dici poteſt; quicunque civitatem inhabitat, etiam viles perſonæ & pueri, & ſenes qui non ſunt idonei ad hoc, quod habeant poteſtatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo ſpurij propter vilitatem originis excludebantur ab Eccleſia, id eſt, à collegio populi uſque ad decimam generationem: & ſimiliter eunuchi, quibus non poterat competere honor, qui patribus debebatur, & præcipuè in populo Judæorum, in quo Dei cultus conſervabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo inſigni honore donabantur, ſicut † Philoſophus dicit in 2. Politicor. [c. 7.] tamen quantum ad ea, quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non ſeparabantur, ſicut nec advenæ, ut dictum eſt. * Dicitur enim Iſa. 56. *Non dicat filius advenæ qui adhæret Domino dicens, Separatione dividet me Dominus à populo ſuo: & non dicat eunuchus, Ecce ego lignum aridum.*

* l. 3. c. 3. à med. tom. 5.

† l. 2. c. 7. circa med.

* In cor. a. & ad 1. a. 2.

Ad tertium dicendum, quòd accipere uſuras ab alienis non erat ſecundum intentionem legis, ſed ex quadam permiſſione propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, & ut magis pacificè ſe haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quòd circa civitates hoſtium quædam diſtinctio adhibebatur, quædam enim erant remotæ non de numero illarum urbium, quæ eis erant repromiſſæ; & in talibus urbibus expugnatis, occidebantur maſculi, qui pugnaverant contra populum Dei: mulieribus autem & infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis quæ erant eis promiſſæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Iſraël quaſi divinæ juſtitiæ executorem mittebat. Dicitur enim Deuteron. 9. *Quia illæ egerunt impiè, introëunte te deletæ ſunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reſervari propter utilitatem ipſius populi, cujus ditioni civitas & ejus territorium erat ſubjiciendum.

Ad quintum dicendum, quòd novus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel diſpenſator uxoris excludebantur à prælio propter duo. Primò quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel ſtatim paratus eſt ad habendum, magis ſolet amare, & per conſequens eorum amiſſionem timere. Unde probabile erat, quòd ex tali amore magis mortem timerent, & ſic minus fortes eſſent ad pugnandum. Secundò, quia ſicut * Philoſophus dixit in 2. Phyſicor. [text. 56.] *infortunium videtur, quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, ſi poſtea impediatur ab illo:* & ideo ne propinqui remanentes magis contriſtarentur de morte talium, qui bonis ſibi paratis potiti non fuerunt, & etiam populus conſiderans hoc horreret, hujuſmodi homines à mortis periculo ſunt ſequeſtrati per ſubtractionem à prælio.

* lib. 2. Phyſic. text. 56. to. 2.

Ad sextum dicendum, quòd timidi remittebantur ad domum, non ut ipſi ex hoc commodum conſequerentur, ſed ne populus ex eorum præſentia incommodum conſequeretur, dum per eorum timorem & fugam, etiam alij ad timendum & fugiendum provocarentur.

Articulus IV.

Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domeſticas perſonas.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa perſonas domeſticas: Servus enim, id quod eſt, domini eſt; ut * Philoſoph. dicit in 1. Polit. (cap. 4.) Sed id quod eſt alicujus, perpetuò ejus eſſe debet: Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. 21. quòd *ſervi ſeptimo anno liberi abſcederent.*

* Lib. 1. Pol. c. 3. parum a med. tom. 5.

¶ 2. Præterea. Sicut animal aliquod (ut aſinus aut bos) eſt poſſeſſio Domini, ita etiam ſervus: Sed de animalibus præcipitur Deuteron. 22. quòd *reſtituantur dominis ſuis, ſi errare inveniantur:* Inconvenienter ergo mandatur Deuteron. 23. *Non tradas ſervum domino ſuo, qui ad te confugerit.*

¶ 3. Præterea. Lex divina debet magis ad miſericordiam provocare quàm etiam lex humana: Sed ſecundùm leges humanas graviter puniuntur qui nimis asperè affligunt ſervos ſuos, aut ancillas: Aſperrima autem videtur eſſe afflictio, ex qua ſequitur mors: Inconvenienter igitur ſtatuitur Exod. 21. quòd *qui percuſſerit ſervum ſuum vel ancillam virgâ, ſi uno die ſupervixerit, non ſubiacebit pœnæ, quia pecunia illius eſt.*

¶ 4. Præterea, Alius eſt principatus domini ad ſervum, & patris ad filium, ut dicitur in primo & tertio * Polit. ſed hoc ad principatum domini ad ſervum pertinet, ut aliquis ſervum vel ancillam vendere poſſit. Inconvenienter igitur lex permiſit, quod aliquis *venderet filiam ſuam in famulam, vel ancillam.* [Exod. 21.]

¶ 5. Præterea, Pater habet ſui filij poteſtatem: ſed ejus eſt punire exceſſus, qui habet poteſtatem ſuper peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 21. quod pater *ducat filium ſuum ad ſeniores civitatis puniendum.*

¶ 6. Præterea, Dominus prohibuit Deuteronom. 7. ut *cum alienigenis non ſociarent conjugia, & conjuncta etiam ſepararent,* ut patet 1. Eſdr. 10. Inconvenienter igitur Deuteron. 21. conceditur eis ut *captivas alienigenarum ducere poſſint uxores.*

¶ 7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quoſdam conſanguinitatis & affinitatis gradus præcepit eſſe vitandos, ut patet Levit. 18. Inconvenienter igitur mandatur Deuteron. 25. quod *ſi aliquis eſſet mortuus abſque liberis, uxorem ipſius frater ejus acciperet.*

¶ 8. Præterea, Inter virum & uxorem, ſicut eſt maxima familiaritas, ita debet eſſe fides firmiſſima: ſed hoc non poteſt eſſe, ſi matrimonium diſſolubile fuerit. Inconvenienter igitur dominus permiſit Deut. 24. quod *aliquis poſſit uxorem dimittere ſcripto libello repudij.* & quod etiam *ulterius eam recuperare non poſſet.*

¶ 9. Præterea, Sicut uxor poteſt frangere fidem marito, ita etiam ſervus domino, & filius patri: ſed ad inveſtigandam injuriam ſervi in dominum, vel filij in patrem, non eſt inſtitutum in lege aliquod ſacrificium: ſuperfluè igitur videtur inſtitui ſacrificium zelotypiæ ad inveſtigandum uxoris adulterium, Num. 5. Sic igitur inconvenienter videntur eſſe tradita in lege præcepta judicialia circa perſonas domeſticas.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 18. *Judicia Domini vera juſtificata in ſemetipſa.*

Con

Digitized by Google

Concluſio.

De domeſticis perſonis, quæ ſunt vel ſervus & dominus, vel vir & uxor, vel denique pater & filius, rectè convenienterque ad humanæ vitæ conſervationem lex vetus præcepta edidit.

Respondeo dicendum, quod communio domeſticarum perſonarum adinvicem, ut * Philoſophus dicit in 1. Politicor. (cap. 1.) eſt ſecundum quotidianos actus, qui ordinantur ad neceſſitatem vitæ. Vita autem hominis conſervatur dupliciter. Uno modo quantum ad individuum, prout ſcilicet homo idem numero vivit, & ad talem vitæ conſervationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, veſtitum, & alia hujuſmodi neceſſaria vitæ: in quibus adminiſtrandis indiget homo ſervis. Alio modo conſervatur vita hominis ſecundum ſpeciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domeſtica communione ſunt tres combinationes; ſcilicet *domini ad ſervum, viri ad uxorem, patris ad filium.* Et quantum ad omnia iſta lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad ſervos, inſtituit ut modeſtè tractarentur, & quantum ad labores, ne ſcilicet immoderatis laboribus affligerentur. Unde Deuteron. 5. Dominus mandavit, *ut in die ſabbati requieſceret ſervus & ancilla tua ſicut & tu.* Iterum quantum ad pœnas infligendas: impoſuit enim mutilatoribus ſervorum, ut dimitterent eos liberos. Sicut habetur Exod. vigeſimo primo, & ſimile etiam ſtatuit in ancilla, quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam ſpecialiter circa ſervos qui erant ex populo, ut *ſeptimo anno liberi egrederentur cum omnibus, quæ apportaverant, etiam veſtimentis*, ut habentur Exod. 21. Mandavit etiam inſuper Deuter. 15. ut eis detur viaticum.

¶ Circa uxores verò ſtatuitur in lege quantum ad uxores ducendas, ut ſcilicet *ducant uxores ſuæ tribus*, ſicut habetur Num. ultimo, & hoc ideo, *ne ſortes tribuum confundantur.* Et quod aliquis *in uxorem ducat uxorem fratris defuncti ſine liberis*, ut habetur Deuter. 25. Et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere ſucceſſores ſecundum carnis originem, ſaltem habeat per quandam adoptionem, & ſic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quaſdam perſonas, ne in conjugium ducerentur, ſcilicet *alienigenas* propter periculum ſeductionis, & *propinquas* propter reverentiam naturalem, quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, *ut ſcilicet non leviter infamarentur.* Unde mandatur puniri ille, qui falſo crimen imponit uxori, ut habetur Deuter. 22. Et *quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur*, ut habetur Deuter. 21. Et etiam quod *propter odium, uxorem non affligeret, ſed potius ſcripto libello eam dimitteret*, ut patet Deuter. 24. Et ut etiam major dilectio inter conjuges à principio contraheretur, præcipitur, quod *cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ neceſſitatis injungatur, ut liberè poſſit lætari cum uxore ſua.* (ibidem)

¶ Circa filios autem inſtituit, ut patres eis diſciplinam adhiberent, inſtruendo eos in fide. Unde dicitur Exod. 12. *Cum dixerint vobis filii veſtri; Quæ eſt iſta religio: dicetis eis: Victima tranſitus Domini eſt*: & quod etiam inſtruerent eos in moribus. Unde dicitur Deuteron. 21. quod patres dicere debent, *Monita noſtra audire contemnit, comeſſationibus vacat, & luxuriis, atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Iſraël erant à Domino de ſervitute liberati, & per hoc divinæ ſervituti addicti: noluit Dominus ut in perpetuum ſervi eſſent: unde dicitur Levit. 25. *Si paupertate compulſus vendiderit ſe ſibi frater tuus, non eum opprimes ſervitute famulorum, ſed quaſi mercenarius & colonus erit: mei enim ſunt ſervi, & ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione ſervorum.* Et ideo quia ſimpliciter ſervi non erant, ſecundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum, quòd mandatum illud intelligitur de ſervo, qui à Domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati miniſterium.

Ad tertium dicendum, quòd circa læſiones ſervis illatas, lex conſideraſſe videtur utrum ſit certa vel incerta: ſi enim læſio certa eſſet, lex pœnam adhibuit: pro mutilatione quidem amiſſionem ſervi qui mandabatur libertate donandus: pro morte autem, homicidii pœnam, cum ſervus in manu domini verberantis moreretur. Si verò læſio non eſſet certa, ſed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio ſervo puta cùm percuſſus ſervus non ſtatim moriebatur, ſed poſt aliquos dies. Incertum enim erat, utrum ex percuſſione mortuus eſſet: quia ſi percuſſiſſet liberum hominem, ita tamen quod ſtatim non moreretur, ſed ſuper baculum ſuum ambularet: non erat homicidii reus, qui percuſſerat, etiamſi poſtea moreretur; tenebatur tamen ad impenſas ſolvendas, quas percuſſus in medicos fecerat. Sed hoc in ſervo proprio locum non habebat, quia quidquid ſervus habebat, & etiam ipſa perſona ſervi, erat quædam poſſeſſio domini, & ideo pro cauſa aſſignatur quare non ſubjaceat pœnæ pecuniariæ, quia *pecunia illius eſt.*

Ad quartum dicendum, quòd ſicut dictum eſt †, nullus Iudæus poterat poſſidere Iudæum: quaſi ſimpliciter ſervum: ſed erat ſervus ſecundum quid, quaſi mercenarius uſque ad tempus, & per hunc modum permittebat lex, quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet, & hoc etiam verba ipſius legis oſtendunt; dicit enim, *Si quis vendiderit filiam ſuam in famulam, non egredietur ſicut exire ancillæ conſueverunt.* Per hunc etiam modum non ſolum filium, ſed etiam ſeipſum aliquis vendere poterat magis quaſi mercenarium, quàm quaſi ſervum ſecundum illud Levit. 25. *Si paupertate compulſus vendiderit ſe tibi frater tuus, non eum opprimes ſervitute famulorum: ſed quaſi mercenarius, & colonus erit.*

Ad quintum dicendum quòd, ſicut Philoſophus dicit in 10. Ethicor. (cap. ult.) * principatus paternus habet ſolum admonendi poteſtatem: non autem habet vim coactivam, per quam rebelles & contumaces comprimi poſſunt: ideo in hoc caſu lex mandabat, ut filius contumax à principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quòd Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci, propter periculum ſeductionis, ne inducerentur in idololatriam: & ſpecialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant: de quibus erat magis probabile quod ſuos ritus, retinerent. Si qua verò idololatriæ cultum dimittere vellet, & ad legis cultum ſe transferre, poterat in matrimonium duci, ſicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem. Vnde ipſa dixit ſocrui ſuæ: *Populus tuus, populus meus, Deus tuus, Deus meus*, ut habetur Ruth primo; & ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci niſi prius raſa cæſarie, & circumciſis unguibus, & depoſita veſte in qua capta eſt, & fleret patrem & matrem: per quæ ſignificatur idololatriæ perpetua abjectio, (ut ibidem explicat Gloſſa.)

Ad septimum dicendum, quòd ſicut Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (homil. 49.) *quia immitigabile malum erat mors apud Iudæos, qui omnia pro præſenti vita faciebant, ſtatutum fuit, ut defuncto filius naſceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio.* Non autem alius quàm frater vel propinquus jubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur qui ex tali conjunctione erat naſciturus, eſſe ejus filius qui obiit: & iterum extraneus non ita haberet neceſſitatem ſtatuere domum ejus qui obierat, ſicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere juſtum erat, ex quo patet, quod frater in accipiendo uxorem fratris ſui, perſona fratris ſui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quòd lex permiſit repudium uxoris, non quia ſimpliciter juſtum eſſet, ſed *propter duritiam Iudæorum* ut Dominus dicit Matth. 19. Sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur.

Ad nonum dicendum, quòd uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium; & de facili propter delectationem, & latenter, quia *oculus adulteri obſervat caliginem*, ut dicitur Iob. 24. Non autem eſt ſimilis ratio de filio ad patrem, de ſervo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiſcentia delectationis, ſed magis ex malitia, quæ non poteſt ita latere, ſicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI.

De lege Evangelica, quæ lex nova dicitur, ſecundum ſe, in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova.

Et primò, de ipſa ſecundum ſe. Secundò, de ipſa per comparationem ad legem veterem. Tertiò, de his quæ in lege nova continentur.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, qualis ſit, utrum ſcilicet ſit ſcripta vel indita.

¶ Secundò, de virtute ejus, utrum juſtificet.

¶ Tertiò, de principio ejus, utrum debuerit dari à principio mundi.

¶ Quartò, de termino ejus, utrum ſcilicet ſit duratura uſque ad finem, an debeat ei alia lex ſuccedere.

Articulus Primus.

Vtrùm lex nova ſit lex ſcripta.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd lex nova ſit lex ſcripta. Lex enim nova eſt ipſum Evangelium: ſed Evangelium eſt deſcriptum Ioan. 20. *Hæc autem ſcripta ſunt ut credatis.* Ergo lex nova eſt lex ſcripta.

¶ 2. Præterea, Lex indita eſt lex naturæ, ſecundum illud Roman. 2. *Naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt qui habent opus legis ſcriptum in cordibus ſuis.* Si igitur lex Evangelii eſſet lex indita, non differret à lege naturæ.

¶ 3. Præterea, Lex Evangelii propria eſt eorum qui ſunt in ſtatu novi teſtamenti: ſed lex indita communis eſt & eis qui ſunt in novo teſtamento, & eis qui ſunt in veteri teſtamento. Dicitur enim Sap. 7. quod *divina ſapientia per nationes in animas ſanctas ſe transfert, amicos Dei, & prophetas conſtituit.* Ergo lex nova non eſt lex indita.

Sed contra eſt, quòd lex nova eſt lex novi teſtamenti, ſed lex novi teſtamenti eſt indita in corde. Apoſtolus enim ad Hebr. 8. dicit (inducens auctoritatem quæ habetur Ier. 31. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & conſummabo ſuper domum Iſraël, & ſuper domum Iuda teſtamentum novum*, & exponens quod ſit hoc teſtamentum, dicit: *Quia hoc teſtamentum, quod diſponam domui Iſraël, dando leges meas in mente eorum, & in corde eorum ſuperſcribam eas.* Ergo lex nova eſt lex indita.

Conclu

Margin notes: * l. 1. c. 1. à med. tom. 5. — * l. 10. c. ult. ante me. to. 4. — † ſol. 1. — Inf. ar. 2. & 3. cor. & q. 107. a. 1. ad 2. & 3. & q. 108. à 1. cor. & ad 1. & qu. 4. ar. 13. co.

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Lex nova principaliter ipſa gratia eſt Spiritus ſancti in corde fidelium ſcripta, ſecundario autem eſt lex ſcripta, prout in ea traduntur illa, quæ vel ad gratiam diſponunt, vel ad uſum ipſius gratiæ ſpectant.

RESPONDEO dicendum, quòd *unaquæque res illud videtur eſſe quod in ea eſt potiſſimum*, ut † Philoſophus dicit in 9. Ethic. id autem quod eſt potiſſimum in lege novi teſtamenti, & in quo tota virtus ejus conſiſtit, eſt gratia Spiritus ſancti, quæ datur per fidem Chriſti: & ideo principaliter lex nova eſt ipſa gratia Spiritus ſancti quæ datur Chriſti fidelibus, & hoc manifeſtè apparet per Apoſtolum, qui ad Roman. 3. dicit. *Vbi eſt ergo gloriatio tua? Excluſa eſt: per quam legem? factorum? non, ſed per legem fidei:* ipſam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expreſſius Rom. 8. dicitur. *Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu liberavit me à lege peccati, & mortis.* Unde & † Auguſt. dicit in lib. de ſpiritu & litera; *Quod ſicut lex factorum ſcripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei ſcripta eſt in cordibus fidelium.* Et alibi * dicit in eodem lib. *Quæ ſunt leges Dei ab ipſo Deo ſcriptæ in cordibus, niſi ipſa præſentia Spiritus ſancti*, Habet tamen lex nova quædam ſicut diſpoſitiva ad gratiam Spiritus ſancti, & ad uſum hujus gratiæ pertinentia, quæ ſunt quaſi ſecundaria in lege nova, de quibus oportuit inſtrui fideles Chriſti & verbis & ſcriptis, tam circa credenda, quam circa agenda. Et ideo dicendum eſt, quòd principaliter lex nova eſt *lex indita*, ſecundario autem eſt *lex ſcripta*.

† lib. 9. eth. c. 4. a tto me. tom. 5.

† cap. 17. & 26. tom. 3.

* eod. lib. ca. 21. in princip.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in ſcriptura Evangelii non continentur niſi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus ſancti, vel ſicut diſpoſitiva, vel ſicut ordinativa ad uſum hujus gratiæ: ſicut diſpoſitiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem per quam datur Spiritus ſancti gratia, continentur in Evangelio ea, quæ pertinent ad manifeſtandam divinitatem, vel humanitatem Chriſti. Secundum affectum verò, continentur in Evangelio ea, quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus ſancti gratiæ. *Mundus enim* (id eſt, amatores mundi) *non poteſt capere Spiritum ſanctum*, ut habetur Ioan. 14. Uſus verò ſpiritualis gratiæ eſt in operibus virtutum, ad quæ multipliciter ſcriptura novi teſtamenti homines exhortatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dupliciter eſt aliquid inditum homini. Uno modo pertinens ad naturam humanam: & ſic lex naturalis eſt lex indita homini. Alio modo eſt aliquid inditum homini, quaſi naturæ ſuperadditum gratiæ donum: & hoc modo lex nova eſt indita homini, non ſolum indicans quid ſit faciendum ſed etiam adjuvans ad implendum.

AD TERTIUM dicendum quòd nullus unquam habuit gratiam Spiritus ſancti, niſi per fidem Chriſti explicitam vel implicitam. Per fidem autem Chriſti pertinet homo ad novum teſtamentum. Unde quibuſcunque fuit lex gratiæ indita, ſecundum hoc ad novum teſtamentum pertinebant.

ARTICULUS II.

Vtrum lex nova juſtificet.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd lex nova non juſtificet. Nullus enim juſtificatur, niſi legi Dei obediat, ſecundum illud ad Hebr. 5. *factus eſt* (ſcilicet Chriſtus) *omnibus obtemperantibus ſibi cauſa ſalutis æternæ*: Sed Evangelium non ſemper hoc operatur, quod homines ei obediant. Dicitur enim Roman. 10. *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non juſtificat.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus probat ad Rom. quod lex vetus non juſtificabat, quia ea adveniente prævaricatio crevit. Dicitur enim ad Rom. 4. *Lex iram operatur: ubi enim non eſt lex nec prævaricatio*: ſed multo magis lex nova prævaricationem addidit: majori enim pœna eſt dignus, qui poſt legem novam datam adhuc peccat, ſecundum illud Hebr. 10. *Irritam quis faciens legem Moyſi, ſine ulla miſeratione duobus vel tribus teſtibus moritur: quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui filium Dei conculcaverit*, &c. Ergo lex nova non juſtificat ſicut nec vetus.

¶ 3. Præterea, Iuſtificare eſt proprius effectus Dei, ſecundum illud ad Roman. 8. *Deus eſt, qui juſtificat*, ſed lex vetus fuit à Deo, ſicut & lex nova. Ergo lex nova non magis juſtificat quàm lex vetus.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit ad Rom. 1. *Non erubeſco Evangelium: virtus enim Dei eſt in ſalutem omni credenti.* non autem eſt ſalus niſi juſtificatis: Ergo lex Evangelii juſtificat.

CONCLUSIO.

Lex Evangelica, cum ſit ipſa Spiritus ſancti gratia, neceſſario hominem juſtificat, non autem ea quæ ſcriptis traduntur, ipſum hominem juſtificare poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.)* ad legem Evangelii duo pertinent. Vnum quidem principaliter, ſcilicet ipſa gratia Spiritus ſancti interius data: & quantum ad hoc nova lex juſtificat: unde Auguſtinus † dicit in lib. de ſpiritu & litera. (cap. 17.) *Ibi* (ſcilicet in veteri teſtamento) *lex extrinſecus eſt poſita, qua injuſti terrerentur: hic* (ſcilicet in novo teſtamento) *intrinſecus data eſt, qua juſtificarentur.* Aliud pertinet ad legem Evangelii ſecundario, ſcilicet documenta fidei, & præcepta ordinantia affectum humanum, & humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non juſtificat. Vnde Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 3. *Litera occidit, ſpiritus autem, vivificat*: & Auguſtinus * exponit in lib. de ſpiritu & litera, (cap. 14.) quod per literam intelligitur quælibet ſcriptura extra homines exiſtens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio. Vnde etiam litera Evangelii occideret, niſi adeſſet interius gratia fidei ſanans.

* ar. præ. in cor. & ad 1. arg.

† ca. 19. circa pr. tom. 3.

* ca. 14. & 17. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod eſt principale in ipſa, ſed quantum ad id quod eſt ſecundarium in ipſa, ſcilicet quantum ad documenta & præcepta exterius homini poſita, vel ſcripto, vel verbo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd gratia novi teſtamenti, etſi adjuvet hominem ad non peccandum: non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non poſſit: hoc enim pertinet ad ſtatum gloriæ: & ideo ſi quis poſt acceptam gratiam novi teſtamenti peccaverit, majori pœna eſt dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, & auxilio ſibi dato non utens, (nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur,) quia quantum eſt de ſe, ſufficiens auxilium dat ad non peccandum.

AD TERTIUM dicendum, quòd legem novam & veterem unus Deus dedit, ſed aliter & aliter. Nam legem veterem dedit ſcriptam in tabulis lapideis: legem autem novam dedit ſcriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apoſtolus dicit 2. ad Corinth. 3. Proinde, ſicut Auguſtinus † dicit in lib. de ſpiritu & litera: literam iſtam extra hominem ſcriptam, & *miniſtrationem mortis*, & *miniſtrationem damnationis* Apoſtolus appellat: hanc autem (ſcilicet novi teſtamenti legem) *miniſtrationem ſpiritus* & *miniſtrationem juſtitiæ* dicit; quia *per donum Spiritus operamur juſtitiam, & à prævaricationis damnatione liberamur.*

† l. ib. in pr. tom.

ARTICULUS III.

Vtrum lex nova debuerit dari à principio mundi.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd lex nova debuerit dari à principio mundi. *Non enim eſt perſonarum acceptio apud Deum*, ut dicitur ad Roman. 2. *ſed omnes homines peccarunt, & egent gratia Dei*, ut dicitur ad Roman. 5. Ergo à principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam ſubveniretur.

Sup. q. 91. art. 5. ad 2. & 3.

¶ 2. Præterea, Sicut in diverſis locis ſunt diverſi homines, ita etiam in diverſis temporibus: ſed Deus, qui *vult omnes homines ſalvos fieri* (ut dicitur 1. ad Timoth. 2.) mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet Matth. ult. & Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adeſſe lex Evangelii, ita quod à principio mundi daretur.

¶. 3. Præterea, Magis neceſſaria eſt homini ſalus ſpiritualis, quæ eſt æterna: quàm ſalus corporalis, quæ eſt temporalis: ſed Deus ab initio mundi providit homini ea, quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem corporalem, tradens ejus poteſtati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Geneſ. 1. Ergo etiam lex nova, quæ maximè eſt neceſſaria ad ſalutem ſpiritualem, debuit hominibus à principio mundi dari.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 15. *Non prius quod ſpirituale eſt, ſed quod animale*: ſed lex nova eſt maximè ſpiritualis, ergo lex nova non debuit dari à principio mundi.

CONCLUSIO.

Lex nova, cùm ſit lex gratiæ, imo principaliter ipſa Spiritus ſancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, conſummata per Chriſtum redemptione, tolleretur.

RESPONDEO dicendum, quòd triplex ratio poteſt aſſignari quare lex nova non debuit dari à principio mundi. Quarum prima eſt, quia lex nova, ſicut dictum eſt (art. 1.) * principaliter eſt gratia Spiritus ſancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur conſummata redemptione per Chriſtum. Vnde dicitur Ioan. 7. *Nondum erat Spiritus datus, quia IESVS nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeſtè aſſignat Apoſtolus ad Roman. 8. Vbi poſtquam præmiſerat de lege Spiritus vitæ, ſubjungit: *Deus filium ſuum mittens in ſimilitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut juſtificatio legis impleretur in nobis.* Secunda ratio poteſt aſſignari ex perfectione legis novæ. Non enim aliquid ad perfectum adducitur ſtatim à principio; ſed quodam temporali ſucceſſionis ordine, ſicut aliquis prius fit puer, & poſtmodum vir. Et hanc rationem aſſignat Apoſtolus ad Galat. 3. *lex pædagogus noſter fuit in Chriſto, ut ex fide juſtificemur: at ubi venit fides, jam non ſumus ſub pædagogo.* Tertia ratio ſumitur ex hoc quod lex nova eſt *lex gratiæ*: & ideo primo oportuit, quòd homo relinqueretur ſibi in ſtatu veteris legis, ut in peccatum cadendo ſuam infirmitatem cognoſcens, recognoſceret ſe gratia indigere. Et hanc rationem aſſignat Apoſtolus ad Roman. 5. dicens, *Lex ſubintravit, ut abundaret delictum: ubi autem abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia.*

* Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ; & ideo

Digitized by Google

& ideo quibuſcunque non datur, hoc eſt ex juſtitia: *quibuſcunque autem datur, hoc eſt ex gratia*, ut Auguſtinus dicit in lib. de perfectione juſtitiæ. Unde non eſt acceptio perſonarum apud Deum ex hoc quod non omnibus à principio mundi legem gratiæ propoſuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum eſt *.

* *In corp.*

Ad secundum dicendum, quòd diverſitas locorum non variat diverſum ſtatum humani generis, qui variatur per temporis ſucceſſionem; & ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum teſtamentum pertinentes, ut ſuprà dictum eſt (art. 1. ad 3.) *

* *Art. 1. ad 3.*

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ pertinent ad ſalutem corporalem, deſerviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum: ſed ea quæ pertinent ad ſpiritualem ſalutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum. Et ideo non eſt ſimilis ratio de utriſque.

Articulus IV.

Vtrum lex nova ſit duratura uſque ad finem mundi.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd lex nova non ſit duratura uſque ad finem mundi. Quia, ut Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 13. *Cùm venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt.* Sed lex nova ex parte eſt, dicit enim Apoſtolus ibidem, *Ex parte cognoſcimus, & ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda eſt, alio perfectiori ſtatu ſuccedente.

¶ 2. Præterea, Dominus Joan. 16. promiſit diſcipulis ſuis in adventu Spiritus ſancti paracleti cognitionem omnis veritatis: ſed nondum Eccleſia omnem veritatem cognoſcit in ſtatu novi teſtamenti. Ergo expectandus eſt alius ſtatus, in quo per Spiritum ſanctum omnis veritas manifeſtetur.

¶ 3. Præterea, Sicut Pater eſt alius à Filio, & Filius à Patre, ita Spiritus ſanctus à Patre & Filio. Sed fuit quidam ſtatus conveniens perſonæ Patris, ſcilicet ſtatus veteris legis, in quo homines generationi intendebant, ſimiliter etiam eſt alius ſtatus conveniens perſonæ Filii, ſ. ſtatus novæ legis, in quo Clerici intendentes ſapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit ſtatus tertius Spiritus ſancti, in quo ſpirituales viri principabuntur.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Matth. 24. *Prædicabitur hoc Evangelium regni in univerſo orbe, & tunc veniet conſummatio.* Sed Evangelium Chriſti jam diu eſt prædicatum in univerſo orbe, nec tamen adhuc venit conſummatio: Ergo Evangelium Chriſti non eſt Evangelium regni, ſed futurum eſt aliud Evangelium Spiritus ſancti quaſi alia lex.

Sed contra eſt, quòd Dominus dicit Matth. 24. *Dico vobis, quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant*, quod Chryſ. † exponit de generatione fidelium Chriſti: ergo ſtatus fidelium Chriſti manebit uſque ad conſummationem ſæculi.

† *ho. 78. in Matth. non remote à principium.*

Conclusio.

Lex nova cùm omnibus modis perfecta ſit, nulla alia lex ei ſuccedet, ſed uſque ad ſæculi conſummationem eſt duratura.

Respondeo dicendum, quòd ſtatus mundi variari poteſt dupliciter. Uno modo, ſecundum diverſitatem legis. Et ſic huic ſtatui novæ legis nullus alius ſtatus ſuccedet. Succeſſit enim ſtatus novæ legis ſtatui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori, nullus autem ſtatus præſentis vitæ poteſt eſſe perfectior quàm ſtatus novæ legis. Nihil enim poteſt eſſe propinquius fini ultimo, quàm quòd immediatè in finem ultimum introducit, hoc autem facit nova lex, unde Apoſtolus dicit ad Hebr. 10. *Habentes itaque fratres fiduciam in introitu Sanctorum in ſanguine Chriſti: quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Vnde non poteſt eſſe aliquis perfectior ſtatus præſentis vitæ, quàm ſtatus novæ legis; quia tanto eſt unumquodque perfectius, quanto eſt ultimo fini propinquius. Alio modo ſtatus hominum variari poteſt, ſecundum quòd homines diverſimodè ſe habent ad eandem legem vel perfectius, vel minus perfectè: & ſic ſtatus veteris legis frequenter mutatus fuit, cum quandoque leges optimè cuſtodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur: Sic etiam & ſtatus novæ legis diverſificatur ſecundum diverſa loca, & tempora, & perſonas, inquantum gratia Spiritus ſancti perfectius, vel minus perfectè ab aliquibus habetur, non eſt tamen expectandum quòd ſit aliquis ſtatus futurus, in quo perfectius gratia Spiritus ſancti habeatur, quam hactenus habita fuerit: & maximè ab Apoſtolis, qui *primitias Spiritus acceperunt, id eſt, & tempore prius, & cæteris abundantius*, ut gloſſ. dicit Rom. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut * Dionyſius dicit in Eccleſ. hierarch. (cap. 5.) triplex eſt hominum ſtatus. Primus quidem veteris legis. Secundus novæ legis. Tertius ſtatus ſuccedit non in hac vita, ſed in futura, ſcilicet in patria. Sed ſicut primus ſtatus eſt figuralis & imperfectus reſpectu ſtatus Evangelii: ita hic ſtatus eſt figuralis & imperfectus reſpectu ſtatus patriæ, quo veniente, iſte ſtatus evacuatur, ſicut dicitur 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

* *cap. 5. Eccleſ. hiera. 2. princ. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſtinus † dicit in lib. contra Fauſtum: (lib. 19. cap. 31.) Montanus & Priſcilla poſuerunt, quòd promiſſio Domini de Spiritu ſancto dando non fuit completa in Apoſtolis, ſed in eis. Et ſimiliter Manichæi poſuerunt, quòd fuit completa in Manichæo, quem dicebant eſſe Spiritum paracletum; & ideo utrique non recipiebant Actus Apoſtolorum, in quibus manifeſtè oſtenditur, quòd illa promiſſio fuit in Apoſtolis completa, ſicut Dominus iterato eis promiſit Act. 1. *Baptizabimini in Spiritu ſancto non poſt multos hos dies*, quod impletum legitur Act. 2. Sed iſtæ vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. 7. *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum IESVS erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi, quòd ſtatim glorificato Chriſto in reſurrectione & aſcenſione, fuit Spiritus ſanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcunque vanitas, qui dicerent eſſe expectandum aliud tempus, ſcilicet Spiritus ſancti.

† *In lib. 19. de utilitate credendi: Quod tibi Dim.* — *c. 26. 1. 6. l. 19. contra Fau. c. 31. Et de util. credendi, c. 3.*

¶ Docuit autem Spiritus ſanctus Apoſtolos omnem veritatem de his, quæ pertinent ad neceſſitatem ſalutis, ſcilicet de credendis & de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, ſecundum illud Act. 1. *Non eſt veſtrum noſſe tempora vel momenta, quæ pater poſuit in poteſtate ſua.*

Ad tertium dicendum, quòd lex vetus non ſolum fuit Patris, ſed etiam Filii, quia Chriſtus in veteri lege figurabatur: unde Dominus dicit Ioan. 5. *Si crederetis Moyſi, crederetis forſitan & mihi, de me enim ille ſcripſit.* Similiter etiam lex nova non ſolum eſt Chriſti, ſed etiam Spiritus ſancti ſecundum illud Rom. 8. *Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu, &c.* Vnde non eſt expectanda alia lex, quæ ſit Spiritus ſancti.

Ad quartum dicendum, quòd cum Chriſtus ſtatim in principio Evangelicæ prædicationis dixerit, *Appropinquavit regnum Cœlorum*: ſtultiſſimum eſt dicere, quòd Evangelium Chriſti non ſit Evangelium Regni. Sed prædicatio Evangelii Chriſti poteſt intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiæ Chriſti; & ſic prædicatum fuit Evangelium in univerſo orbe, etiam tempore Apoſtolorum, ut Chryſoſtomus dicit, (homil. 76. in Matth.) Et ſecundum hoc quod additur, *Et tunc erit conſummatio*, intelligitur hoc de deſtructione Ieruſalem, de qua tunc ad literam loquebatur. Alio modo poteſt intelligi prædicatio Evangelii in univerſo orbe cum pleno effectu, ita ſcilicet quod in qualibet gente fundetur Eccleſia: & ita, ſicut dicit * Auguſt. in epiſtola ad Heſich. (epiſt. 78.) nondum eſt prædicatum Evangelium in univerſo orbe, ſed hoc facto veniet conſummatio mundi.

* *eſt epiſt. 78. parum ante med. & epiſt. 80. à med. tom. 2.*

Quæstio CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de comparatione legis novæ ad legem veterem.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum lex nova ſit alia lex à lege veteri.

¶ Secundò, utrum lex nova impleat veterem.

¶ Tertiò, utrum lex nova contineatur in veteri.

¶ Quartò, quæ ſit gravior, utrum lex nova, vel vetus.

Articulus primus.

Vtrum lex nova ſit alia à lege veteri.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd lex nova non ſit alia à lege veteri. Vtraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia *ſine fide eſt impoſſibile placere Deo*, ut dicitur Hebr. 11. ſed eadem fides eſt antiquorum & modernorum, ut dicitur in gloſſ. Matth. 12. Ergo etiam eſt eadem lex.

Suprà q. 51. ar. 5. & Gal. 1. le. 2. col. 1. fin.

¶ 2. Præterea, Auguſt. * dicit in lib. contra Adamantium Manichæi diſcipulum, (cap. 17.) quod *brevis differentia Legis & Evangelii eſt timor & amor*: ſed ſecundum hæc duo nova lex & vetus diverſificari non poſſunt: quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis Levit. 19. *Diliges proximum tuum*, & Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum tuum.* Similiter etiam diverſificari non poſſunt per aliam differentiam, quam * Auguſt. aſſignat contra Fauſtum, (lib. 4. cap. 2.) quod *vetus teſtamentum habuit promiſſa temporalia, novum teſtamentum habet promiſſa ſpiritualia & æterna*: quia etiam in novo teſtamento promittuntur aliqua promiſſa temporalia, ſecundum illud Matth. 10. *Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, & fratres, &c.* Et in veteri teſtamento ſperabantur promiſſa ſpiritualia & æterna, ſecundum illud ad Hebr. 11. *Nunc autem meliorem patriam appetunt, id eſt, cœleſtem*: quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quòd nova lex non ſit alia à veteri.

* *cap. 17. inter pr. & med. tom. 6.*

* *lib. 4. c. 2. t. 6.*

¶ 3. Præterea, Apoſtolus videtur diſtinguere utramque legem ad Rom. 3. veterem legem appellans *legem factorum*, legem verò novam appellans *legem fidei*: ſed lex vetus fuit etiam *fidei*, ſecundum illud Hebr. 11. *Omnes teſtimonio fidei probati ſunt*; quod dicit de Patribus veteris teſtamenti. Similiter etiam lex nova eſt *lex factorum*. Dicitur enim Matth. 5. *Benefacite his qui oderunt vos*, & Luc. 22. *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non eſt alia à lege veteri.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebr. 7. *Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt, ut legis tranſlatio fiat.* Sed aliud eſt ſacerdotium novi & veteris teſtamenti, ut ibidem Apoſtolus probat. Ergo eſt etiam alia lex.

Conclusio.

Cùm lex nova, lex charitatis ſit, & propinquius ad Deum ducat quàm vetus, quæ puerorum pædagogus eſt, ab invicem diſtinguuntur, licet non ſpecie, quia ad eundem finem, nempe ut homines Deo ſubdantur, utraque tendit.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu.

* qu. 90. art. 2.

(qu. 90. art. 2.)* omnis lex ordinat converſationem humanam in ordine ad aliquem finem: ea autem quæ ordinantur ad finem ſecundum rationem finis dupliciter diverſificari poſſunt. Uno modo quia ordinantur ad diverſos fines, & hæc eſt diverſitas ſpeciei, maximè ſi ſit finis proximus. Alio modo ſecundum propinquitatem ad finem, vel diſtantiam ab ipſo, ſicut patet quod motus differunt ſpecie ſecundum quod ordinantur ad diverſos terminos: ſecundum verò quòd una pars motus eſt propinquior termino quàm alia, attenditur differentia in motu ſecundum *perfectum* & *imperfectum*. Sic ergo duæ leges diſtingui poſſunt dupliciter. Uno modo, quaſi omnino diverſæ, utpote ordinatæ ad diverſos fines; ſicut lex civitatis quæ eſſet ordinata ad hoc quod populus dominaretur, eſſet ſpecie differens ab illa lege, quæ eſſet ad hoc ordinata, quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duæ leges diſtingui poſſunt, ſecundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia verò remotius: putà in una & eadem civitate dicitur alia lex, quæ imponitur viris perfectis, qui ſtatim poſſunt exequi ea, quæ pertinent ad bonum commune: & alia lex datur de diſciplina puerorum, qui ſunt inſtruendi qualiter poſtmodum opera virorum exequantur. Dicendum eſt ergo quod ſecundum primum modum lex nova non eſt alia à lege veteri, quia utriuſque eſt unus finis, ſcilicet ut homines ſubdantur Deo. Eſt autem unus Deus & novi & veteris teſtamenti, ſecundum illud Rom. 3. *Vnus Deus eſt, qui juſtificat Circumciſionem ex fide, & præputium per fidem.* Alio modo lex nova eſt alia à veteri, quia lex vetus eſt quaſi pædagogus puerorum, ut Apoſtolus dicit ad Galat. 3. Lex autem nova eſt lex perfectionis, quia eſt lex charitatis, de qua Apoſt. dicit ad Coloſſ. 3. quod eſt *vinculum perfectionis*.

* qu. 62. art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas fidei utriuſque teſtamenti atteſtatur unitati finis: dictum eſt enim ſuprà*, quod objectum Theologicarum virtutum, inter quas eſt fides, eſt finis ultimus: ſed tamen fides habet alium ſtatum in veteri & in nova lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quòd omnes differentiæ, quæ aſſignantur inter novam legem & veterem, accipiuntur ſecundum *perfectum* & *imperfectum*, præcepta enim legis cujuſlibet dantur de actibus virtutum; ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, & aliter illi, qui ſunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim, qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua cauſa extrinſeca, putà ex comminatione pœnarum vel ex promiſſione aliquarum extrinſecarum remunerationum, putà honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujuſmodi. Et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id eſt, nondum conſecutis gratiam ſpiritualem, dicebatur *lex timoris*, inquantum inducebat ad obſervationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum, & dicitur habere temporalia quædam promiſſa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinſecam, & ideo lex nova, cujus principalitas conſiſtit in ipſa ſpirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris*; & dicitur habere promiſſa ſpiritualia & æterna, quæ ſunt objecta virtutis præcipuè charitatis: & ita per ſe in ea inclinantur non quaſi in extranea, ſed quaſi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur *cohibere manum, non animum*, quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abſtinet, non ſimpliciter ejus voluntas à peccato recedit: ſicut recedit voluntas ejus, qui amore juſtitiæ abſtinet à peccato, & propter hoc lex nova, quæ eſt *lex amoris*, dicitur *animum cohibere*. Fuerunt tamen aliqui in ſtatu veteris teſtamenti habentes charitatem & gratiam Spiritus ſancti, qui principaliter expectabant promiſſiones ſpirituales & æternas, & ſecundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo teſtamento ſunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo teſtamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, & per aliqua temporalia promiſſa: lex autem vetus, etſi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus ſanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus noſtris*; ut dicitur Roman. 5.

* q. præc. art. 1. & 2.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut* ſuprà dictum eſt, (qu. 106. art. 1. & 2.) lex nova dicitur lex fidei, inquantum ejus principalitas conſiſtit in ipſa gratia, quæ interius datur credentibus, unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem ſecundario aliqua facta & moralia & ſacramentalia: ſed in his non conſiſtit principalitas legis novæ, ſicut principalitas veteris legis in eis conſiſtebat. Illi autem, qui in veteri teſtamento Deo fuerunt accepti per fidem, ſecundum hoc ad novum teſtamentum pertinebant: Non enim juſtificabantur, niſi per fidem Chriſti, qui eſt auctor novi teſtamenti. Unde & de Moyſe dicit Apoſtolus ad Hebr. 11. quòd *majores divitias æſtimabat theſauro Ægyptiorum improperium Chriſti*.

Articulus II.

Vtrum lex nova legem veterem impleat.

2. 2. qu. 104. art. 6. ad 2. & 3. d. 9.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi: ſed lex nova evacuat, vel excludit obſervantias legis veteris. Dicit enim Apoſtolus ad Galat. 5. *Si circumcidamini, Chriſtus nihil vobis proderit.* Ergo lex nova non eſt impletiva veteris legis.

¶ 2. Præterea, Contrarium non eſt impletivum ſui contrarii: ſed Dominus in lege nova propoſuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis. Dicitur enim Matth. 5. *Audiſtis, quia dictum eſt antiquis: Quicunque dimiſerit uxorem ſuam, det ei libellum repudii: ego autem dico vobis, quicunque dimiſerit uxorem ſuam, facit eam mœchari.* Et idem conſequenter patet in prohibitione juramenti, & etiam in prohibitione talionis, & in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus excluſiſſe præcepta veteris legis de diſcretione ciborum. Matth. 15. dicens, *Non quod intrat in os, coinquinat hominem:* ergo lex nova non eſt impletiva veteris.

¶ 3. Præterea, Quicunque contra legem agit, non implet legem: Sed Chriſtus in aliquibus contra legem fecit: tetigit enim leproſum, ut dicitur Matth. 8. quod erat contra legem. Similiter etiam videtur ſabbatum pluries violaſſe: unde de eo dicebant Iudæi Ioan. 9. *Non eſt hic homo à Deo, qui ſabbatum non cuſtodit.* Ergo Chriſtus non implevit legem; & ita lex nova data à Chriſto non eſt veteris impletiva.

¶ 4. Præterea, In veteri lege continebantur præcepta *moralia, cæremonialia, & judicialia*, ut* ſuprà dictum eſt: ſed Dominus Matth. 5. ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus & cæremonialibus. Ergo videtur quòd lex nova non ſit totaliter veteris impletiva.

Sed contra eſt, quòd Dominus* dicit Matth. 5. *Non veni ſolvere legem, ſed adimplere:* & poſtea ſubdit, *Iota unum, aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant.*

Conclusio.

Lex nova, quatenus exhibet quod vetus promittebat & figurabat, eam implet: Chriſti quoque tum opere, cum ille legem veterem ſervavit: tum doctrina, cum ille eam expoſuit, perfectioniſque conſilia ſuperaddidit, lex vetus impleta eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.)* lex nova comparatur ad veterem, ſicut *perfectum ad imperfectum*: omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deeſt; & ſecundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum ſupplet illud, quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo poſſunt conſiderari, ſcilicet finis, & præcepta contenta in lege. Finis verò cujuſlibet legis eſt, ut homines efficiantur juſti & virtuoſi, ut* ſuprà dictum eſt. (qu. 92. art. 1. & 2.) Unde & finis veteris legis erat juſtificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, ſed figurabat quibuſdam cæremonialibus factis, & promittebat verbis, & quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem juſtificando per virtutem paſſionis Chriſti: & hoc eſt, quod Apoſtolus dicit ad Rom. 8. *Quod impoſſibile erat legi Deus fecit, filium ſuum mittens in ſimilitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut juſtificatio legis impleretur in nobis.* Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, ſecundum illud 2. ad Corinth. 1. *Quotquot promiſſiones Dei ſunt, in illo eſt*, (id eſt, in Chriſto:) & iterum quantum ad hoc, complet etiam quod vetus lex figurabat: unde ad Coloſſ. 2. dicitur de cæremonialibus, quod *erant umbra futurorum, corpus autem Chriſti*, id eſt, veritas, pertinet ad Chriſtum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*: lex autem vetus, *umbra* vel *figura*. Præcepta verò veteris legis adimplevit Chriſtus & opere & doctrina: opere quidem quia circuncidi voluit, & alia obſervare, quæ erant tempore illo obſervanda, ſecundum illud Galat. 4. *factum ſub lege.* Sua autem doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò quidem, *verum intellectum legis exprimendo*, ſicut patet in homicidio & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ & Phariſæi non intelligebant niſi exteriorem actum prohibitum. Unde Dominus legem adimplevit oſtendendo etiam interiores actus peccatorum cadere ſub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus præcepta legis *ordinando, quomodo tutius obſervaretur quòd lex vetus ſtatuerat*: ſicut lex vetus ſtatuerat ut homo non pejeraret: & hoc tutius obſervatur, ſi omnino à juramento abſtineat, niſi in cauſa neceſſitatis: Tertio adimplevit Dominus præcepta legis, *ſuperaddendo quædam perfectionis conſilia*, ut patet Matth. 19. ubi dicenti ſe obſervaſſe præcepta veteris legis dicit, *Vnum tibi deeſt, ſi vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes.*

Ad primum ergo dicendum, quòd lex nova non evacuat obſervantiam veteris legis, niſi quantum ad cæremonialia, ut* ſuprà dictum eſt (qu. 103. art. 3. & 4.) hæc autem erant in figuram futuri: unde ex hoc ipſo quod cæremonialia præcepta ſunt impleta perfectis his, quæ figurabantur, non ſunt ulterius obſervanda; quia ſi obſervarentur, adhuc ſignificaretur aliquid ut futurum: & non impletum: ſicut etiam promiſſio futuri doni locum jam non habet, promiſſione jam impleta per doni exhibitionem: & per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur cum implentur.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut* Auguſtinus dicit contra Fauſtum. (lib. 19. cap. 16.) *Præcepta illa Domini non ſunt contraria præceptis veteris legis: quod enim Dominus*

præce

præcepit de uxore non dimittenda, non eſt contrarium ei quod lex præcepit: neque enim ait lex, Qui voluerit, dimittat uxorem; *quod eſſet contrarium* non dimittere: *ſed utique nolebat dimitti uxorem à viro, qui hanc interpoſuit moram, ut in diſſidium animus præceps, libelli conſcriptione refractus abſiſteret.* Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, ſolam cauſam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum eſt in prohibitione juramenti, ſicut † dictum eſt: & idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; à qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino à vindicta abſtinere. Circa odium verò inimicorum removit falſum Phariſæorum intellectum, eos monens, ut perſona odio non haberetur, ſed culpa. Circa diſcretionem verò ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit, ut tunc non obſervarentur: ſed oſtendit, quòd nulli cibi ſecundum ſe erant immundi, ſed ſolum ſecundum figuram, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 102. ar. 6. ad 1.)

† ſupra art. 2. — * q. 102. art. 6. ad 1.

Ad tertium dicendum, quòd tactus leproſi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, ſicut & ex tactu mortui, ut * ſuprà dictum eſt (qu. 102. art. 5.) ſed Dominus, qui erat mundator, leproſi immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in ſabbato, ſabbatum non ſolvit ſecundum rei veritatem: ſicut ipſe Matthæus in Evangelio oſtendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ ſemper operatur in rebus: tum quia ſalutis humanæ opera faciebat, cum Phariſæi etiam ſaluti animalium in die ſabbati providerent; tum etiam quia ratione neceſſitatis diſcipulos excuſavit, in ſabbato ſpicas colligentes. Sed videbatur ſolvere ſecundum ſuperſtitioſum intellectum Phariſæorum, qui credebant etiam à ſalubribus operibus eſſe in die ſabbati abſtinendum, quod erat contra intentionem legis.

* q. 102. art. 5.

Ad quartum dicendum, quòd cæremonialia præcepta legis non commemorantur, Matth. 5. quia eorum obſervantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum eſt (ad 1.) * De judicialibus verò præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis eſſet intelligendum: in quo quidem præcepto docuit legis intentionem non eſſe ad hoc, quod pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipſe excludit, monens quod homo debet eſſe paratus etiam majores injurias ſufferre, ſed ſolum propter amorem juſtitiæ: quod adhuc in nova lege remanet.

* ad 1. arg. & initio art.

Articulus III.

Utrum lex nova in veteri lege contineatur.

Gal. 1. lect. 2. co. 1. ſ.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova præcipuè in fide conſiſtit. Unde dicitur *lex fidei* ut patet Roman. 3. ſed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

¶ 2. Præterea, Quædam * gloſſ. dicit Matth. 5. ſuper illud, *Qui ſolverit unum de mandatis iſtis minimis: quod mandata legis ſunt minora, in Evangelio vero ſunt mandata majora:* majus autem non poteſt contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

* Chryſ. hom. 10. in Matt. in opere imperfecto aperte declinando ad fin. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Quod continetur in altero, ſimul habetur habito illo: ſi igitur lex nova contineretur in veteri, ſequeretur quòd habitâ veteri lege, habeatur & nova: ſuperfluum igitur fuit habitâ veteri lege iterum dari novam, non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra eſt, quod dicitur Ezech. 1. *Rota erat in rota*, id eſt, *novum teſtamentum in veteri:* ut Gregorius exponit *.

* Hom. 6. in Ezech. parum à med.

Concluſio.

Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicitè aut ſub figura latebant, rectè dicitur nova lex in veteri ut frumentum in ſpica, aut arbor in ſemine contineri.

Respondeo dicendum, quòd aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo *in actu*, ſicut locatum in loco. Alio modo *virtute*, ſicut effectus in cauſa, vel completum in incompleto, ſicut genus continet ſpecies poteſtate, & ſicut tota arbor continetur in ſemine; & per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum eſt enim (art. 1.) * quòd nova lex comparatur ad veterem, ſicut *perfectum* ad *imperfectum*. Unde Chryſoſtomus exponens illud quod habetur Marc. 4. *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde ſpicam, deinde plenum frumentum in ſpica*, ſic dicit: *primò herbam fructificat in lege naturæ, poſtmodum ſpicas in lege Moyſi, poſtea plenum frumentum in Evangelio.* Sic igitur eſt lex nova in veteri, ſicut fructus in ſpica.

* a. 1. in co. & ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia, quæ credenda traduntur in novo teſtamento explicitè & apertè; traduntur credenda in veteri teſtamento, ſed implicitè & ſub figura: & ſecundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta novæ legis dicuntur eſſe majora, quàm præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifeſtationem: ſed quantum ad ipſam ſubſtantiam præceptorum novi teſtamenti, omnia continentur in veteri teſtamento. Unde Auguſtinus dicit contra Fauſtum * quòd *penè omnia, quæ monuit vel præcepit Dominus. Ubi adjungebat*, Ego autem dico vobis, *inveniuntur etiam in illis veteribus libris; ſed quia non intelligebant homicidium niſi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari:* & quantum ad hujuſmodi manifeſtationes præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet majus in minori, virtute, contineri, ſicut arbor continetur in ſemine.

* l. 19. c. 28. in princ. & c. 22. mul. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quòd illud, quòd implicitè datum eſt oportet explicari: & ideo poſt veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

Articulus IV.

Utrum lex nova ſit gravior quàm vetus.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur, quòd lex nova ſit gravior quàm lex vetus Matth. enim 5. ſuper illud, *Qui ſolverit unum de mandatis his minimis*, dicit Chryſ. * *Mandata Moyſi in actu facilia ſunt; ut,* Non occides, Non adulterabis: *mandata Chriſti autem*, Non iraſcaris, Non concupiſcas, *in actu difficilia ſunt.* Ergo lex nova eſt gravior, quàm vetus.

3. d. 40. a. 4. q. 3. & quodl. 4. ar. 13. cor. & Mat. 11. * Hom. 10. in Matt. in opere imperfecto declinando ad fin. to. 2.

¶ 2. Præterea, Faciliùs eſt terrena proſperitate uti, quàm tribulationes perpeti, ſed in veteri teſtamento obſervationem veteris legis conſequebatur proſperitas temporalis, ut patet Deuteron. 28. Obſervatores autem novæ legis conſequitur multiplex adverſitas: prout dicitur 2. ad Corinth. 6. Exhibeamus noſmetipſos *ſicut Dei miniſtros in multa patientia, in tribulationibus, in neceſſitatibus, in anguſtiis*, &c. Ergo lex nova eſt gravior, quam lex vetus.

¶ 3. Præterea, Quod ſe habet ex additione ad alterum, videtur eſſe difficilius, ſed lex nova ſe habet ex additione ad veterem: Nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum: lex vetus prohibuit diſſidium uxoris ſine libello repudii, lex autem nova omnino diſſidium prohibuit: ut patet Matth. 5. ſecundum expoſitionem Auguſt. ergo lex nova eſt gravior quam vetus.

Sed contra eſt, quòd dicitur Matth. 11. *Venite ad me omnes, qui laboratis & onerati eſtis:* quod exponens Hilarius (Can. 11. in Mat.) * dicit, *legis difficultatibus laborantes, & peccatis ſæculi oneratos ad ſe advocat:* & poſtmodum de jugo Evangelii ſubdit, *Jugum enim meum ſuave eſt, & onus meum leve.* Ergo lex nova eſt levior, quàm vetus.

* Canone 11 in Mat. non procul à fin. illius

Concluſio.

Lex vetus eſt nova gravior, ipſa præceptorum multitudine & numeroſitate: ſed quantum ad expreſſam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima eſt, lex nova gravior eſt veteri.

Respondeo dicendum, quòd circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi poteſt: Una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex ſe ipſis quandam difficultatem habent & gravitatem, & quantum ad hoc lex vetus eſt multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ pauciſſima ſuperaddidit in doctrina Chriſti & Apoſtolorum: licet aliqua ſint poſtmodum ſuperaddita ex inſtitutione ſanctorum Patrum, in quibus etiam Auguſtinus (epiſt. 119. cap. 19.) † dicit eſſe moderationem attendendam, ne converſatio fidelium oneroſa reddatur. Dicit enim ad inquiſitiones Januarii de quibuſdam, quod *ipſam religionem noſtram, quam in manifeſtiſſimis & pauciſſimis celebrationum ſacramentis, Dei voluit miſericordia eſſe liberam, ſervilibus premunt oneribus: adeo ut tolerabilior ſit conditio Judæorum, qui legalibus ſacramentis, non humanis præſumptionibus ſubjiciuntur.* Alia autem difficultas eſt circa opera virtutum in interioribus actibus, puta, quod aliquis opus virtutis exerceat promptè & delectabiliter: & circa hoc *difficile* eſt virtus; hoc enim non habenti virtutem eſt valde difficile, ſed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc præcepta novæ legis, ſunt graviora præceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expreſsè in veteri lege non prohibebantur in omnibus: etſi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem eſt difficillimum non habenti virtutem, ſicut etiam Philoſophus dicit in 5. Ethicorum, † quod *operari ea quæ juſtus operatur, facile eſt: ſed operari eo modo quo juſtus operatur*, (ſcilicet delectabiliter & promptè) *eſt difficile non habenti juſtitiam*; & ſic etiam dicitur 1. Ioan. 5. quòd *mandata ejus gravia non ſunt:* quod exponens Auguſtinus, dicit * quod *non ſunt gravia amanti, ſed non amanti ſunt gravia.*

† Aug. epi. 119. c. 19. circa fin. tom. 2.

† lib. 5. ethi. c. 9. declinando ad fi. tom. 5. — * In tr. de laud. charitatis, non procul à pr. tom. 9. & de nat. & gratia. cap. 19.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur expreſsè de difficultate novæ legis quantum ad expreſſam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quòd adverſitates quas patiuntur obſervatores novæ legis, non ſunt ab ipſa lege impoſitæ, ſed tamen propter amorem, in quo ipſa lex conſiſtit, faciliter tolerantur: quia ſicut Auguſt. dicit in lib. de verbis

*† Serm. 9. à med. ecm. 10. idem habet in ſer. 49. de temp. paulò ante fin. eam 20. * Ex lib. 1. de ſer. dom. in monte, c. 30. 33. & 34. to. 4.*

Domini, (ſerm. 9.) † *omnia ſæva & immania, & facilia & propè nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum, quòd illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur, ut faciliùs impleatur quod vetus lex mandabat: ſicut Auguſt. dicit (lib. 1. de ſermone in monte cap. 30. ac deinceps) * & ideo per hoc non oſtenditur, quòd nova lex ſit gravior, ſed magis quod ſit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his, quæ continentur in lege nova.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere vel prohibere.

¶ Secundò, utrum ſufficienter ſe habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis.

¶ Tertiò, utrum convenienter inſtituat homines quantum ad actus interiores.

¶ Quartò, utrum convenienter ſuperaddat conſilia præceptis.

Articulus primus.

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere.

Inf. ar. 4. Et quodl. 4. ar. 13. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere. Lex enim nova eſt Evangelium regni, ſecundum illud Mat. 24. *Prædicabitur, hoc Evangelium regni in univerſo orbe:* ſed regnum Dei non conſiſtit in exterioribus actibus, ſed ſolùm in interioribus, ſecundum illud Luc. 17. *Regnum Dei intra vos eſt*, Roman. 14. *Non eſt regnum Dei eſca & potus, ſed juſtitia & pax & gaudium in Spiritu ſancto.* Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

¶ 2. Præterea, Lex nova eſt lex Spiritus, ut dicitur Roman. 8. ſed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*: ut dicitur 2. ad Cor. 3. Non eſt autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda, vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

¶ 3. Præterea, Omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, ſicut interiores actus pertinent ad animum, ſed hæc ponitur differentia inter novam legem & veterem, quod *vetus lex cohibet manum*, ſed *lex nova cohibet animum.* Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones, & præcepta exteriorum actuum, ſed ſolùm interiorum.

Sed contra eſt, quòd per legem novam efficiuntur homines *filii lucis*: unde dicitur Joan. 12. *Credite in lucem, ut filii lucis ſitis*: ſed filios lucis decet opera lucis facere, & opera tenebrarum abjicere: ſecundum illud Eph. 5. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, & quædam præcipere.

Concluſio.

Decuit in lege nova exteriores actus ſacramentales inſtitui, ad gratiæ ſuſceptionem, & exteriores actus virtutum præcipi, & vitiorum prohiberi, ut gratia juſtificati, Chriſto interius in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.

† q. 106. a. 1. & 2.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt, (qu. 106. art. 1. & 2.) † principale legis novæ, eſt gratia Spiritus ſancti, quæ manifeſtatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam conſequuntur homines per Dei filium hominem factum: cujus humanitatem Deus replevit gratia, & exinde eſt ad nos derivata: unde dicitur Joan. 1. *Verbum caro factum eſt.* Et poſtea ſubditur: *Plenum gratiæ & veritatis*, & infra: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia.* Unde ſubditur, quòd *gratia & veritas per Jeſum Chriſtum facta eſt*: & ideo convenit ut per aliqua exteriora ſenſibilia gratia à Verbo incarnato profluens in nos deducatur, & ex gratia interiori, per quam caro ſpiritui ſubditur exteriora quædam opera ſenſibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere poſſunt. Uno modo ſicut inducentia aliqualiter ad gratiam: & talia ſunt opera ſacramentorum, quæ in nova lege ſunt inſtituta: ſicut Baptiſmus, Euchariſtia, & alia hujuſmodi. Alia verò ſunt opera exteriora, quæ ex inſtinctu gratiæ producuntur: & in his eſt quædam differentia attendenda. Quædam enim habent neceſſariam convenientiam, vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante conſiſtit. Et hujuſmodi exteriora opera ſunt præcepta vel prohibita lege nova ſicut præcepta eſt confeſſio fidei, & prohibita negatio. Dicitur enim Mat. 10. *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo: qui autem negaverit me coram hominibus, negabo & ego eum corã Patre meo.* Alia verò ſunt opera, quæ non habent neceſſariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem: & talia opera non ſunt in nova lege præcepta, vel prohibita ex ipſa prima legis inſtitutione: ſed relicta ſunt à legiſlatore, ſcilicet Chriſto, unicuique ſecundum quod alicujus curam gerere debet, & ſic unicuique liberum eſt circa talia determinare quid ſibi expediat facere vel vitare: & cuicunque præſidenti, circa talia ordinare ſuis ſubditis quid ſit in talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii, *lex libertatis*, nam lex vetus multa determinabat, & pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quòd regnum Dei in interioribus actibus conſiſtit principaliter, ſed ex conſequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa ſine quibus interiores actus eſſe non poſſunt. Sicut ſi regnum Dei eſt interior juſtitia, & pax, & gaudium ſpirituale: neceſſe eſt quòd omnes exteriores actus, qui repugnant juſtitiæ aut paci aut gaudio ſpirituali, repugnent etiam regno Dei. Et ideo ſunt in Evangelio regni prohibendi. Illa verò, quæ indifferenter ſe habent reſpectu horum putà comedere hos vel illos cibos, in his non eſt regnum Dei. Unde Apoſtolus præmittit, *Non eſt regnum Dei eſca & potus.*

Ad ſecundum dicendum, quòd ſecundum Philoſophum in 1. Metaph. (cap. 2.) * *liber eſt, qui ſui cauſa eſt*: Ille ergo liberè aliquid agit, qui ex ſeipſo agit: quod autem homo agit ex habitu ſuæ naturæ convenienti, ex ſeipſo agit: quia *habitus inclinat in modum naturæ*: ſi verò habitus eſſet naturæ repugnans, homo non ageret ſecundum quod eſt ipſe, ſed ſecundum aliquam corruptionem ſibi ſupervenientem. Quia igitur gratia Spiritus ſancti eſt ſicut interior habitus nobis infuſus, inclinans nos ad rectè operandum, facit nos liberè operari ea quæ conveniunt gratiæ, & vitare ea, quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua niſi quæ de ſe ſunt vel neceſſaria, vel repugnantia ſaluti, quæ cadunt ſub præcepto vel prohibitione legis. Secundò, quia hujuſmodi præcepta vel prohibitiones facit nos liberè implere, inquantum ex interiori inſtinctu gratiæ ea implemus: & propter hæc duo, lex nova dicitur lex perfectæ libertatis, Jac. 1.

Ad tertium dicendum, quòd lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quòd cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui ſunt effectus interiorum motuum.

Articulus II.

Utrum lex nova ſufficienter exteriores actus ordinaverit.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quòd lex nova non ſufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipuè pertinere videtur fides per dilectionem operans: ſecundum illud ad Galat. 5. *In Chriſto Jeſu neque Circunciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides quæ per dilectionem operatur*: ſed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita: ſicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit ſuperaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

¶ 2. Præterea, In veteri lege non ſolum ſunt inſtituta ſacramenta, ſed etiam aliqua *ſacra*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 101. & 102. art. 4.) * ſed in nova lege, etſi ſint inſtituta aliqua ſacramenta; nulla tamen *ſacra* inſtituta a Deo videntur, putà quæ pertineant vel ad ſanctificationem alicujus templi, vel vaſorum, vel etiam ad aliquam ſolemnitatem celebrandam. Ergo lex nova inſufficienter exteriora opera ordinavit.

¶ 3. Præterea, In veteri lege, ſicut erant quædam obſervantiæ pertinentes ad miniſtros Dei, ita etiam erant quædã obſervantiæ pertinentes ad populum, ut ſuprà dictum eſt,* cum de cæremonialibus veteris legis ageretur: ſed in nova lege videntur aliquæ obſervantiæ eſſe datæ miniſtris Dei, ut patet Matth. 10. *Nolite poſſidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis veſtris*, & cætera quæ ibi ſequuntur, & quæ dicuntur Luc. 9. & 10. Ergo etiam debuerunt aliquæ obſervantiæ inſtitui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

¶ 4. Præterea, In veteri lege præter moralia & cæremonialia fuerunt quædam *judicialia* præcepta; ſed in lege nova non traduntur aliqua *judicialia* præcepta. Ergo lex nova non ſufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 7. *Omnis qui audit verba mea hæc, & facit ea, aſſimilabitur viro ſapienti, qui ædificavit domum ſuam ſupra petram*: ſed ſapiens ædificator nihil omittit eorum, quæ ſunt neceſſaria ad ædificium. Ergo in verbis Chriſti ſufficienter ſunt omnia poſita quæ pertinent ad ſalutem humanam.

Concluſio.

Lex nova, exteriores actus ſacramentales & morales, qui de ſe ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo, vel prohibendo ſufficienter determinavit: Cæterorum verò actuum exteriorum quoſdam ſingulorum hominum, quoſdam Eccleſiæ præſulum reliquit arbitrio.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.)* lex nova in exterioribus illa ſolum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ uſum ex neceſſitate, & quia gratiam ex nobis conſequi non poſſumus, ſed per Chriſtum ſolum:

ideo

Digitized by Google

ideo ſacramenta, per quæ gratiam conſequimur, ipſe Dominus inſtituit per ſeipſum, ſcilicet Baptiſmum, Euchariſtiam, Ordinem miniſtrorum novæ legis (inſtituendo Apoſtolos, & ſeptuaginta duos diſcipulos,) & Pœnitentiam, & Matrimonium indiviſibile: Confirmationem etiam promiſit per Spiritus ſancti miſſionem. Ex ejus etiam inſtitutione Apoſtoli leguntur oleo infirmos ungendo ſanaſſe, ut habetur Marc. 6. quæ ſunt novæ legis ſacramenta. Rectus autem gratiæ uſus eſt per opera charitatis: quæ quidem ſecundũ quod ſunt de neceſſitate virtutis pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur: unde quantum ad hoc, lex nova ſuper veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad judicilia, ut ſuprà dictum eſt (qu. 99. art. 4.) [* qu. 99. art. 4.] * Et ideo quia iſtæ determinationes non ſunt ſecundum ſe de neceſſitate interioris gratiæ, in qua lex conſiſtit: ideirco non cadunt ſub præcepto novæ legis, ſed relinquuntur humano arbitrio quædam quidem quantum ad ſubditos, quæ ſcilicet pertinent ſigillatim ad unumquemque: quædam verò ad Prælatos temporales, vel ſpirituales, quæ ſcilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova alia nulla exteriora opera determinare debuit, præcipiendo, vel prohibendo, niſi ſacramenta, & moralia præcepta, quæ de ſe pertinent ad rationem virtutis, putà non eſſe occidendum, non eſſe furandum, & alia hujuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ ſunt fidei ſunt ſupra rationem humanam. Unde in ea non poſſumus pervenire niſi per gratiam, & ideo abundantiori gratia ſuperveniente oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ eſt regula quædam operationis humanæ, ut ſuprà dictum eſt [* qu. 19. a. 4. & q. 63. a. 2.] *: & ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ ſunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quòd in ſacramentis novæ legis datur gratia, quæ non eſt niſi a Chriſto: & ideo oportuit quod ab ipſo inſtitutionem haberent. Sed in *ſacris* non datur aliqua gratia, puta in conſecratione templi, vel altaris vel aliorum hujuſmodi, aut etiam in ipſa celebritate ſolemnitatum: & ideo quia talia ſecundum ſeipſa non pertinent ad neceſſitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus inſtituenda reliquit pro ſuo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quòd illa præcepta Dominus dedit Apoſtolis, non tanquam cæremoniales obſervantias, ſed tanquam moralia inſtituta, & poſſunt intelligi dupliciter. Uno modo, ſecundum Auguſtinum in libro de conſenſu Evangeliſtarum (lib. 2. cap. 30.) [† In lib. 2. c. 30. tom. 4.] † ut non ſint præcepta, ſed conceſſiones: conceſſit enim eis ut poſſent pergere ad prædicationis officium ſine pera & baculo, & aliis hujuſmodi, tanquã habentes poteſtatem neceſſaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant: unde ſubdit, *Dignus eſt enim operarius cibo ſuo*: non autem peccat, ſed ſupererogat, qui ſua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens ſumptum ab his quibus Evangelium prædicat: ſicut Paulus fecit. Alio modo poſſunt intelligi ſecundum aliorum ſanctorum expoſitionem, ut ſint quædam ſtatuta temporalia Apoſtolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Chriſti paſſionem. Indigebant enim diſcipuli quaſi adhuc parvuli ſub Chriſti cura exiſtentes, accipere aliqua ſpecialia inſtituta à Chriſto, ſicut quilibet ſubditi à ſuis prælatis: præcipue, quia erant paulatim exercitandi, ut temporalium ſollicitudinem abdicarent: per quod reddebantur idonei ad hoc quòd Evangelium per univerſum orbem prædicarent. Nec eſt mirum, ſi adhuc durante ſtatu veteris legis, & nondum perfectam libertatem Spiritus conſecutis, quoſdam determinatos modos vivendi inſtituit; quæ quidem ſtatuta imminente paſſione removit tanquam diſcipulis jam per ea ſufficienter exercitatis. Unde Luc. 22. dicit, *Quando miſi vos ſine ſacculo, & pera, & calceamentis nunquid defuit aliquid vobis? at illi dixerunt*, Nihil: *dixit ergo eis, ſed nunc qui habet ſacculum, tollat: ſimiliter & peram*: jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter ſuo dimitterentur arbitrio in his quæ ſecundum ſe non pertinent ad neceſſitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quòd *judicialia* etiam ſecundum ſe conſiderata non ſunt de neceſſitate virtutis quantum ad talem determinationem, ſed ſolum quantum ad communem rationem juſtitiæ: & ideo *judicialia* præcepta reliquit Dominus diſponenda his qui curam aliorum erant habituri, vel ſpiritualem, vel temporalem. Sed circa *judicialia* præcepta veteris legis quædam explanavit propter malum intellectum Phariſæorum: ut infrà dicetur (art. 3. ad 2.) [* a. ſeq. a. 2.] *

Articulus III.

Utrum lex nova hominem circa interiores actus ſufficienter ordinaverit.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd circa interiores actus lex nova inſufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum & proximum: ſed Dominus ſolum circa tria illorum aliquid explicavit; ſcilicet circa prohibitionem homicidii, & circa prohibitionem adulterii, & circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quod inſufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

¶ 2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis niſi circa repudium uxoris, & circa pœnam talionis, & circa perſecutionem inimicorum. Sed multa ſunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut ſuprà † dictum eſt (qu. 104. & 105.) Ergo quantum ad hoc, inſufficienter vitam hominum ordinavit. [† qu. 104. art. 4. & q. 105. a. 2. 3. & 4.]

¶ 3. Præterea, In veteri lege præter præcepta *moralia & judicialia*, erant quædam *cæremonialia*, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur inſufficienter ordinaſſe.

¶ 4. Præterea, Ad interiorem bonam mentis diſpoſitionem pertinet, ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem: ſed multa ſunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam ſunt alia bona opera, quàm *jejunium, eleemoſyna, & oratio*: ergo inconveniens fuit, quod Dominus (Matth. 6.) docuit ſolum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, & nihil aliud terrenorum bonorum:

¶ 5. Præterea; Naturaliter homini inditum eſt, ut ſollicitetur circa ea quæ ſunt ſibi neceſſaria ad vivendum, in qua etiam ſollicitudine alia animalia cum homine conveniunt, unde dicitur Proverb. 6. *Vade ad formicam ô piger, & conſidera vias ejus: quæ cum non habeat præceptorem, vel ducem, parat in æſtate cibum ſibi, & congregat in meſſe quod comedat*: ſed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, eſt iniquum, utpote contra legem naturalem exiſtens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuiſſe ſollicitudinem victus & veſtitus.

¶ 6. Præterea, Nullus actus virtutis eſt prohibendus: ſed judicium eſt actus juſtitiæ, ſecundum illud Pſal. 93. *Quouſque juſtitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuiſſe, & ita videtur lex nova inſufficienter hominem ordinaſſe circa interiores actus.

Sed contra eſt, quòd Auguſtinus dicit in libro de ſermone Domini in monte (ut jam ſuprà) †. *Conſiderandum eſt, quia cùm dixit*, Qui audit verba mea hæc, *ſatis ſignificat ſermonem iſtum Domini omnibus præceptis quibus Chriſtiana vita formatur, eſſe perfectum.* [† l. 1. circa pr. & l. 2. c. 40. tom. 4.]

Conclusio.

Cùm, Beato Auguſtino teſte, vel unicus ſermo, quem Dominus in monte propoſuit, totam Chriſtianæ vitæ informationem contineat, perfectèque interiores hominis motus ordinet, novam legem ſufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd, ſicut ex inducta auctoritate Auguſtini [* In arg. Sed contra.] * apparet, ſermo quem Dominus in monte propoſuit, totam informationem Chriſtianæ vitæ continet; in quo perfectè interiores motus hominis ordinantur. Nam poſt declaratum beatitudinis finem, & commendata Apoſtolica dignitate, per quos erat doctrina Evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus: primò quidem quantum ad ſeipſum, & deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad ſeipſum dupliciter, ſecundum duos interiores hominis motus circa agenda: qui ſunt voluntas de agendis, & intentio de fine: unde primò ordinat hominis voluntatem ſecundum diverſa legis præcepta: ut ſcilicet abſtineat aliquis non ſolum ab exterioribus operibus, quæ ſunt ſecundum ſe mala, ſed etiam ab interioribus, & ab occaſionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens, quod in bonis, quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod eſt theſaurizare in terra. Conſequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut ſcilicet eum non temerariè aut injuſtè judicemus, aut præſumptuosè neque tamen ſic ſimus apud proximum remiſſi, ut eis ſacra committamus, ſi ſint indigni. Ultimò autem docet modum adimplendi Evangelicam doctrinam, ſcilicet implorando divinum auxilium, & conatum apponendo ad ingrediendum per anguſtam portam perfectæ virtutis, & cautelam adhibendo, ne a ſeductoribus corrumpamur; & quod obſervatio mandatorum ejus eſt neceſſaria ad virtutem; non autem ſufficit ſola confeſſio fidei, vel miraculorum operatio, vel ſolus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus circa illa legis præcepta explicationem appoſuit, in quibus Scribæ & Phariſæi non rectum intellectum habebant; & hoc contingebat præcipuè circa tria præcepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii & homicidii, æſtimabant ſolum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum quod magis credebant circa homicidium & adulterium, quàm circa furtum, vel falſum teſtimonium: quia motus iræ in homicidium tendens, & concupiſcentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis à natura ineſſe, non autem appetitus furandi, vel falſum teſtimonium dicendi. Circa perjurium verò habebant falſum intellectum, credentes perjurium quidem eſſe peccatum, juramentum autem per ſe eſſe appetendum, & frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere, & ideò Dominus oſtendit juramentum non eſſe appetendum, tanquam bonum: ſed melius eſſe abſque juramento loqui, niſi neceſſitas cogat.

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ & Phariſæi errabant. Primò quidem, quia quædam, quæ in lege Moyſi erant tradita tanquam permiſſiones, æſtimabant eſſe per ſe juſta; ſcilicet repudium uxoris, & uſuras accipere ab extraneis. & ideo Dominus prohibuit uxoris repudium Matth. 5. & uſurarum acceptionem Luc. 6. dicens: *Date mutuum, nihil inde ſperantes.* Alio modo errabant credentes quædam, quæ lex vetus inſtituerat facienda propter juſtitiam, eſſe exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum vel ex odio inimicorum: & hoc in tribus præceptis. Appetitum, enim vindictæ credebant eſſe licitum propter præceptum datum de pœna talionis, quod quidem fuit datum, ut juſtitia ſervaretur, non ut homo vindictam quæreret, & ideo Dominus ad hoc removendum docet animum hominis ſic debere eſſe præparatum, ut ſi neceſſe ſit etiam paratus ſit plura ſuſtinere. Motum autem cupiditatis æſtimabant eſſe licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandabatur reſtitutio rei ablatæ fieri, etiam

† q. 105. a. 2. ad 9. cum aliqua additione (ut ſuprà dictum eſt (q. 105. art. 2. 4. 9.) † & hoc quidem lex mandavit propter juſtitiam obſervandam, non ut daret cupiditati locum: & ideo Dominus docet, ut ex cupiditate noſtra non repetamus, ſed ſimus parati, ſi neceſſe fuerit, etiam ampliora dare. Motum verò odii credebant eſſe licitum propter præcepta legis data de hoſtium interfectione,

* q. 105 art. 3. quod quidem lex ſtatuit propter juſtitiam implendam (ut ſuprà dictum eſt (qu. 105. art. 3.) * non propter odia exſaturanda, & ideo Dominus docet, ut ad inimicos dilectionem habeamus, & parati ſimus, ſi neceſſe fuerit, etiam benefacere: hæc enim præcepta *ſecundum præparationem animi*

† li. 1. de ſer. dom. in monte, c. 14. 15. & 16. ſunt accipienda, ut Auguſt. † exponit. (In ſerm. de monte lib. 1.)

Ad tertium dicendum, quòd præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant; quia ſecundum ſe pertinent ad rationem virtutis: præcepta autem judicialia non remanebant ex neceſſitate ſecundum modum quem lex determinavit: ſed relinquebatur arbitrio hominum, utrum ſic vel aliter eſſet determinandum: & ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium obſervatio totaliter per rei impletionem tollebatur, & ideo circa hujuſmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Oſtendit tamen alibi, quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in ſpiritualem commutandus: ut patet Ioan. 4. ubi dixit, *Veniet hora, quando neque in monte hoc, neque in Hieroſolymis adorabitis Patrem: ſed veri adoratores adorabunt Patrem in ſpiritu & veritate.*

Ad quartum dicendum, quòd omnes res mundanæ ad tria reducuntur, ſcilicet ad honores, divitias & delicias: ſecundum illud 1. Ioan. 2. *Omne quod eſt in mundo, concupiſcentia carnis eſt* (quod pertinet ad delicias carnis) *& concupiſcentia oculorum* (quod pertinet ad divitias) *& ſuperbia vitæ* (quod pertinet ad ambitum gloriæ & honoris) Superfluas autem carnis delicias lex non promiſit; ſed magis prohibuit: repromiſit autem celſitudinem honoris & abundantiam divitiarum. Dicitur enim Deuteron. 28. *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelſiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum: & poſt pauca ſubdit: *Abundare faciet te omnibus bonis*, quantum ad ſecundum. Quæ quidem promiſſa ſic pravè intelligebant Iudæi, ut propter ea eſſet Deo ſerviendum, ſicut propter finem: & ideo Dominus hoc removit, oſtendens primò quod opera virtutum non ſunt facienda propter humanam gloriam, & ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur. Nam omnia, quæ aliquis facit ad refrænandum ſeipſum in ſuis concupiſcentiis, reducuntur ad *jejunium*: quæcunque verò fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad *eleemoſynam*: quæcunque verò propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad *orationem*. Ponit autem hæc tria ſpecialiter, quaſi præcipua, & per quæ homines maximè ſolent gloriam venari. Secundò docuit, quòd non debemus finem conſtituere in divitiis, cùm dixit, *Nolite theſaurizare vobis theſauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quòd Dominus ſollicitudinem neceſſariam non prohibuit, ſed ſollicitudinem inordinatam. Eſt autem quadruplex inordinatio ſollicitudinis vitanda circa temporalia. Primò quidem, ut in eis finem non conſtituamus, neque Deo ſerviamus propter neceſſaria victus & veſtitus. Unde dicit, *Nolite theſaurizare vobis*, &c. Secundò, ut non ſic ſollicitemur de temporalibus cum deſperatione divini auxilii. Unde Dominus dicit, *Scit Pater veſter quòd his omnibus indigetis.* Tertiò, ne ſit ſollicitudo præſumptuoſa: ut ſcilicet homo confidat ſe neceſſaria vitæ per ſuam ſollicitudinem poſſe procurare abſque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc, quod *homo non poteſt aliquid adjicere ad ſtaturam ſuam.* Quartò per hoc quod homo ſollicitudinis tempus præoccupat; quia ſcilicet de hoc ſollicitus eſt nunc, quod non pertinet ad curam præſentis temporis, ſed ad curam futuri. Unde dicit, *Nolite ſolliciti eſſe in craſtinum.*

Ad sextum dicendum, quòd Dominus non prohibet

† In cor. art. *judicium juſtitiæ*, ſine quo non poſſent ſancta ſubtrahi ab indignis: ſed prohibet judicium inordinatum, ut † dictum eſt.

Articulus IV.

Utrum convenienter in lege nova, conſilia quædam determinata ſint propoſita.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter in lege nova, conſilia quædam determinata ſint propoſita. Conſilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem: ut ſuprà dictum eſt (qu. 14. art. 2.) * cùm de conſilio agere- tur: ſed non eadem omnibus expediunt. Ergo non ſunt aliqua conſilia determinata omnibus proponenda. 3. contra g. c. 130. & q. 5. a. 19. cor. * qu. 14. art. 2.

¶. 2. Præterea, Conſilia dantur de meliori bono: ſed non ſunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata conſilia dari.

¶ 3. Præterea, Conſilia pertinent ad perfectionem vitæ, ſed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea conſilium non datur in Evangelio.

¶ 4. Præterea, Multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur: ſicut hoc quod dicitur (Matth. 5.) *Diligite inimicos veſtros*: & præcepta etiam quæ dedit Dominus Apoſtolis Matth. 10. Ergo inconvenienter traduntur conſilia in nova lege: tum quia non omnia ponuntur; tum etiam quia à præceptis non diſtinguuntur.

Sed contra, Conſilia ſapientis amici magnam afferunt utilitatem, ſecundum illud Proverb. 27. *Unguento & variis odoribus delectatur cor, & bonis amici conſiliis anima dulcoratur*: ſed Chriſtus maximè eſt ſapiens & amicus. Ergo ejus conſilia maximam utilitatem continent, & convenientia ſunt.

Conclusio.

Cùm lex nova, lex libertatis ſit, & conſilium in libera optione ejus cui datur, relictum ſit: convenienter in nova lege conſilia, quibus melius & expeditius homines beatitudinem conſequerentur, propoſita ſunt.

Respondeo dicendum, quòd hæc eſt differentia inter conſilium & præceptum, quod *præceptum* importat neceſſitatem, *conſilium* autem autem in optione ponitur ejus, cui datur: & ideo convenienter in nova lege, quæ eſt *lex libertatis*, ſupra præcepta ſunt addita conſilia: non autem in veteri lege, quæ erat lex ſervitutis. Oportet igitur, quòd præcepta novæ legis intelligantur eſſe data de his, quæ ſunt neceſſaria ad conſequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediatè introducit: Conſilia verò oportet eſſe de illis, per quæ melius & expeditius, poteſt homo conſequi finem prædictum. Eſt autem homo conſtitutus inter res mundi hujus, & ſpiritualia bona in quibus æterna beatitudo conſiſtit, ita, quòd quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, & è converſo. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in his finem conſtituat, habens eas quaſi rationes & regulas ſuorum operum: totaliter excidit à ſpiritualibus bonis: & ideo hujuſmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quòd homo totaliter ea quæ ſunt mundi abjiciat, non eſt neceſſarium ad perveniendum in finem prædictum; quia poteſt homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non conſtituat, ad beatitudinem æternam pervenire: ſed expeditius perveniret, totaliter bona hujus mundi abdicando, & ideo de hoc dantur conſilia Evangelii. Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad uſum humanæ vitæ, in tribus conſiſtunt, ſcilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad *concupiſcentiam oculorum*, & in deliciis carnis quæ pertinent *ad concupiſcentiam carnis*, & in honoribus, quæ pertinent ad *ſuperbiam vitæ*, ſicut patet 1. Joan. 2. Hæc autem tria totaliter derelinquere, ſecundum quod poſſibile eſt, pertinet ad conſilia Evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio quæ ſtatum perfectionis profitetur: nam divitiæ abdicantur per paupertatem, deliciæ carnis per perpetuam caſtitatem, ſuperbia vitæ per obedientiæ ſervitutem. Hæc autem ſimpliciter obſervata pertinent ad conſilia ſimpliciter propoſita: ſed obſervatio uniuſcujuſque eorum in aliquo ſpeciali caſu, pertinet ad conſilium ſecundum quid, ſcilicet in caſu illo: putà cum homo dat aliquam eleemoſynam pauperi, quando dare non tenetur, conſilium ſequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam, quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abſtinet, ut orationibus vacet, conſilium ſequitur pro tempore illo. Similiter etiam, quando aliquis non ſequitur voluntatem ſuam in aliquo facto, quod licitè poſſet facere, conſilium ſequitur in illo caſu; putà ſi benefaciat inimicis ſuis, quando non tenetur; vel ſi offenſam remittat, cujus juſtè poſſet exigere vindictam: & ſic etiam omnia conſilia particularia ad illa tria generalia & perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta conſilia quantum eſt de ſe, ſunt omnibus expedientia: ſed ex indiſpoſitione aliquorum contingit, quòd alicui expedientia non ſunt: quia eorum affectus ad hæc non inclinatur: & ideo Dominus conſilia Evangelica proponens, ſemper facit mentionem de idoneitate hominum ad obſervantiam conſiliorum: dans enim conſilium perpetuæ paupertatis Matth. 19. præmittit, *Si vis perfectus eſſe*: & poſtea ſubdit, *Vade, & vende omnia quæ habes*: ſimiliter dans conſilium perpetuæ caſtitatis, cum dixit, *Sunt eunuchi, qui caſtraverunt ſeipſos propter regnum Cælorum*; ſtatim ſubdit. *Qui poteſt capere, capiat.*

Digitized by Google

ſapiat. Et ſimiliter Apoſtolus 1. ad Cor. 7. præmiſſo conſilio virginitatis, dicit, *Porrò hoc ad utilitatem veſtram dico, non ut laqueum* vobis injiciam.

Ad secundum dicendum, quòd meliora bona particulariter in ſingulis ſunt indeterminata: ſed illa quæ ſunt ſimpliciter & abſolutè meliora bona in univerſali, ſunt determinata, ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum eſt. † (margin: † In cor. ar.)

Ad tertium dicendum, quòd etiam conſilium obedientiæ Dominus intelligitur dediſſe in hoc quod dixit, *Et ſequere me*: quem ſequimur non ſolum imitando opera, ſed etiam obediendo mandatis ipſius: ſecundum illud Joan. 10. *Oves meæ vocem meam audiunt, & ſequuntur me.*

Ad quartum dicendum, quòd ea quæ de vera dilectione inimicorum, & ſimilibus, Dominus dicit Matth. 6. & Luc. 6. ſi referantur ad præparationem animi, ſunt de neceſſitate ſalutis, ut ſcilicet homo ſit paratus benefacere inimicis, & alia hujuſmodi facere, cùm neceſſitas hoc requirit, & ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat promptè in actu, ubi ſpecialis neceſſitas non occurrit, pertinet ad conſilia particularia, ut dictum eſt *. Illa autem, quæ ponuntur Matth. 10. & Luc. 9. & 10. fuerunt quædam præcepta diſciplinæ pro tempore illo, vel conceſſiones quædam, ut ſuprà dictum eſt, (art ad 3.) † & ideo non inducuntur tanquam conſilia. (margin: * In cor. ar. † Art. 2. ad 3. arg.)

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorùm actuum, ſcilicet de gratia Dei, in decem articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de exteriori principio humanorum actuum, ſcilicet de Deo, prout ab ipſo per gratiam adjuvamur ad rectè agendum. Et primò, conſiderandum eſt de gratia Dei. Secundò, de cauſis ejus. Tertiò, de ejus effectus.

¶ Prima autem conſideratio erit tripartita. Nam primò conſiderabitur de neceſſitate gratiæ. Secundò, de ipſa gratia quantum ad ejus eſſentiam. Tertiò, de ejus diviſione.

Circa primum quæruntur decem.

¶ Primò, utrum abſque gratia poſſit homo aliquod verum cognoſcere.

¶ Secundò, utrum abſque gratia Dei poſſit homo aliquod bonum facere, vel velle.

¶ Tertiò, utrum homo abſque gratia poſſit Deum diligere ſuper omnia.

¶ Quartò, utrum abſque gratia poſſit per ſua naturalia, præcepta legis obſervare.

¶ Quintò, utrum abſque gratia poſſit mereri vitam æternam.

¶ Sextò, utrum homo poſſit ſe ad gratiam præparare ſine gratia.

¶ Septimò, utrum abſque gratia poſſit reſurgere à peccato.

¶ Octavò, utrum abſque gratia poſſit homo vitare peccatum.

¶ Nonò, utrum homo gratiam conſecutus poſſit abſque alio divino auxilio bonum facere & vitare peccatum.

¶ Decimò, utrum poſſit perſeverare in bono per ſeipſum.

Articulus primus.

Utrum homo ſine gratia aliquod verum cognoſcere poſſit.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd homo ſine gratia nullum verum cognoſcere poſſit, quia ſuper illud 1. Corinth. 12. *Nemo poteſt dicere, Dominus JESUS, niſi in Spiritu ſancto*, dicit gloſſ. Amb. *Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu ſancto eſt*: Sed Spiritus ſanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoſcere non poſſumus ſine gratia.

¶ 2. Præterea, Auguſtinus dicit in primo Soliloq. (cap. 6.) † quòd *diſciplinarum certiſſima talia ſunt, qualia illa quæ à ſole illuſtrantur ut videri poſſint: Deus autem ipſe eſt, qui illuſtrat. Ratio autem ita eſt in mentibus, ut in oculis eſt aſpectus: mentis autem oculi ſunt ſenſus animæ*. Sed ſenſus corporis quantumcunque ſit purus, non poteſt aliquod viſibile videre ſine Solis illuſtratione, ergo humana mens quantumcunque ſit perfecta, non poteſt ratiocinando veritatem cognoſcere abſque illuſtratione divina quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

¶ 3. Præterea, Humana mens non poteſt veritatem intelligere niſi cogitando: ut patet per Auguſt. 14. de Tri. (cap. 7.) * Sed Apoſtolus dicit 2. ad Cor. 3. *Non ſufficientes ſumus aliquid cogitare à nobis, quaſi ex nobis.* Ergo homo non poteſt cognoſcere veritatem per ſeipſum ſine auxilio gratiæ.

Sed contra eſt, quod Auguſt. in primo Retractationum † (cap. 4.) *Non approbo quod in oratione dixi*, (lib. 1. ſoliloquiorum cap. 2.) *Deus, qui non niſi mundos verum ſcire voluiſti: reſponderi enim poteſt, multos etiam non mundos multa ſcire vera*. ſed per gratiam homo mundus efficitur ſecundū illud Pſal. 50. *Cor mundum crea in me Deus & ſpiritum rectum innova in viſceribus meis.* Ergo ſine gratia poteſt homo per ſeipſum veritatem cognoſcere.

Conclusio.

Cùm homo naturaliter ſit rationalis & intellectualis natura, eum quoque naturales veritates abſque ſupernaturali dono gratiæ cognoſcere poſſe conſtat.

Respondeo dicendum, quòd cognoſcere veritatem eſt uſus quidam, vel actus intellectualis luminis: quia ſecundum Apoſtolum ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt*, uſus autem quilibet quendam motum importat, largè accipiendo motum ſecundum quod *intelligere & velle* motus quidam eſſe dicuntur, ut patet per Philoſophum in 3. de anima [text. 28.] *. Videmus autem in corporalibus, quod ad motum non ſolum requiritur ipſa forma, quæ eſt principium motus vel actionis, ſed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium eſt corpus cœleſte. Unde quantumcunque ignis habeat calorem perfectum, non alterat niſi per motionem corporis cœleſtis. Manifeſtum eſt autem, quod ſicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœleſtis corporis, ſicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales, quàm ſpirituales reducuntur in primum movens ſimpliciter, quod eſt Deus, & ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel ſpiritualis ponatur perfecta, non poteſt in ſuum actum procedere niſi moveatur à Deo, quæ quidem motio eſt ſecundum ſuæ providentiæ rationem, non ſecundum neceſſitatem naturæ, ſicut motio corporis cœleſtis. Non ſolum autem à Deo eſt omnis motio, ſicut à primo movente, ſed etiam ab ipſo eſt omnis formalis perfectio, ſicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus & cujuſcunque entis creati dependet à Deo, quantum ad duo? Uno modo, inquantum ab ipſo habet perfectionem ſive formam per quam agit: alio modo inquantum ab ipſo movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo, habet efficaciam reſpectu alicujus actus determinati, in quem poteſt ſecundum ſuam proprietatem, ultra autem non poteſt niſi per aliquam formam ſuperadditam, ſicut aqua non poteſt calefacere, niſi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam ſcilicet ipſum intelligibile lumen, quod eſt de ſe ſufficiens ad quædā intelligibilia cognoſcenda, ad ea ſcilicet in quorum notitiam per ſenſibilia poſſumus devenire: altiora verò intelligibilia intellectus humanus cognoſcere non poteſt, niſi fortiori lumine perficiatur: ſicut lumine fidei, vel Prophetiæ: quod dicitur *lumen gratiæ*, inquantum eſt naturæ ſuperadditum. Sic igitur dicendum eſt, quod ad cognitionem cujuſcunque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus à Deo moveatur ad ſuum actum: non autem indiget ad cognoſcendam veritatem in omnibus nova illuſtratione ſuperaddita naturali illuſtrationi: ſed in quibuſdam, quæ excedunt naturalem cognitionem: & tamen quandoque Deus miraculosè per ſuam gratiam aliquos inſtruit de his quæ per naturalem rationem cognoſci poſſunt; ſicut & quandoque miraculosè facit quædam, quæ natura facere poteſt. (margin: * lib. 3. de anim. text. 28. tom. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quòd *omne verum à quocunque dicatur, eſt à Spiritu ſancto*, ſicut ab infundente naturale lumen, & movente, ad intelligendum & loquendum veritatem, non autem ſicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem: vel ſicut largiente aliquod habituale donum naturæ ſuperadditum. Sed hoc ſolum eſt in quibuſdam veris cognoſcendis & loquendis, & maximè in illis, quæ pertinent ad fidem, de quibus Apoſtolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod Sol corporalis illuſtrat exterius, ſed ſol intelligibilis, qui eſt Deus, illuſtrat interius; unde ipſum lumen naturale animæ inditum eſt illuſtratio Dei qua illuſtramur ab ipſo ad cognoſcendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem: & ad hoc non requiritur alia illuſtratio, ſed ſolum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quòd ſemper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcunque, inquantum ipſum movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid, eſt cogitare: ut patet per Aug. 14. de Trinitate. (ut ſup.) * (margin: * l. 14. c. 7. tom. 3.)

Articulus II.

Utrum homo poſſit velle & facere bonum abſque gratia.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd homo poſſit velle & facere bonum abſque gratia. illud enim eſt in hominis poteſtate, cujus ipſe eſt dominus: ſed homo eſt dominus ſuorum actuum, & maximè ejus, quod eſt *velle*: ut ſuprà dictum eſt. [quæſt. 1. art. 1. & 2.] * Ergo homo poteſt velle & facere bonum per ſeipſum abſque auxilio gratiæ.

¶ 2. Præterea, Unumquodque poteſt magis in id quod eſt ſibi ſecundum naturam, quam in id quod eſt ſibi præter naturam: ſed peccatum eſt contra naturam [ut Dam. dicit in 2. lib. † [cap. 30.] opus autem virtutis eſt homini ſecundum naturam, ut ſuprà dictum eſt [qu. 71. art. 3.] * cum igitur homo per ſeipſum poſſit peccare, videtur quod multo magis per ſeipſum poſſit bonum velle & facere.

¶ 3. Præterea, *Bonum intellectus eſt verum*, ut Philoſophus dicit in ſexto Ethicorum: [cap. 2.] † ſed intellectus poteſt cognoſcere verum per ſeipſum: ſicut & quælibet alia res poteſt ſuam naturalem operationem per ſe facere: ergo multo magis homo poteſt per ſeipſum facere, & velle bonum.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Rom. 9. *Non eſt volentis* [ſ. velle] *neq; currentis* [ſ. currere:] *ſed miſerentis Dei.*

(margin: Inf. ar. 9. co. & di. 28. ar. 1. & di. 39. in expoſ. lit. & 4. d. 14. q. 1. ar. 2. q. 2. ad 1. & 3. & ve. q. 24. a. 1. ad 2. 6. & ad 9. & a. 14. per tot. & q. 26. ar. 6. ad 12. Et quo. 1. a. 7. c. 2. & q. 5. a. 2. Et 1. cor. 12. co. 2. * q. 1. a. 2. & q. 13. art. 6. † cap. 30. * qu. 71. art. 3. † lib. 6. eth. ca. 2. tom. 5.)

Auguſtin. ... libro de correctione † & gratia (cap. 12.) quòd *ſine gratia nullam prorſus ſive cogitando, ſive volendo, & amando, ſive agendo faciunt homines bonum.*

CONCLUSIO.

Indiguit homo in ſtatu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, ſed ſupernaturale vellet & operaretur, at in ſtatu naturæ lapſæ, quanquam particulare aliquod bonum velle & operari poſſet, neceſſaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura ſanaretur, & bonum meritorium operaretur, & vellet.

RESPONDEO dicendum, quòd natura hominis poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo in ſui integritate, ſicut fuit in primo parente ante peccatum. Alio modo, ſecundum quod eſt corrupta in nobis poſt peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque ſtatum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum, ſicut in primo movente, ut dictum eſt. (art. 1.) * Sed in ſtatu naturæ integræ quantum ad ſufficientiam operativæ virtutis poterat homo per ſua naturalia velle & operari bonum ſuæ naturæ proportionatum, quale eſt bonum virtutis acquiſitæ; non autem bonum ſuperexcedens, quale eſt bonum virtutis infuſæ: ſed in ſtatu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod ſecundum ſuam naturam poteſt, ut non poſſit totum hujuſmodi bonum implere per ſua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non eſt totaliter corrupta, ut ſcilicet toto bono naturæ privetur: poteſt quidem etiam in ſtatu naturæ corruptæ per virtutem ſuæ naturæ aliquod bonum particulare agere; (ſicut ædificare domos, plantare vineas, & alia hujuſmodi;) non tamen totum bonum ſibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus poteſt per ſeipſum aliquem motum habere, non tamen perfectè poteſt moveri motu hominis ſani, niſi ſanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita ſuperaddita virtuti naturæ indiget homo in ſtatu naturæ integræ quantum ad unum, ſcilicet ad operandum & volendum bonum ſupernaturale: Sed in ſtatu naturæ corruptæ quantum ad duo, ſcilicet ut ſanetur, & ulterius ut bonum ſupernaturalis virtutis operetur; quod eſt meritorium. Ulterius autem in utroque ſtatu indiget homo auxilio divino, ut ab ipſo moveatur ad bene agendum.

* ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo eſt dominus ſuorum actuum & volendi, & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad unam partem vel ad aliam: ſed quod deliberet, vel non deliberet, ſi hujus etiam ſit dominus, oportet quòd hoc ſit per deliberationem præcedentem, & cùm hoc non procedat in infinitum; oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod lib. arb. hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentem humanam, ſcilicet à Deo, ut etiam Philoſophus * probat in capitulo de bona fortuna: unde mens hominis etiam ſani non ita habet dominium ſui actus, quin indigeat moveri à Deo, & multo magis liberum arb. hominis infirmi poſt peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

* lib. 7. Mor. Eudemiorum, c. 18.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccare nihil aliud eſt, quàm deficere à bono, quod convenit alicui ſecundum ſuam naturam: unaquæque autem res creata, ſicut *eſſe* non habet, niſi ab alio, & in ſe conſiderata nihil eſt; ita indiget conſervari in bono ſuæ naturæ convenienti ab alio: poteſt enim per ſeipſam deficere à bono, ſicut & per ſeipſam poteſt deficere in *non eſſe*, niſi divinitus conſervaretur.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam verum non poteſt homo cognoſcere ſine auxilio divino, ſicut ſuprà dictum eſt, * (art. 1.) & tamen magis eſt natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

* Art. 1. hujus q.

ARTICULUS III.

Utrum homo poſſit diligere Deum ſuper omnia, ex ſolis naturalibus, ſine gratia.

1. qu. 60. a. 5. & 2. di. 3. q. 4. & 3 diſt. 29. argu. 2. & veri. q. 2. a. 2. ad 16. & q. 4. a. 1. ad 9. Et qu. 1. art. 8.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd homo non poſſit diligere Deum ſuper omnia ex ſolis naturalibus ſine gratia: Diligere enim Deum ſuper omnia, eſt proprius & principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non poteſt habere per ſeipſum, quia *charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis*, ut dicitur Rom. 5. Ergo homo ex ſolis naturalibus non poteſt Deum diligere ſuper omnia.

¶ 2. Præterea, Nulla natura poteſt ſupra ſeipſam. Sed diligere aliquid plus quàm ſe, eſt tendere in aliquid ſuprà ſeipſum. Ergo nulla natura poteſt Deum diligere ſupra ſeipſam ſine auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Deo, cum ſit ſummum bonum, debetur ſummus amor, qui eſt, ut ſuper omnia diligatur. Sed ad ſummum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non ſufficit ſine gratia, alioquin fruſtra adderetur gratia. Ergo homo non poteſt ſine gratia ex ſolis naturalibus diligere Deum ſuper omnia.

SED CONTRA, Primus homo in ſolis naturalibus conſtitutus fuit (ut à quibuſdam ponitur) in quo ſtatu manifeſtum eſt, quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter ſibi vel minus ſe: quia ſecundum hoc peccaſſet: ergo dilexit Deum ſuprà ſe, ergo homo ex ſolis naturalibus Deum poteſt diligere plus quàm ſe, & ſuper omnia.

CONCLUSIO.

Homo in ſtatu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus ſuperaddito ad Deum ſuper omnia naturaliter diligendum, quanquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus eſſet: at in ſtatu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipſam naturam interius ſanante.

RESPONDEO dicendum, quòd, ſicut ſuprà dictum eſt * in primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diverſæ opiniones ſunt poſitæ) homo in ſtatu naturæ integræ poterat, operari virtute ſuæ naturæ bonum, quod eſt ſibi connaturale abſque ſuperadditione gratuiti doni, licet non abſque auxilio Dei moventis: diligere autem Deum ſuper omnia, eſt quiddam connaturale homini: & etiam cuilibet creaturæ non ſolum rationali, ſed irrationali, & etiam inanimatæ, ſecundum modum amoris, qui unicuique creaturæ competere poteſt. Cujus ratio eſt, quia unicuique naturale eſt, quod appetat & amet aliquid, ſecundum quod aptum natum eſt eſſe. Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum eſt eſſe, ut dicitur in ſecundo Phyſicor. (text. 78.) † Manifeſtum eſt autem quòd bonum partis eſt propter bonum totius: Unde naturali appetitu vel amore, unaquæque res particularis amat bonum ſuum proprium, propter bonum commune totius univerſi, quod eſt Deus: unde & Dionyſius * dicit in libro de divinis nominibus, (cap. 4.) quòd *Deus convertit omnia ad amorem ſui ipſius*. Unde homo in ſtatu naturæ integræ dilectionem ſui ipſius referebat ad amorem Dei, ſicut ad finem, & ſimiliter dilectionem omnium aliarum rerum: & ita Deum diligebat plus quàm ſeipſum, & ſuper omnia. Sed in ſtatu naturæ corruptæ, homo ab hoc deficit ſecundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ ſequitur bonum privatum, niſi ſanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum eſt, quod homo in ſtatu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ ſuperadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter ſuper omnia: licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis: ſed in ſtatu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ, naturam ſanantis.

* 1. p. q. 60. a. 5.

* Lib. 2. Phyſ. tex. 78. to. 2.

* c. 4. § 4. inter medium & prin.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitas diligit Deum ſuper omnia eminentius, quàm natura: natura enim diligit Deum ſuper omnia, prout eſt principium & finis naturalis boni: charitas autem ſecundum quod eſt objectum beatitudinis, & ſecundum quod homo habet quandam ſocietatem ſpiritualem cum Deo, addit etiam charitas ſuper naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quandam & delectationem, ſicut habitus quilibet virtutis addit ſupra actum bonum, qui fit ex ſola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm dicitur, quod *nulla natura poteſt ſupra ſeipſam*, non eſt intelligendum, quod non poſſit ferri in aliquod objectum, quod eſt ſupra ſe; manifeſtum eſt enim, quod intellectus noſter naturali cognitione poteſt aliqua cognoſcere, quæ ſunt ſupra ſeipſum, ut patet in naturali cognitione Dei, ſed illud intelligendum eſt, quod natura non poteſt ferri in actum excedentem proportionem ſuæ virtutis, talis autem actus non eſt diligere Deum ſuper omnia: hoc enim eſt naturale cuilibet naturæ creatæ: ut dictum eſt. (in corp. art.) *

* In corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd amor dicitur ſummus non ſolum quantum ad gradum dilectionis; ſed etiam quantum ad rationem diligendi & dilectionis modum: & ſecundum hoc ſummus gradus dilectionis eſt quo charitas diligit Deum, ut beatificantem ſicut dictum eſt (art. 1.) †.

† Art. 1 hujus q.

ARTICULUS IV.

Utrum homo ſine gratia per ſua naturalia, legis præcepta implere poſſit.

Inf. a. 5 ad 1. & 2. Et 1. d. 28. a. 1 & di. 41 in expoſi. lit. ad 5. Et 10. q. 14. ar 14.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd homo ſine gratia per ſua naturalia poſſit præcepta legis implere. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 2. Quod *gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt*: ſed illud quod naturaliter homo facit, per ſeipſum poteſt facere abſque gratia. Ergo homo poteſt legis præcepta facere abſque gratia.

¶ 2. Præterea, Hieronymus dicit in expoſitione Catholicæ fidei * *illos eſſe maledicendos, qui Deum præcepiſſe homini aliquid impoſſibile dicunt*: ſed impoſſibile eſt homini, quod per ſeipſum implere non poteſt. Ergo homo poteſt implere omnia præcepta legis per ſeipſum.

* Ad Demaſ. ... proteſ. fid. 1.

¶ 3. Præterea, Inter omnia præcepta legis maximum eſt illud, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. 22. ſed hoc mandatum poteſt homo implere ex ſolis naturalibus, diligendo Deum ſuper omnia ut ſupra dictum eſt †. Ergo omnia mandata legis poteſt homo implere ſine gratia.

† a. p.

SED CONTRA eſt, quod Auguſtinus * dicit in libro de hæreſibus (cap. 8. ſeu hæreſ. 8.) *hoc pertinere ad hæreſim Pelagianorum; ut credant ſine gratia hominem poſſe facere omnia divina mandata.*

* in l. hæreſ. c. 88. prope pr. ...

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Potuit homo in ſtatu naturæ integræ, omnia mandata legis ſervare quantum ad ipſam operum ſubſtantiam non autem in ſtatu naturæ corruptæ: ſed quantum ad modum agendi ut ſcilicet ex charitate operari poſſet, indiguit homo in utroque ſtatu divina gratia.

RESPONDEO dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad ſubſtantiam operum, prout ſcilicet homo operatur juſta, & fortia, & alia virtutis opera: & hoc modo homo in ſtatu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere, alioquin homo non potuiſſet in ſtatu illo non peccare: cùm nihil aliud ſit peccare, quàm tranſgredi divina mandata: ſed in ſtatu naturæ corruptæ non poteſt homo implere mandata divina ſine gratia ſanante. Alio modo poſſunt impleri mandata legis non ſolum quantum ad ſubſtantiam operis, ſed etiam quantum ad modum agendi; ut ſcilicet ex charitate fiant, & ſic neque in ſtatu naturæ integræ, neque in ſtatu naturæ corruptæ poteſt homo implere abſque gratia legis mandata; Unde Auguſtinus in lib. de correptione & gratia (c. 2.) * cùm dixiſſet quod *ſine gratia nullum prorſus bonum homines faciunt*, ſubdit: *Non ſolum ut monſtrante ipſa quid faciendum ſit, ſciant, verùm etiam, ut præſtante ipſa, faciant cum dilectione quod ſciunt.* Indigent inſuper in utroque ſtatu, auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum eſt. (art. 1. 2. & 3.) †

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in lib. de ſpiritu & litera (cap. 1. ac deinceps) * *non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis ſunt, facere: hoc enim agit Spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti ſumus, inſtauret in nobis.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd illud, quod poſſumus cum auxilio divino, non eſt nobis omnino impoſſibile, ſecundum illud Phil. in 3. Ethic. (cap. 5. vel 8.) † *quæ per aliquos poſſumus aliqualiter nos poſſumus.* Unde Hieron.* ibidem conſitetur *ſic noſtrum liberum eſſe arbitrium ut dicamus non ſemper indigere Dei auxilio.*

AD TERTIUM dicendum, quòd præceptum de dilectione Dei non poteſt homo implere ex puris naturalibus, ſecundum quod ex charitate impletur, ut ex ſuperadictis patet. (art. 3.) †

ARTICULUS V.

Utrum homo poſſit mereri vitam æternam ſine gratia.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur, quod homo poſſit mereri vitam æternam ſine gratia. Dicit enim Dominus Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*: ex quo videtur, quod ingredi in vitam æternam, ſit conſtitutum in hominis voluntate. Sed id quod in noſtra voluntate conſtitutum eſt, per nos ipſos poſſumus: ergo videtur quod homo per ſeipſum poſſit vitam æternam mereri.

¶ 2. Præterea, Vita æterna eſt merces vel præmium, quæ hominibus redditur a Deo ſecundum illud Matth. 5. *Merces veſtra multa eſt in cælis*: ſed merces vel præmium redditur a Deo homini ſecundum opera ejus, ſecundum illud Pſal. 61. *Tu reddes unicuique ſecundum opera ejus*: cum igitur homo ſit Dominus ſuorum operum, videtur quod in ejus poteſtate conſtitutum ſit ad vitam æternam pervenire.

¶ 3. Præterea, Vita æterna eſt ultimus finis vitæ humanæ: ſed quælibet res naturalis per ſua naturalia poteſt conſequi finem ſuum: ergo multò magis homo, qui eſt altioris naturæ, per ſua naturalia poteſt pervenire ad vitam æternam abſque aliqua gratia.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*: quod ideo dicitur, ſicut gloſ. ibidem dicit * *ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro ſua miſeratione nos perducere.*

CONCLUSIO.

Cùm vita æterna ſit finis ultimus hominis naturalem ejus virtutem excedens, non poteſt per ſua naturalia, ipſam ſine divinæ gratiæ auxilio conſequi vel mereri.

RESPONDEO dicendum, quòd actus perducentes ad finem oportet eſſe fini proportionatos: nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res poteſt perficere effectum per ſuam operationem, qui excedat virtutem activam, ſed ſolum poteſt producere per operationem ſuam effectum ſuæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna eſt finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex ſupradictis patet (qu. 5. art. 5.) *. Et ideo homo per ſua naturalia non poteſt producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, ſed ad hoc exigitur altior virtus, quæ eſt virtus gratiæ. Et ideo ſine gratia homo non poteſt mereri vitam æternam: poteſt tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, ſicut laborare in agro, bibere, manducare, & habere amicum, & alia hujuſmodi, ut Aug. † dicit in 3. reſponſione contra Pelagianos. (Hippognoſtici cap. 4.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo ſua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ: ſed, ſicut * Auguſt. in eodem lib. dicit, (cap. 5.) ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut gloſſ. † dicit Rom. 6. ſuper illud, *Gratia Dei, vita æterna*: certum eſt vitam æternam bonis operibus reddi: ſed ipſa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; cùm etiam ſuprà dictum ſit, * quod ad implendum mandata legis ſecundum debitum modum, per quem eorum impletio eſt meritoria, requiritur gratia.

AD TERTIUM dicendum, quòd objectio illa procedit de fine homini connaturali: natura autem humana ex hoc ipſo quod nobilior eſt, poteſt ad altiorem finem per dei ſaltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere poſſunt, ſicut homo eſt melius diſpoſitus ad ſanitatem, quia aliquibus auxiliis medicinæ poteſt ſanitatem conſequi; quam ille qui nullo modo, ut Philoſophus introducit in 2. de cœlo. (text. 6. ac deinceps.) †

ARTICULUS VI.

Utrum homo poſſit ſeipſum ad gratiam præparare per ſeipſum abſque exteriori auxilio gratiæ.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd homo poſſit ſeipſum ad gratiam præparare per ſeipſum abſque exterioris auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod ſit ei impoſſibile, ut ſuprà dictum eſt (art. 4.) *: ſed Zachar. 1. dicitur, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, nihil autem eſt aliud ſe ad gratiam præparare quam ad Deum converti: ergo videtur quòd homo per ſeipſum poſſit ſe ad gratiam præparare abſque auxilio gratiæ.

¶ 2. Præterea, Homo ſe ad gratiam præparat faciendo quod in ſe eſt: quia *ſi homo facit quod in ſe eſt, Deus ei non denegat gratiam.* Dicitur enim Matth. 7. quod *Deus dat ſpiritum bonum petentibus ſe*. Sed illud *in nobis eſſe* dicitur, quod eſt in noſtra poteſtate, ergo videtur quod in noſtra poteſtate ſit conſtitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

¶ 3. Præterea, Si homo indiget gratia ad hoc quod præparet ſe ad gratiam: pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet ſe ad illam gratiam, & ſic procedetur in infinitum, quod eſt inconveniens: ergo videtur ſtandum in primo, ut ſcilicet homo ſine gratia poſſit ſe ad gratiam præparare.

¶ 4. Præterea, Proverb. 16. dicitur, quod *hominis eſt præparare animum*, ſed illud dicitur eſſe hominis, quod per ſeipſum poteſt: ergo videtur quod homo per ſeipſum ſe poſſit ad gratiam præparare.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Joan. 6. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum*; ſi autem homo ſeipſum præparare poſſet, non oporteret, quod ab alio traheretur. Ergo homo non poteſt ſe ad gratiam præparare abſque auxilio gratiæ.

CONCLUSIO.

Non poteſt homo per ſeipſum præparari ad divinæ gratiæ lumen ſuſcipiendum, ſed gratuito Dei interius moventis, bonumque propoſitum inſpirantis auxilio indiget: ad meritoriè verò operandum, & dignè Deo fruendum indiget habituali gratia ipſius dono, quod tanti operis principium ſit.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex eſt præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem, qua præparatur ad bene operandum, & ad Deo fruendum, & talis præparatio voluntatis non poteſt fieri ſine habituali gratiæ dono, quod ſit principium operis meritorii, ut dictum eſt (art. 5.) †. Alio modo poteſt intelligi præparatio voluntatis humanæ ad conſequendum ipſum gratiæ habitualis donum: ad hoc autem quòd præparet ſe homo ad ſuſceptionem hujus doni, non oportet præſupponere aliquod aliud donum habituale in anima; quia ſic procederetur in infinitum: ſed oportet præſupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interius animam moventis, ſive inſpirantis bonum propoſitum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut ſuprà dictum eſt (art. 2. & 3.) *. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifeſtum eſt; neceſſe eſt enim, cùm omne agens agat propter finem, quòd omnis cauſa convertat ſuos effectus ad ſuum finem: & ideo, cùm ſecundum ordinem agentium ſive moventium, ſit ordo finium; neceſſe eſt quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis: ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium, ſicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad ſequendum autem vexillum alicujus aciei, ex motione Tribuni. Sic igitur, cùm Deus ſit primum movens ſimpliciter, ex ejus motione eſt quod omnia in ipſum convertantur ſecundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit aſſimilari Deo ſecundum ſuum modum. Unde Dionyſius in libro de divinis nominibus dicit [cap. 4.] † quod *Deus convertit omnia ad ſeipſum*, ſed homines juſtos convertit ad ſeipſum, ſicut ad ſpecialem finem quem intendunt, & cui cupiunt adhærere ſicut bono proprio, ſecundum illud Pſal. 72. *Mihi adhærere bonum eſt.* Et ideo quòd homo convertatur ad Deum, hoc non poteſt eſſe niſi Deo ipſum convertente; hoc autem eſt præparare ſe ad gratiam quaſi ad Deum converti. Sicut ille qui habet oculum averſum à lumine Solis, per hoc ſe præparat ad recipiendum lumen Solis, quòd oculos ſuos convertit verſus Solem. Unde patet, quòd homo non poteſt ſe præparare ad lumen gratiæ ſuſcipiendum, niſi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd converſio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium: & ſecundum hoc homini

Digitized by Google

homini præcipitur quòd ſe ad Deum convertat : ſed liberum arbitrium ad Deum converti non poteſt, niſi Deo ipſum ad ſe convertente : ſecundum illud Ierem. 31. *Converte me, & convertar : quia tu Dominus Deus meus.* Et Threnorum ultimo, *Converte nos Domine ad te, & convertemur.*

Ad secundum dicendum, quòd nihil homo poteſt facere niſi à Deo moveatur ; ſecundum illud Ioan. 15. *Sine me nihil poteſtis facere,* & ideo cùm dicitur homo facere quod in ſe eſt, dicitur hoc eſſe in poteſtate hominis ſecundum quod eſt motus à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio ; quia omnis forma requirit ſuſceptibile diſpoſitum : ſed hoc, quod homo moveatur à Deo non præexigit aliquam aliam motionem, cùm Deus ſit primum movens, unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quòd hominis eſt præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium : ſed tamen hoc non facit ſine auxilio Dei moventis, & ad ſe attrahentis, ut dictum eſt. †

† In cor. art.

Articulus VII.

Vtrum homo poſſit reſurgere à peccato ſine auxilio gratiæ.

Infra. q. 113. a. 2. & q. 11. art. 2. c. Et 2. 2. q. 137. a 5. ad 3. & 1. q. 36. art. 3. c. Et 2. d. 20. q. 2. a. 1. ad 5. & d. 28. a 2 cor. Et 3. con. c. 157. & l. 4. c. 72. princ. Et ve. q. 24. a. 1. ad 10. & 12 & q. 28. art 2.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd homo poſſit reſurgere à peccato ſine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit ſine gratia : ſed reſurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ. Dicitur ad Epheſ. 5. *Exurge à mortuis, & illuminabit te Chriſtus* : ergo homo poteſt reſurgere à peccato ſine gratia.

¶ 2. Præterea, Peccatum virtuti opponitur, ſicut morbus ſanitati : ut ſuprà dictum eſt (qu. 71. art. 1.) * ſed homo per virtutem naturæ poteſt reſurgere de ægritudine ad ſanitatem, ſine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis, ergo videtur quòd homo ſimili ratione poſſit reparari per ſeipſum, redeundo de ſtatu peccati ad ſtatum juſtitiæ abſque auxilio exterioris gratiæ.

¶ 3. Præterea, Quælibet res naturalis poteſt redire ad actum convenientem ſuæ naturæ : ſicut aqua calefacta per ſeipſam redit ad naturalem frigiditatem, & lapis ſurſum projectus per ſeipſum redit ad ſuum motum naturalem : ſed peccatum eſt quidam actus contra naturam, ut patet per Damaſcenum in 2. lib. (cap. 30.) † Ergo videtur quòd homo poſſit per ſeipſum redire de peccato ad ſtatum juſtitiæ.

* qu. 71. art. 1.
† lib. 2. orth. fid. cap. 30.

Sed contra eſt, quòd Apoſt. dicit ad Galat. 2. *Si data eſt lex, quæ poteſt juſtificare, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt*, id eſt, *ſine cauſa* : pari ergo ratione, ſi homo habet naturam per quam poteſt juſtificari, *Chriſtus gratis* (id eſt, ſine cauſa) *mortuus eſt.* Sed hoc eſt inconveniens dicere ; ergo non poteſt per ſeipſum juſtificari, id eſt, redire de ſtatu culpæ ad ſtatum juſtitiæ.

Conclusio.

Quum naturalis in homine ratio non ſit ſufficiens principium ſanitatis ſpiritualis : ſed ipſa gratia, quæ tollitur per peccatum : fieri non poteſt ut per ſeipſum homo ſine auxilio gratiæ à peccato reſurgat, hoc eſt, ad ea quæ peccando amiſit, reparetur.

Respondeo dicendum, quòd homo nullo modo poteſt reſurgere à peccato per ſeipſum ſine auxilio gratiæ. Cùm enim peccatum tranſiens actu, remaneat reatu (ut ſuprà dictum eſt (qu. 87. art. 6.) * non eſt idem reſurgere à peccato, quod ceſſare ab actu peccati : ſed reſurgere à peccato, eſt reparari hominem ad ea quæ peccando amiſit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex ſupradictis patet, (q. 85. 86. 87.) † ſcilicet *maculam, corruptionem naturalis boni, & reatum pœnæ.* Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non ſubjecta : hoc enim ordine ſublato, conſequens eſt ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus verò pœnæ eſt, per quem homo peccando mortaliter, meretur damnationem æternam. Manifeſtum eſt autem de ſingulis horum trium, quòd non poſſunt reparari niſi per Deum. Cùm enim decor gratiæ proveniat ex illuſtratione divini luminis, non poteſt talis decor in anima reparari niſi Deo denuo illuſtrante, unde requiritur habituale donum, quod eſt gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non poteſt, ut ſcilicet voluntas hominis Deo ſubjiciatur, niſi Deo voluntatem hominis ad ſe trahente : ſicut dictum eſt (art. 5.) * Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non poteſt, niſi a Deo, in quem eſt offenſa commiſſa, & qui eſt hominum judex : & ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo à peccato reſurgat, & quantum ad habituale donum, & quantum ad interiorem Dei motionem.

* qu. 87. art. 6.
† qu. 85. 86. 87.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud indicitur homini quod pertinet ad actum lib. arb. qui requiritur in hoc quòd homo a peccato reſurgat, & ideò cùm dicitur, *Exurge, & illuminabit te Chriſtus* ; non eſt intelligendum, quòd tota exurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ : ſed quia, cùm homo per liberum arbitrium à Deo motum ſurgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ juſtificantis.

Ad secundum dicendum, quòd naturalis ratio non eſt ſufficiens principium hujus ſanitatis, quæ eſt in homine per gratiam juſtificantem : ſed hujus principium eſt gratia ; quæ tollitur per peccatum, & ideo non poteſt homo per ſeipſum reparari, ſed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, ſicut ſi corpori mortuo reſuſcitando infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quòd quando natura eſt integra, per ſeipſam poteſt reparari ad id quod eſt ſibi conveniens & proportionatum : ſed ad id quod ſuperexcedit ſuam proportionem, reparari non poteſt ſine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, ſed corrumpitur (ut ſuprà dictum eſt †,) non poteſt per ſeipſam reparari, neque etiam ad bonum ſibi connaturale, & multò minus ad bonum ſupernaturale juſtitiæ. † qu. 85.

Articulus VIII.

Vtrum homo ſine gratia poſſit non peccare.

Suprà q. 63. ar. 2 ad 2. & 3. con. c. 160. Et ve. q. 22 a 5 ad & q. 24 art. 1. ad 10 & 12 & a. 12. per to. Et 1 Cor. 12. co 1 fin. & co. 4. Et Heb. 10. lec. 3 co. 1.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd homo ſine gratia poſſit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non poteſt* : ut Auguſtinus dicit in lib. de duabus animabus, * & de libero † arbitrio, (lib. 3. cap. 18.) ſi ergo homo exiſtens in peccato mortali, non poſſit vitare peccatum, videtur quòd peccando non peccet : quod eſt inconveniens.

¶ 2. Præterea, Ad hoc corripitur homo ut non peccet : ſi igitur homo in peccato mortali exiſtens, non poteſt non peccare, videtur quòd fruſtrà ei correptio adhibeatur : quod eſt inconveniens.

¶ 3. Præterea, Eccleſ. 15. dicitur, *Ante hominem vita & mors, bonum & malum : quod placuerit ei, dabitur illi* : ſed aliquis peccando non deſinit eſſe homo. Ergo adhuc in ejus poteſtate eſt eligere bonum vel malum, & ita poteſt homo ſine gratia vitare peccatum.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in lib. * de perfectione juſtitiæ, *quiſquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem* (*negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non eſſe homini neceſſarium, ſed ſola lege accepta humanam ſufficere voluntatem*) *& ab auribus omnium removendum, & ore omnium anathematizandum eſſe non dubito.*

* lib. de duab. c. 10 & 11. 12. 6.
† lib. 3. de lib. arb. to. 1. 1.
* inſ. li. tom. 4.

Conclusio.

Homo in ſtatu innocentiæ (quia eius natura perfectè ſana erat) cum ſolo auxilio generali, omnia & ſingula peccata tam venialia quàm mortalia vitare potuit. In ſtatu autem naturæ corruptæ, mortalia & ſingula & omnia, venialia autem ſingula, ſed non omnia vitare poteſt, ſi eſt natura per gratiam infuſam reparata ; alias enim ne mortalia quidem omnia (præſertim tempore longo) vitare poteſt.

Respondeo dicendum, quòd de homine dupliciter loqui poſſumus. Uno modo ſecundum ſtatum naturæ integræ. Alio modo ſecundum ſtatum naturæ corruptæ. Secundum ſtatum quidem naturæ integræ, etiam ſine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter ; quia peccare nihil aliud eſt, quàm recedere ab eo quod eſt ſecundum naturam, quod vitare homo poterat in ſtatu naturæ integræ, non tamen hoc poterat ſine auxilio Dei in bono conſervantis, quo ſubtracto etiam ipſa natura in nihilum decideret. In ſtatu autem naturæ corruptæ, indiget homo gratia habituali ſanante naturam : ad hoc quod omnino à peccato abſtineat, quæ quidem ſanatio primo fit in præſenti vita ſecundum mentem, appetitu carnali nondum omnino reparato. Unde apoſtolus ad Roman. 7. in perſona hominis reparati, dicit, *Ego ipſe mente ſervio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem ſtatu poteſt homo abſtinere ab omni peccato mortali, quod in ratione conſiſtit, ut ſuprà habitum eſt (qu. 74. art. 4.) † non autem poteſt homo abſtinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus ſenſualitatis, cujus motus ſingulos quidem ratio reprimere poteſt, & ex hoc habent rationem peccati & voluntarii, non autem omnes ; quia dum uni reſiſtere nititur, fortaſſis alius inſurgit ; & etiam, quia ratio non ſemper poteſt eſſe pervigil ad hujuſmodi motus vitandos, ut ſuprà dictum * eſt. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua eſt peccatum mortale, reparetur per gratiam juſtificantem ; poteſt ſingula peccata mortalia vitare, & ſecundum aliquod tempus ; quia non eſt neceſſe, quòd continuò, peccet in actu : ſed quod diu maneat abſque peccato mortali, eſſe non poteſt. Unde & Gregorius † dicit ſuper Ezech. quod per *peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere ad aliud trahit* : Et hujus ratio eſt, quia ſicut rationi ſubdi debet interior appetitus, ita etiam ratio ſubdi debet Deo, & in ipſo conſtituere finem ſuæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, ſicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter ſubjecto rationi, non poteſt eſſe quin contingant inordinati motus in appetitu ſenſitivo : ita etiam ratione hominis non totaliter exiſtente ſubjecta Deo, conſequens eſt, ut contingant multæ inordinationes in ipſis actibus rationis. Cùm. n. homo non habet cor ſuum firmatum in Deo, ut pro nullo bono conſequendo, vel malo vitando ab eo ſeparari vellet : occurrunt multa, propter quæ conſervanda vel vitanda, homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipſius : & ita peccat mortaliter, præcipuè quia *in repentinis homo operatur ſecundum*

† qu. 74. art. 4.
* In ipſo art.
† lib. 11. in Ezech. poſt. med. & l. 25. mor. c. 9. à med.

finem

finem præconceptum, & ſecundum habitum præexiſtentem, ut Philoſophus dicit in 3.* Ethic. (cap. 11. vel 17.) quamvis ex præmeditatione rationis homo poſſit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, & præter inclinationem habitus. Sed quia homo non poteſt ſemper eſſe in tali præmeditatione, non poteſt contingere ut diu permaneat quin operetur ſecundum convenientiam voluntatis deordinatæ à Deo: niſi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

*l. 3. c. 8. ... ſu. 11. t.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo poteſt vitare ſingulos actus peccati, non tamen omnes niſi per gratiam, ut dictum eſt. Et tamen quia ex ejus defectu eſt quòd homo ſe ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excuſatur quod ſine gratia peccatum vitare non poteſt.

Ad secundum dicendum, quòd correptio utilis eſt, *ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur: ſi tamen qui corripitur, filius eſt promiſſionis, ut ſtrepitu correptionis foriniſecus inſonante aut flagellante, Deus in illo intrinſecus occulta inſpiratione operetur & velle*, ut Aug. † dicit in lib. de correptione & gratia (lib. 6.) Ideo ergo neceſſaria eſt correptio; quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod à peccato abſtineat; ſed tamen correptio non eſt ſufficiens ſine Dei auxilio. Unde Eccleſ. 7. *Conſidera opera Dei, quòd nemo poſſit corrigere, quem ille deſpexerit.*

† cap. 6. paulo à princip. tom. 7.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Aug. * dicit in Hypognoſticon, verbum illud intelligitur de homine ſecundum ſtatum naturæ integræ, quando nondum erat ſervus peccati, unde poterat peccare & non peccare. Nunc etiam quodcunque vult homo, datur ei, ſed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

* In l. 3. paulo à princip. tom. 3.

Articulus IX.

Utrum ille, qui jam conſecutus eſt gratiam, per ſeipſum poſſit operari bonum, & vitare peccatum abſque auxilio gratiæ.

Pſal. 45. ... capite.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quòd ille, qui jam conſecutus eſt gratiam, per ſeipſum poſſit operari bonum, & vitare peccatum abſque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut fruſtra eſt, aut imperfectum, ſi non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis, ut poſſimus bonum facere, & vitare peccatum: ſi igitur per gratiam hoc homo non poteſt, videtur quòd vel gratia ſit fruſtra data, vel ſit imperfecta.

¶ 2. Præterea, Per gratiam ipſe Spiritus ſanctus in nobis habitat ſecundum illud 1. ad Cor. 2. *Neſcitis quia templum Dei eſtis, & Spiritus Dei habitat in vobis.* Sed Spiritus ſanctus cùm ſit omnipotens, ſufficiens eſt ut nos inducat ad bene operandum, & ut nos à peccato cuſtodiat, ergo homo gratiam conſecutus poteſt utrumque prædictorum abſque alio auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Si homo conſecutus gratiam, adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quòd rectè vivat, & à peccato abſtineat, pari ratione etſi illud aliud auxilium gratiæ conſecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit: procedetur ergo in infinitum: quod eſt inconveniens. Ergo ille, qui eſt in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur, & à peccato abſtineat.

* cap. 26. ... tom. 7.

Sed contra eſt, quod Auguſtinus dicit in libro * de natura & gratia, (cap. 26.) quòd *ſicut oculus corporis pleniſſimè ſanus niſi candore lucis adjutus, non poteſt cernere, ſic & homo perfectiſſimè etiam juſtificatus, niſi æterna luce juſtitiæ divinitus adjuvetur, rectè non poteſt vivere.* Sed juſtificatio fit per gratiam: ſecundum illud Roman. 3. *Juſtificati gratis per gratiam ipſius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam, indiget alio auxilio gratiæ ad hoc, quod rectè vivat.

Conclusio.

Cùm nullum agens ſecundum, agat niſi in virtute primi, ſitque caro ſpiritui perpetuo rebellis: non poteſt homo, licet jam gratiam conſequutus, per ſeipſum operari bonum, & vitare peccatum abſque novo auxilio Dei ipſum moventis, dirigentis, & protegentis, quamvis alia habitualis gratia, ad hoc ei neceſſaria non ſit.

† Art. 1. hujus qu.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt † homo ad rectè vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta ſanetur, & etiam ſanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo, indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum.

¶ Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia exiſtens non indiget alio auxilio gratiæ quaſi aliquo alio habitu infuſo: indiget tamen auxilio gratiæ ſecundum alium modum, ut ſcilicet à Deo moveatur ad rectè agendum, & hoc propter duo. Primò quidem ratione generali, propter hoc quod, ſicut ſuprà dictum eſt, * nulla res creata poteſt in quemcunque actum prodire, niſi virtute motionis divinæ. Secundò ratione ſpeciali, propter conditionem ſtatus humanæ naturæ, quæ quidem, licet per gratiam ſanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantum ad carnem per quam ſervit legi peccati, ut dicitur ad Rom. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obſcuritas in intellectu ſecundum quam (ut etiam dicitur Roman. 8.) *quid oremus ſicut oportet, neſcimus.* Propter varios enim rerum eventus, & quia etiam nos ipſos non perfectè cognoſcimus, non poſſumus ad plenum ſcire quid nobis expediat: ſecundum illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ.* Et ideo neceſſe eſt nobis, ut à Deo dirigamur & protegamur, qui omnia novit, & omnia poteſt. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere, *Et ne nos inducas in tentationem, & Fiat voluntas tua ſicut in cœlo, & in terra*, &c. quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

* Art. 1. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, ut per ipſum non indigeamus ulterius divino auxilio: indiget enim quælibet creatura, ut à Deo conſervetur in bono, quod ab eo accepit, & ideo ſi poſt acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non poteſt concludi quod gratia ſit in vanum data, vel quòd ſit imperfecta: quia etiam in ſtatu gloriæ quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem, aliqualiter gratia imperfecta eſt, inquantum hominem non totaliter ſanat: ut dictum eſt †.

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd operatio Spiritus ſancti, quæ nos movet & protegit, non circumſcribitur per effectum habitualis doni quod in nobis cauſat: ſed, præter hunc effectum, nos movet & protegit ſimul cum Patre & Filio.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit, quòd homo non indigeat alia habituali gratia.

Articulus X.

Utrum homo in gratia conſtitutus indigeat auxilio gratiæ ad perſeverandum.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quòd homo in gratia conſtitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perſeverandum. Perſeverantia enim eſt aliquid minus virtute, ſicut & continentia, ut patet per Philoſ. in 7. * Ethic. Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo eſt juſtificatus per gratiam: Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perſeverantiam.

Infrà q. 114. a. 10. c. Et 2. 2. q. 138. a. 4. Et 2. di. 29. in exp. lit. ad 2. Et 3. contra c. 155. Et ver. q. 24. a. 13. per tot. & q. 27. ar. 5. ad 3. Et Pſal. 31. co. 6. Et l. 7. le. 2. c. primo.

¶ 2. Præterea, Omnes virtutes ſimul infunduntur: Sed perſeverantia ponitur quædam virtus: Ergo videtur quòd ſimul cum gratia infuſis aliis virtutibus perſeverantia detur.

¶ 3. Præterea, Sicut Apoſt. dicit ad Rom. 5. plus reſtitutum eſt homini per donum Chriſti, quàm amiſerit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit, unde poſſet perſeverare: ergo multo magis nobis reſtituitur per gratiam Chriſti ut perſeverare poſſimus: & ita homo non indiget gratia ad perſeverandum.

* li. 7. ex c. 7. & 8. colligitur tom. 5.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in lib. de perſeverantia, (cap. 2.) † *Cur perſeverantia poſcitur à Deo, ſi non datur à Deo, an & iſta irriſoria petitio eſt, cum id ab eo petitur quod ſcitur non ipſum dare, ſed ipſo non dante eſſe in hominis poteſtate;* Sed perſeverantia petitur etiam ab illis, qui ſunt per gratiam ſanctificati: quod intelligitur cùm dicimus, *Sanctificetur nomen tuum*: ut ibidem Aug. confirmat per verba Cypriani, * ergo homo etiam in gratia conſtitutus indiget, ut ei perſeverantia à Deo detur.

† c. 2. parum ante med. & l. de correct. & grat. ca. 12. to. 7.

* Ej ſdem l. de perſeverantia c. 2. à med. t. 7.

Conclusio.

Indiget homo in gratia conſtitutus, ad hoc ut uſque ad finem vitæ ſuæ in bono perſeveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, ſed ſpeciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulſus illum protegente.

Respondeo dicendum, quòd *perſeverantia* tripliciter dicitur. Quandoque enim ſignificat habitum mentis, per quem homo firmiter ſtat, ne removeatur ab eo quod eſt ſecundum virtutem per triſtitias irruentes, ut ſic ſe habeat perſeverantia ad triſtitias, ſicut continentia ad concupiſcentias & delectationes, ut Philoſophus dicit in 7. Ethic. †

† l. 7. c. 7. tom. 5.

¶ Alio modo poteſt dici *perſeverantia* habitus quidam, ſecundum quem homo habet propoſitum perſeverandi in bono uſque in finem. Et utroque iſtorum modorum perſeverantia ſimul cum gratia infunditur, ſicut & continentia & cæteræ virtutes.

¶ Alio modo dicitur *perſeverantia* continuatio quædam boni uſque ad finem vitæ. Et ad talem perſeverantiam habendam, homo in gratia conſtitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, ſed divino auxilio ipſum dirigente & protegente contra tentationum impulſus, ſicut ex præcedenti quæſtione apparet *. Et ideo poſtquam aliquis eſt juſtificatus per gratiam, neceſſe habet à Deo petere prædictum perſeverantiæ donum, ut ſcilicet cuſtodiatur à malo uſque ad finem vitæ: multis enim datur gratia, quibus non datur perſeverare in gratia.

* ar. præ.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de primo modo perſeverantiæ, ſicut & ſecunda objectio procedit de ſecundo. Unde patet ſolutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in lib. de natura & gratia, † homo in primo ſtatu accepit donum, *per quod perſeverare poſſet, nõ autem accepit, ut perſeveraret*: nunc autem per gratiam Chriſti multi accipiunt & donum gratiæ, quo perſeverare poſſunt, & ulterius eis datur, quòd perſeverent. Et ſic donum Chriſti eſt majus quàm delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perſeverare poterat in ſtatu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad ſpiritum, quàm nunc poſſimus, quando reparatio gratiæ

† ca. 48. Et in li. de correct. & grat. cap. 12. tom. 7.

Chriſti

Digitized by Google

Chriſti etſi ſit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen eſt conſummata quantum ad carnem, quod erit in patria: ubi homo non ſolum perſeverare poterit, ſed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus eſſentiam, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de gratia Dei quantum ad ejus eſſentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum gratia ponat aliquid in anima.

¶ Secundò, utrum gratia ſit qualitas.

¶ Tertiò, utrum gratia differat à virtute infuſa.

¶ Quartò, de ſubjecto gratiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

2. di. 26. art. 1. Et 3. contra c. 155. Et ver. q. 27. a. 1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur Gen. 39. quòd *Dominus dedit Ioſeph gratiam in conſpectu principis carceris.* Sed per hoc, quòd homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo, qui gratiam alterius habet, ſed in eo cujus gratiam habet ponitur acceptatio quædam: ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, ſed ſolum ſignificatur acceptatio divina.

¶ 2. Præterea, Sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: unde dicitur Deut. 30. *ipſe eſt vita tua*: Sed anima vivificat corpus immediatè: ergo etiam nihil cadit medium inter Deum & animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

¶ 3. Præterea, Ad Rom. 1. ſuper illud, *gratia vobis & pax*, dicit Gloſſ. * *Gratia, id eſt, remiſſio peccatorum.* Sed remiſſio peccatorum non ponit in anima aliquid, ſed ſolum in Deo non imputante peccatum, ſecundum illud Pſalm. 31. *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum:* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

** Gloſſ. Interlin. in hoc loco.*

SED CONTRA, Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia eſt quædam lux animæ, unde Aug. dicit in lib. de natura & gratia (cap. 22.) † *Prævaricatorem legis divinæ lux deſerit veritatis, qua deſertus utique fit cæcus:* ergo gratia ponit aliquid in anima.

† ca. 22. in princ. tom. 7.

CONCLUSIO.

Cùm diligere ſit velle alteri bonum, Deique voluntas, rerum ſit cauſa: certùm eſt gratiam ſeu dilectionem Dei ſemper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima ejus quem diligit efficere.

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundum communem modum loquendi, tripliciter *gratia* accipi conſuevit. Uno modo pro dilectione alicujus: ſicut conſuevimus dicere, quod *iſte miles habet gratiam regis*, id eſt, *rex habet eum gratum.* Secundò ſumitur pro aliquo dono gratis dato: ſicut conſuevimus dicere, *Hanc gratiam facio tibi.* Tertio modo ſumitur pro recompenſatione beneficii gratis dati: ſecundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium ſecundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis habet alium *gratum*, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex ſecundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio conſurgit. Quantum igitur ad duo ultima manifeſtum eſt, quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiã accipit. Primò quidem ipſum donum gratis datum: ſecundo hujus doni cognitionem. Sed quantum ad primum eſt differentia attendenda circa gratiam Dei, & gratiam hominis: quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexiſtente in rebus: & inde eſt, quòd dilectio hominis non cauſat totaliter rei bonitatem, ſed præſupponit ipſam vel in parte, vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem ſequitur aliquod bonum in creatura cauſatum, quandoque tamen * dilectioni æternæ coæternum. Et ſecundum hujuſmodi boni differentiam differens conſideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis ſecundum quam *diligit omnia, quæ ſunt*, ut dicitur Sapient. 11. ſecundum quam *eſſe* naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio eſt ſpecialis, ſecundum quam trahit creaturam rationalem ſupra conditionem naturæ ad participationem divini boni: & ſecundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere ſimpliciter: quia ſecundum hanc dilectionem vult Deus ſimpliciter creaturæ bonum æternum quod eſt ipſe. Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere, ſignificatur quiddam ſupernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen *gratia Dei* dicitur ipſa æterna Dei dilectio: ſecundum quod dicitur etiam *gratia prædeſtinationis*, inquantum Deus gratuito, & non ex meritis aliquos prædeſtinavit ſive elegit. Dicitur enim ad Epheſ. 1. *prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ ſuæ.*

** Alias non tamen.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etiam in hoc, quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo eſſe aliquid quod ſit homini gratum, ſicut & in hoc, quod dicitur aliquis gratiam Dei habere. Sed tamen differenter: nam illud, quod eſt homini gratum, in alio homine præſupponitur ejus dilectioni: cauſatur autem ex dilectione divina, quod eſt in homine Deo gratum, ut dictum eſt. †

† In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus eſt vita animæ per modum cauſæ efficientis: ſed anima eſt vita corporis per modum cauſæ formalis. Inter formam autem & materiam non cadit aliquod medium, quia forma per ſeipſam informat materiam, vel ſubjectum, ſed agens informat ſubjectum, non per ſuam ſubſtantiam, ſed per formam, quam cauſat in materia.

AD TERTIUM dicendum, quod Aug. dicit in lib. Retractationum. (lib. 1. cap. 25.) * *Ubi dixi, gratiam eſſe in remiſſionem peccatorum pacem verò in reconciliationem Dei: non ſic accipiendum eſt, ac ſi pax & reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, ſed quod ſpecialiter gratiæ nomine remiſſionem ſignificaverit peccatorum.* Non ergo ſola remiſſio peccatorum ad gratiam pertinet: ſed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remiſſio peccatorum non fit ſine aliquo effectu divinitus in nobis cauſato, ut infrà patebit (qu. 113. art. 2.)*

** lib. 1. c. 25. poſt med. t. 1.*

** q. 113. art. 2.*

ARTICULUS II.

Utrum gratia ſit qualitas animæ.

2. di. 26. art. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia non ſit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in ſuum ſubjectum, quia actio qualitatis non eſt abſque actione ſubjecti: & ſic oporteret, quòd ſubjectum ageret in ſeipſum. Sed gratia agit in animam juſtificando ipſam: ergo gratia non eſt qualitas.

¶ 2. Præterea, Subſtantia eſt nobilior qualitate. Sed gratia eſt nobilior, quàm natura animæ: multa enim poſſumus per gratiam, ad quæ natura non ſufficit, ut ſuprà dictum eſt *. Ergo gratia non eſt qualitas.

** qu. 109. art. 1. 2. & 3.*

¶ 3. Præterea, Nulla qualitas remanet poſtquam deſinit eſſe in ſubjecto. Sed gratia remanet, non enim corrumpitur, quia ſic in nihilum redigeretur, ſicut ex nihilo creatur; unde & dicitur *nova creatura* ad Gal. ult. Ergo gratia non eſt qualitas.

SED CONTRA eſt, quòd ſuper illud Pſal. 103. *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit gloſſ. † quod *gratia eſt nitor animæ, ſanctum concilians amorem.* Sed nitor animæ eſt quædam qualitas, ſicut & pulchritudo corporis: ergo gratia eſt quædam qualitas.

† Eſt Aug. in locum Pſa. 103.

CONCLUSIO.

Præter auxilium ſpeciale quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam eſt in anima juſtificatorum habitus gratiæ ſeu qualitas quædam ſupernaturalis, ut ſuaviter & promptè ab ipſo ad æternum bonum conſequendum moveantur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 1.) * in eo qui dicitur gratiam Dei habere, ſignificatur eſſe quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum eſt autem ſupra (qu. 109. art. 1.) † quòd dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoſcendum, vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipſe gratuitus effectus in homine non eſt qualitas, ſed motus quidam animæ: actus enim moventis in moto eſt motus, ut dicitur in 3. Phyſ. (text. 18.) * Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, ſecundum quod aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non eſt conveniens quòd Deus minus provideat his quos diligit ad ſupernaturale bonum habendum: quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus ſic providet, ut non ſolum moveat eas ad actus naturales: ſed etiam largiatur eis formas & virtutes quaſdam, quæ ſunt principia actuum, ut ſecundum ſeipſas inclinentur ad hujuſmodi motus. Et ſic motus quibus à Deo moventur, fiunt creaturis connaturales & faciles, ſecundum illud Sapient. 8. *Et diſponit omnia ſuaviter.* Multo igitur magis, illis quos movet ad conſequendum bonum ſupernaturale æternum, infundit aliquas formas ſeu qualitates ſupernaturales, ſecundum quas ſuaviter & promptè ab ipſo moveantur ad bonum æternum conſequendum. Et ſic donum gratiæ qualitas quædam eſt.

** Art. 1. hujus q.*

† qu. 109. art. 1.

** lib. 3. Phy. ex 18. t. h.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gratia ſecundum quod eſt qualitas, dicitur agere in animam, non per modum cauſæ efficientis: ſed per modum cauſæ formalis, ſicut albedo facit album, & juſtitia juſtum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnis ſubſtantia, vel eſt ipſa natura rei cujus eſt ſubſtantia, vel eſt pars naturæ: ſecundum quem modum materia vel forma *ſubſtantia* dicitur. Et quia gratia eſt ſupra naturam humanam non poteſt eſſe quòd ſit ſubſtantia aut forma ſubſtantialis, ſed eſt forma accidentalis ipſius animæ. Id enim quod ſubſtantialiter eſt in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de ſcientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfectè participat divinam bonitatem, ipſa participatio divinæ bonitatis, quæ eſt gratia, imperfectiori modo habet *eſſe* in anima, quàm anima in ſeipſa ſubſiſtat. Eſt tamen nobilior quam natura animæ, inquantum eſt expreſſio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum eſſendi.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut dicit Boëtius *acci-*

dentis

Digitized by Google

dentis eſſe eſt ineſſe. Unde omne accidens non dicitur ens quaſi ipſum *eſſe* habeat, ſed quia eo aliquid eſt, unde & magis dicitur eſſe entis quàm ens, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 2.) † Et quia ejus eſt fieri vel corrumpi cujus eſt eſſe: id eſt propriè loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur, ſed dicitur fieri vel corrumpi, ſecundum quod ſubjectum incipit, vel deſinit eſſe in actu ſecundum illud accidens. Et ſecundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines ſecundum ipſam creantur, id eſt in novo eſſe conſtituuntur ex nihilo, id eſt, non ex meritis, ſecundum illud ad Epheſ. 2. *Creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis.*

ARTICULUS III.

Vtrum gratia ſit idem quod virtus.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia ſit idem quod virtus. Dicit enim Auguſt. quòd *gratia operans eſt fides quæ per dilectionem operatur:* ut habetur in lib. de ſpiritu & litera (cap. 32.) * Sed fides quæ per dilectionem operatur, eſt virtus: Ergo gratia eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Cuicunque convenit diffinitio, convenit & diffinitum. Sed diffinitiones de virtute datæ (ſive a Sanctis, ſive à Philoſophis) conveniunt gratiæ: ipſa enim *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ipſa etiam eſt *bona qualitas mentis, qua rectè vivitur*, &c. Ergo gratia eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Gratia eſt qualitas quædam. Sed manifeſtum eſt, quod non eſt in quarta ſpecie qualitatis, quæ eſt *forma & circa aliquid conſtans figura*, quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia eſt, quia non eſt *paſſio, vel paſſibilis qualitas*, quæ eſt in parte animæ ſenſitiva, ut probatur in 7. † Phyſic. (text. 14. ac deinceps) ipſa autem gratia principaliter eſt in mente: neque iterum eſt in ſecunda ſpecie, quæ eſt *potentia vel impotentia naturalis*, quia gratia eſt ſupra naturam, & non ſe habet ad bonum & malum, ſicut potentia naturalis. Ergo relinquitur, quòd ſit in prima ſpecie, quæ eſt *habitus vel diſpoſitio*. Habitus autem mentis ſunt virtutes: quia etiam ipſa ſcientia quodammodo eſt virtus, ut ſuprà dictum eſt (qu. 56. art. 4. & q. 57. art. 2.) * Ergo gratia eſt idem quod virtus.

SED CONTRA, Si gratia eſt virtus, maximè videtur quòd ſit aliqua trium Theologicarum virtutum. Sed gratia non eſt fides vel ſpes, quia hæ poſſunt eſſe ſine gratia gratum faciente: neque etiam charitas, quia *gratia prævenit charitatem*, ut Auguſtinus dicit in libro de prædeſtinatione ſanctorum †. Ergo gratia non eſt virtus.

CONCLUSIO.

Vt naturale lumen rationis aliquid eſt præter virtutes acquiſitas, ita ſupernaturale gratiæ lumen ſive donum, eſt aliquid præter virtutes infuſas quibus homo perficitur ad ambulandum, ſecundum quod congruit divinæ gratiæ lumini.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt idem eſſe *gratiam* & *virtutem* ſecundum eſſentiam, ſed differre ſolum ſecundum rationem, ut *gratia* dicatur ſecundum quod facit hominem Deo gratum, vel ſecundum quod gratis datur: virtus autem, ſecundum quod perficit ad bene operandum, & hoc videtur ſenſiſſe Magiſter * in 2. Sentent. diſt. 26. Sed ſi quis rectè conſideret rationem virtutis, hoc ſtare non poteſt: quia ut Philoſophus dicit in 7. Phyſicor (text. 17. ac deinceps) † *virtus eſt quædam diſpoſitio perfecti: dico autem* perfectum, *quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam.* Ex quo patet, quòd virtus uniuſcujuſque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexiſtentem: quando ſcilicet unumquodque ſic eſt diſpoſitum, ſecundum quod congruit ſuæ naturæ. Manifeſtum eſt autem, quod virtute acquiſitæ per actus humanos, de quibus ſuprà dictum eſt (qu. 55. 57. 60. 63.) * ſunt diſpoſitiones, quibus homo convenienter diſponitur in ordine ad naturam qua homo eſt. Virtutes autem infuſæ diſponunt hominem altiori modo, & ad altiorem finem; unde etiam oportet, quòd in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc eſt in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ* ſecundum quod dicitur 2. Petr. 1. *Maxima & pretioſa vobis promiſſa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ:* & ſecundum acceptionem hujuſmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis eſt aliquid præter virtutes acquiſitas, quæ dicuntur in ordine ad ipſum lumen naturale: ita etiam ipſum lumen gratiæ quod eſt participatio divinæ naturæ, eſt aliquid præter virtutes infuſas, quæ à lumine illo derivantur, & ad illud lumen ordinantur. Unde Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. *Eratis aliquando tenebræ: nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquiſitæ perficiunt hominem ad ambulandum ſecundum quod congruit lumini naturali rationis, ita virtutes infuſæ perficiunt hominem ad ambulandum, ſecundum quod congruit lumini gratiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſtinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operãtis; eſt primus actus in quo gratia gratum faciens manifeſtatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *bonum* poſitum in diffinitione virtutis, dicitur ſecundum convenientiam ad aliquam naturam præexiſtentem, vel eſſentialem, vel participatam. Sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, ſed ſicut radici bonitatis in homine: ut dictum eſt *.

AD TERTIUM dicendum, quòd gratia reducitur ad primam ſpeciem qualitatis. Nec tamen eſt idem quod virtus: ſed habitudo quædam, quæ præſupponitur virtutibus infuſis, ſicut earum principium & radix.

ARTICULUS IV.

Vtrum gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in objecto, an in aliqua potentiarum.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia non ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubjecto, ſed in aliqua potentiarum, dicit enim Aug. in Hypognoſtico (lib. 3. cap. 11.) * quod *gratia comparatur ad voluntatem ſive ad lib. arb. ſicut ſeſſor ad equum.* Sed voluntas ſive lib. arb. eſt potentia quædam: ut in primo dictum eſt † (qu. 83. art. 2.) Ergo gratia eſt in potentia animæ ſicut in ſubjecto.

¶ 2. Præterea, *Ex gratia incipiunt merita hominis:* ut Aug. dicit: * ſed meritum conſiſtit in actu, qui ex aliqua potentia procedit: Ergo videtur quòd gratia ſit perfectio alicujus potentiæ animæ.

¶ 3. Præterea, Si eſſentia animæ ſit proprium ſubjectum gratiæ, oportet quòd anima inquantum habet eſſentiam, ſit capax gratiæ. Sed hoc eſt falſum, quia ſic ſequeretur, quòd omnis anima eſſet gratiæ capax. Non ergo eſſentia animæ eſt proprium ſubjectum gratiæ.

¶ 4. Præterea, Eſſentia animæ eſt prior potentiis ejus. Prius autem poteſt intelligi ſine poſteriori: Ergo ſequitur, quòd gratia poſſit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, ſcilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujuſmodi: quod eſt inconveniens.

1. q. 7. art. 2. cor. & q. 62. a. 2. cor. Et 2. d. 26. art. 3. Et ve. q. 27.
* lib. 3. parum à med. c. 9.
† p. p. qu. 83. art. 2.
* lib. de correp. & grat. c. 6. circa pr. 1. 7. & li. 1. ad Simp. quæ. 2. & de grat. & lib. arb. cap. 6.

SED CONTRA eſt, quòd gratiâ regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad eſſentiam, quàm ad potentias: ergo gratia per prius eſt in eſſentia animæ, quàm in potentiis.

CONCLUSIO.

Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis: gratia autem non eſt virtus, ſed aliquid virtute prius: neceſſarium eſt non potentiam ullam, ſed eſſentiam ipſam animæ ſubjectum gratiæ eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd iſta quæſtio ex præcedenti pendet *. Si enim gratia ſit idem quod virtus, neceſſe eſt quòd ſit in potentia animæ ſicut in ſubjecto, nam potentia animæ eſt proprium ſubjectum virtutis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 56. art. 1.) † Si autem gratia differt à virtute, non poteſt dici, quòd potentia animæ ſit gratiæ ſubjectum: quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 55. & 56. art. 1.) * Unde relinquitur, quòd gratia ſicut eſt prius virtute, ita habeat ſubjectum prius potentiis animæ, ita ſcilicet quod ſit in eſſentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam, homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, & ſecundum potentiam voluntatis, amorem divinum per virtutem Charitatis; ita etiam per naturam animæ participat ſecundum quandam ſimilitudinem naturam divinam, per quandam regenerationem, ſive recreationem.

* Ex art. præced.
† qu. 56. art. 1.
* qu. 55. & 56. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut ab eſſentia animæ effluunt ejus potentiæ, quæ ſunt operum principia, ita etiam ab ipſa gratia effluũt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. Et ſecundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quæ eſt comparatio ſeſſoris ad equum: non autem ſicut accidens ad ſubjectum.

¶ Et per hoc etiam patet ſolutio ad SECUNDUM. Eſt enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, ſicut eſſentia animæ eſt principium meritorii operis mediantibus potentiis.

AD TERTIUM dicendum, quòd anima eſt ſubjectum gratiæ ſecundum quod eſt in ſpecie intellectualis, vel rationalis naturæ: non autem conſtituitur anima in ſpecie per aliquam potentiam, cùm potentiæ ſint proprietates naturales animæ ſpeciem conſequentes. Et ideo anima ſecundum ſuam eſſentiam differt ſpecie ab aliis animabus, ſcilicet brutorum animalium, & plantarum. Et propter hoc non ſequitur, ſi eſſentia humanæ animæ ſit ſubjectum gratiæ, quod quælibet anima, poſſit eſſe gratiæ ſubjectum: hoc enim convenit eſſentiæ animæ, inquantum eſt talis ſpeciei.

AD QUARTUM dicendum, quod cum potentiæ animæ ſint naturales proprietates ſpeciem conſequentes, anima non poteſt ſine his eſſe. Dato autem quod ſine his eſſet, adhuc tamen anima diceretur ſecundum ſpeciem ſuam intellectualis vel rationalis: non quia actu haberet has potentias: ſed propter ſpeciem talis eſſentiæ ex qua natæ ſunt hujuſmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

De diviſione gratiæ, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diviſione gratiæ. Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, & gratiam gratum facientem.

¶ Secundò, de diviſione gratiæ gratum facientis, per operantem & cooperantem.

¶ Tertiò, de diviſione ejuſdem per gratiam prævenientem & ſubſequentem.

¶ Quartò, de diviſione gratiæ gratis datæ.

¶ Quintò, de comparatione gratiæ gratum facientis, & gratis datæ.

ARTI

Digitized by Google

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam.

3. q. 7. c. 7. cor. & ad 1. & q. 62. ar. 6. cor. & 3. contra cap. 154 ſi & ve. q. 27. art. 1. & 5. cor. & opuſc. 3. c. 221. Et Pſal. 24. cor. 5. Et Rom. 1. l. 3. ca. 1. Et Eph. 1. lect. 2. cor. 2. * q. 110.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia non convenienter dividatur per gratiam *gratum facientem*; & gratiam *gratis datam*. Gratia enim eſt quoddam donum Dei, ut ex ſuprà dictis * patet (qu. 110. art. 1.) Homo autem non ideo eſt Deo gratus, quia aliquid eſt ei datum à Deo, ſed potius è converſo: ideo enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia eſt homo gratus ei: Ergo nulla eſt gratia *gratum faciens*.

¶ 2. Præterea, Quæcúnque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipſum bonum naturæ datur homini abſque merito præcedenti, quia natura præſupponitur ad meritum. Ergo ipſa natura eſt etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur, hoc quod eſt *gratis datum*, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

¶ 3. Præterea, Omnis diviſio debet eſſe per oppoſita. Sed etiam ipſa gratia *gratum faciens* per quam juſtificamur, gratis nobis à Deo conceditur, ſecundum illud Roman. 3. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*: Ergo gratia *gratum faciens* non debet dividi contra gratiam *gratis datam*.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſt. utrumque attribuit gratiæ ſcilicet & *gratum facere*, & eſſe *gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum ad Epheſ. 1. *Gratificavit nos in dilecto filio ſuo*. Quantum verò ad ſecundum dicitur ad Rom. 11. *Si autem gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jam non eſt gratia.* Poteſt ergo diſtingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

CONCLUSIO.

Cùm gratia ſit per quam homines ordinantur & reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit) convenienter dividitur in gratiam gratum facientem, per quam homo per ſeipſum Deo conjungitur: & gratis datam, per quam unus homo alteri ad ſalutem cooperatur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Apoſt. dicit ad Rom. 13. *Quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt.* In hoc autem ordo rerum conſiſtit, quòd quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionyſ. dicit in lib. cæl. hier. (cap. 4. ac deinceps) * Cùm igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut ſcilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundùm hoc igitur duplex eſt gratia. Una quidem, per quam ipſe homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens*. Alia verò, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Hujuſmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*: quia ſuprà facultatem naturæ & ſuprà meritum perſonæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipſe per eam juſtificetur, ſed potius ut ad juſtificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur *gratum faciens*. Et de hac dicit Apoſt. 1. ad Cor. 12. *Unicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad utilitatem*, ſcilicet aliorum.

* 1. 2. & 5. & 7. a nud

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gratia non dicitur *facere gratum* effectivè, ſed formaliter, ſcilicet, quia per hanc homo juſtificatur & dignus efficitur vocari Deo gratus, ſecundùm quod dicitur ad Coloſſ. 1. *Dignos nos fecit in partem ſortis ſanctorum in lumine.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd gratia ſecundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Poteſt autem intelligi duplex *debitum*. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad perſonam cujus eſt agere meritoria opera ſecundum illud ad Rom. 4. *Ei qui operatur, merces imputatur ſecundum debitum, non ſecundum gratiam.* Aliud eſt *debitum* ſecundum conditionem naturæ: putà ſi dicamus debitum eſſe homini, quod habeat rationem: & alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur *debitum* propter hoc quòd Deus creaturæ obligetur, ſed potius inquantum creatura debet ſubjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur: quæ quidem eſt, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, & quòd talia operans talia conſequatur. Dona igitur naturalia carent primo *debito*: non autem carent ſecundo *debito*: ſed dona ſupernaturalia utroque *debito* carent: & ideo ſpecialius ſibi nomen gratiæ vindicant.

AD TERTIUM dicendum, quòd gratia *gratum faciens* addit aliquid ſuper rationem *gratiæ gratis datæ*, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet: quia ſcilicet hominem gratum facit Deo; & ideo gratia *gratis data* quæ hoc non facit, retinet ſibi nomen commune: ſicut in pluribus aliis contingit: & ſic opponuntur duæ partes diviſionis, ſicut *gratum faciens, & non faciens gratum.*

ARTICULUS II.

Vtrum gratia convenienter dividatur per operantem & cooperantem.

Infr. art. 3. c. Et 2. d. 26. ar. 5. Et verit. q. 27. ar. 5. ad 1. 2. Et 2. Cor. 6. cont. ie. fin. * q. 110. art. 2. † Citatur ex

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur per operantem & cooperantem. Gratia enim accidens quoddam eſt, ut ſuprà dictum eſt (qu. 110. art. 2.) * Sed accidens non poteſt agere in ſubjectum: ergo nulla gratia debet dici *operans*.

¶ 2. Præterea, Si gratia aliquid operetur in nobis maximè operatur in nobis juſtificationem. Sed hoc non ſola gratia operatur in nobis: dicit enim Aug. † ſuper illud Ioan. 14. *Opera quæ ego facio, & ipſe faciet.* (ſerm. 13. de verbis Apoſtoli) *Qui creavit te ſine te, non juſtificabit te ſine te*: Ergo nulla gratia debet dici ſimpliciter operans.

¶ 3. Præterea, *cooperari alicui*, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis, quam liber. arbitr. ſecundum illud Rom. 9. *Non eſt currentis neque volentis, ſed miſerentis Dei*: Ergo gratia non debet dici cooperans.

¶ 4. Præterea, Diviſio debet dari per oppoſita. Sed *operari* & *cooperari* non ſunt oppoſita: idem enim poteſt operari & cooperari: Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem & cooperantem.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit in lib. de grat. & lib. arbit. (cap. 17.) * *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit, quia ipſe ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent: ergo convenienter gratia dividitur per operantem & cooperantem.

CONCLUSIO.

Cùm illam diviſionem, qua gratia ſecundum diverſos effectus in operantem & cooperantem diſtinguitur; Apoſtolus ad Philippenſes innuat his verbis, Deus eſt qui operatur in vobis, & velle, & perficere, rectè gratiam ita dividi manifeſtum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (q. 109. & 110. art. 2.) † *gratia* dupliciter poteſt intelligi. Uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum & agendum. Alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum: Utroque autem modo *gratia* dicta, convenienter dividitur per operantem & cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, ſed moventi: In illo ergo effectu in quo mens noſtra eſt mota & non movens, ſolus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: & ſecundum hoc dicitur *gratia operans*. Illo autem effectu in quo mens noſtra & movet & movetur, operatio non ſolum attribuitur Deo, ſed etiam animæ: & ſecundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Eſt autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad iſtum actum, voluntas ſe habet ut mota, Deus autem ut movens: & præſertim cùm voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat. Et ideo ſecundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*.

¶ Alius autem actus eſt exterior, qui cùm à voluntate imperetur (ut ſuprà dictum eſt * (qu. 17. art. 9.) conſequens eſt quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati: Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, & interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, & exterius facultatem operandi præbendo, reſpectu hujuſmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde poſt præmiſſa verba ſubdit Auguſt. * *Ut autem velimus, operatur: cùm autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur.* Si igitur *gratia* accipiatur pro gratuita Dei motione, quia movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem & cooperantem*. Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, ſic eſt duplex gratiæ effectus ſicut & cujuſlibet alterius formæ, quorum primus eſt *eſſe*, ſecundus eſt operatio; ſicut caloris operatio eſt facere calidum, & exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia inquantum animam ſanat, vel juſtificat, ſive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans*: inquantum verò eſt principium operis meritorii, quod ex lib. arb. procedit, dicitur *cooperans*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundùm quod gratia eſt quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effectivè, ſed formaliter; ſicut albedo dicitur facere album ſuperficiem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus non ſine nobis nos juſtificat: quia per motum lib. arb. dum juſtificamur, Dei juſtitiæ conſentimus. Ille tamen motus non eſt cauſa gratiæ, ſed effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd cooperari dicitur aliquis alicui non ſolum ſicut ſecundarium agens principali agenti, ſed ſicut adjuvans ad præſuppoſitum finem: homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo ut bonum velit. Et ideo præſuppoſito jam fine, conſequens eſt ut gratia nobis cooperetur.

AD QUARTUM dicendum, quòd gratia *operans & cooperans* eſt eadem gratia: ſed diſtinguitur ſecundum diverſos effectus: ut ex ſuprà dictis patet. *

ARTICULUS III.

Vtrum gratia convenienter dividatur in prævenientem & ſubſequentem.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur in *prævenientem* & *ſubſequentem*. Gratia enim eſt divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam eſt ſubſequens, ſed ſemper præveniens, ſecundum illud 1. Joan. 4. *Non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed quia ipſe prior dilexit nos*: Ergo gratia non debet poni *præveniens & ſubſequens*.

¶ 2. Præterea, Gratia *gratum faciens* eſt una tantum in homine, cùm ſit ſufficiens: ſecundum illud 2. ad Cor. 12. *Sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non poteſt eſſe prius & poſterius: Ergo gratia inconvenienter dividitur in *prævenientem & ſubſequentem*.

¶ 3. Præterea, Gratia cognoſcitur per effectus: ſed infiniti ſunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium: ergo ſi penes hos gratia deberet dividi in *prævenientem & ſubſequentem*, videtur

detur quod infinitæ eſſent ſpecies gratiæ : infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in *prævenientem & ſubſequentem*.

Sed contra eſt, quòd gratia Dei ex ejus miſericordia provenit. Sed utrumque in Pſal. 58. legitur, *Miſericordia ejus præveniet me* : & iterum (Pſalm. 22.) *Miſericordia ejus ſubſequetur me* : Ergo gratia convenienter dividitur in *prævenientem & ſubſequentem*.

Conclusio.

Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diverſorum comparatione nunc priores nunc poſteriores dici poſſunt : rectè in prævenientem & ſubſequentem gratia dividitur.

Respondeo dicendum, quòd ſicut gratia dividitur in *operantem & cooperantem* ſecundum diverſos effectus : ita etiam in *prævenientem & ſubſequentem*, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis, quorum primus eſt, *ut anima ſanetur* : ſecundus eſt, *ut bonum velit* : tertius eſt, *ut bonum quod vult efficaciter operetur* : quartus eſt, *ut in bono perſeveret* : quintus eſt, *ut ad gloriam perveniat*. Et ideo gratia ſecundum quod cauſat in nobis primum effectum, vocatur *præveniens* reſpectu ſecundi effectus : & prout cauſat in nobis ſecundum, vocatur *ſubſequens* reſpectu primi effectus. Et ſicut unus effectus eſt poſterior uno effectu, & prior alio : ita gratia poteſt dici *præveniens & ſubſequens* ſecundum eundem effectum, reſpectu diverſorum, & hoc eſt quod * Auguſt. dicit in lib. de natura & gratia (cap. 32.) *Prævenit ut ſanemur, ſubſequitur ut ſanati vegetemur : prævenit ut vocemur, ſubſequitur ut glorificemur.*

* cap. 32. parum à princip. tom. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio Dei nominat aliquid æternum, & ideo nunquam poteſt dici niſi *præveniens*. Sed gratia ſignificat effectum temporalem, qui poteſt præcedere aliquid, & ad aliquid ſubſequi : & ideo gratia poteſt dici *præveniens & ſubſequens*.

Ad secundum dicendum, quòd gratia non diverſificatur per hoc quod eſt *præveniens*, & *ſubſequens* ſecundum eſſentiam, ſed ſolùm ſecundum effectum, ſicut & de operante & cooperante dictum eſt. Quia etiam ſecundum quod gratia ſubſequens ad gloriam pertinet, non eſt alia numero à gratia præveniente per quam nunc juſtificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, ſed perficitur in patria : ita etiam & de lumine gratiæ eſt dicendum, quia neutrum in ſui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ poſſint eſſe infiniti numero, ſicut ſunt infiniti actus humani : tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in ſpecie, & præterea omnes conveniunt in hoc quòd unus alium præcedit.

Articulus IV.

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apoſtolo dividatur.

3. contra gent. cap. 154. & 1. cor. 12. lect. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd gratia gratis data inconvenienter ab Apoſt. diſtinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo gratis datur, poteſt dici *gratia gratis data*. Sed infinita ſunt dona, quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ quàm in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt : ergo gratiæ gratis datæ non poſſunt comprehendi ſub aliqua certa diviſione.

¶ 2. Præterea, Gratia *gratis data* diſtinguitur contra gratiam *gratum facientem* : ſed fides pertinet ad gratiam *gratum facientem*, quia per ipſam juſtificamur, ſecundum illud Rom. 5. *Iuſtificati igitur ex fide*, &c. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præſertim cùm aliæ virtutes ibi non ponantur, ut ſpes & charitas.

¶ 3. Præterea, Operatio ſanitatum, & loqui diverſa genera linguarum, miracula quædam ſunt : interpretatio etiam ſermonum ad ſapientiam vel ſcientiam pertinet, ſecundum illud Dan. 1. *Pueris his dedit Deus ſcientiam & diſciplinam in omni libro & ſapientia* : ergo inconvenienter dividuntur gratia ſanitatum & genera linguarum contra operationem virtutum, & interpretatio ſermonum contra ſermonem ſapientiæ & ſcientiæ.

¶ 4. Præterea, Sicut ſapientia & ſcientia ſunt quædam dona Spiritus ſancti : ita etiam intellectus, conſilium, pietas, & fortitudo, & timor, ut ex * ſuprà dictis patet (q. 48. art. 4.) Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

* q. 68. art. 4.

Sed contra eſt, quòd Apoſt. dicit 1. ad Cor. 12. *Alii per Spiritum datur ſermo ſapientiæ : alij autem ſermo ſcientiæ ſecundum eundem Spiritum : alteri fides in eodem Spiritu : alij gratia ſanitatum : alij operatio virtutum : alij prophetia : alij diſcretio ſpirituum : alij genera linguarum : alij interpretatio ſermonum.*

Conclusio.

Rectè dividit Apoſtolus dona gratiæ gratis datæ, alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, ſermo ſapientiæ ac ſermo ſcientiæ: alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia ſanitatum, operatio virtutum, prophetia, diſcretio ſpirituum : alia ad pronuntiandi facultatem ſpectant, ut genera linguarum, & ſermonum interpretatio.

Art. 1. huj. q.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) gratia *gratis data* ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum : homo autem ad hoc operari non poteſt interius movendo (hoc enim ſolius Dei eſt) ſed ſolùm exterius, docendo vel perſuadendo. Et ideo gratia *gratis data* illa ſub ſe continet quibus homo indiget ad hoc quòd alterum inſtruat de rebus divinis, quæ ſunt ſuprà rationem.

¶ Ad hoc autem tria requiruntur. Primò quidem, quòd homo ſit ſortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc inſtruere alios poſſit. Secundò, ut poſſit confirmare vel probare ea quæ dicit, aliàs non eſſet efficax ejus doctrina. Tertiò, ut ea quæ concipit, poſſit convenienter auditoribus proferre.

¶ Quantum igitur ad primum tria ſunt neceſſaria, ſicut etiam apparet in magiſterio humano. Oportet enim quòd ille qui debet alium inſtruere in aliqua ſcientia, Primò, quidem ut principia illius ſcientiæ ſint ei certiſſima : & quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ eſt certitudo de rebus inviſibilibus, quæ ſupponuntur ut principia in Catholica doctrina. Secundò oportet, quod doctor rectè ſe habeat circa principales concluſiones ſcientiæ, & ſic ponitur *ſermo ſapientiæ*, quæ eſt cognitio divinorum. Tertiò, oportet ut etiam abundet exemplis & cognitione effectuum; per quos interdum oportet manifeſtare cauſas, & quantum ad hoc ponitur *ſermo ſcientiæ* quæ eſt cognitio rerum humanarum, quia *inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*. Confirmatio autem, in his quæ ſubduntur rationi, eſt per argumenta. In his autem quæ ſunt ſuprà rationem divinitus revelata, confirmatio eſt per ea quæ ſunt divinæ virtuti propria, & hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor ſacræ doctrinæ faciat quæ ſolus Deus facere poteſt in operibus miraculoſis; Sive ſint ad ſalutem corporum, & quantum ad hoc, ponitur *gratia ſanitatum* : Sive ordinentur ad ſolam divinæ poteſtatis manifeſtationem, ſicut quod ſol ſtet, aut tenebreſcat, quod mare dividatur, & quantum ad hoc, ponitur *operatio virtutum*. Secundò, ut poſſit manifeſtare ea quæ ſolius Dei eſt ſcire, & hæc ſunt contingentia futura : & quantum ad hoc, ponitur *prophetia*; & ita etiam occulta cordium, & quantum ad hoc, ponitur *diſcretio ſpirituum*. Facultas autem pronuntiandi poteſt attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis poſſit intelligi, & ſecundum hoc ponuntur *genera linguarum* : Vel quantum ad ſenſum eorum quæ ſunt proferenda: & quantum ad hoc ponitur *interpretatio ſermonum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd, ſicut * ſuprà dictum (art. 1.) eſt) non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur, *gratiæ gratis datæ* dicuntur : ſed ſolum illa quæ excedunt facultatem naturæ, ſicut quod piſcator abundet ſermone ſapientiæ & ſcientiæ, & aliis hujuſmodi. Et talia ponuntur hîc ſub gratia *gratis data*.

* Art. 1. hujus q.

Ad secundum dicendum, quòd *fides* non numeratur hîc inter gratias gratis datas, ſecundum quod eſt quædam virtus juſtificans hominem in ſe ipſo, ſed ſecundum hoc quod importat quandam ſupereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad inſtruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem & charitas pertinent ad vim appetitivam, ſecundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd gratia ſanitatum diſtinguitur à generali operatione virtutum, quia habet ſpecialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis ſanitatis, quam per fidei virtutem aſſequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, & *interpretari ſermones*, habent ſpeciales quaſdam rationes movendi ad fidem, & ideo ponuntur ſpeciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quòd ſapientia & ſcientia non computantur inter gratias gratis datas, ſecundum quod enumerantur inter dona Spiritus ſancti, prout ſcilicet mens hominis eſt bene mobilis per Spiritum ſanctum ad ea quæ ſunt ſapientiæ, & ſcientiæ, ſic enim ſunt dona Spiritus ſancti, ut * ſuprà dictum eſt (q. 68.) Sed computantur inter gratias gratis datas ſecundùm quod important quandam abundantiam ſcientiæ & ſapientiæ, ut homo poſſit non ſolùm in ſeipſo rectè ſapere de divinis, ſed etiam alios inſtruere, & contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas ſignificantur primò *ſermo ſapientiæ & ſermo ſcientiæ* : quia ut † Aug. dicit 14. de Trinit. *aliud eſt ſcire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiſcendam vitam beatam; aliud eſt ſcire quemadmodum hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur.*

* qu. 68. art. 1. & 4.

† lib. 14. cap. 1. à med. tom. 3.

Articulus V.

Utrum gratia gratis data ſit dignior quàm gratia gratum faciens.

Suprà q. 7. art. 7. ad 1.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd gratia gratis data ſit dignior quàm gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis eſt melius quàm bonum unius*, ut * Philoſophus dicit in 1. Ethic. Sed gratia *gratum faciens* ordinatur ſolum ad bonum unius hominis, gratia autem *gratis data* ordinatur ad bonum commune totius Eccleſiæ, ut ſuprà dictum eſt (art. 1. & 4.) † ergo gratia gratis data eſt dignior quàm gratia *gratum faciens*.

* l. 1. eth. c. 2. in fi.

† Art. 1. & 4. hujus q.

¶ 2. Præterea, Majoris virtutis eſt quòd aliquid poſſit agere in aliud quàm quòd ſolùm in ſeipſo perficiatur : ſicut major eſt claritas corporis quod poteſt etiam alia corpora illuminare, quàm ejus quod ita in ſe lucet, quòd alia illuminare non poteſt. Propter quod etiam * Phil. dicit in 5. Eth. quòd *juſtitia eſt præclariſſima virtutum* per quam homo rectè ſe habet etiam ad alios. Sed per gratiam *gratum facientem* homo perficitur in ſeipſo; per gratiam autem *gratis datam* homo operatur ad perfectionem aliorum : ergo gratia *gratis data* eſt dignior quàm gratia *gratum faciens*.

† l. 5. eth. c. 1. poſt medium, tom. 5.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt proprium meliorum, dignius eſt

Digitized by Google

quàm id quod eſt commune omnium, ſicut ratiocinari, quod eſt proprium hominis, dignius eſt quam ſentire, quod eſt commune omnibus animalibus. Sed gratia *gratum faciens* eſt communis omnibus membris Eccleſiæ: gratia autem *gratis data* eſt proprium donum dignioris membrorum Eccleſiæ: ergo gratia *gratis data* eſt dignior quàm gratia *gratum faciens*.

Sed contra eſt, quod Apoſt. 1. ad Cor. 12. enumeratis gratiis gratis datis, ſubdit, *Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro.* Et ſicut per ſubſequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam *gratum facientem*: ergo gratia gratum faciens excellentior eſt, quàm gratia *gratis data*.

Concluſio.

Gratia gratum faciens, cum immediatè hominem Deo conjungat, (gratia autem data, ut gratia Prophetiæ aut miraculorum, &c.) ad hoc ſolũ præparet atque diſponat: multò excellentior, nobilior & dignior eſt, quavis gratia gratis data.

Reſpondeo dicendum, quòd unaquæque virtus tanto excellentior eſt, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior eſt his, quæ ſunt ad finem: gratia autem *gratum faciens* ordinat hominem immediatè ad conjunctionem ultimi finis: gratiæ autem *gratis datæ* ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, ſicut per prophetiam & miracula, & alia hujuſmodi homines inducuntur ad hoc quòd ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia *gratum faciens* eſt multò excellentior, quàm gratia *gratis data*.

† lib. 12. metaph. text. 52. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut † Phil. dicit in 1. Metaph. *bonum multitudinis, ſicut exercitus, eſt duplex. Unum quidem, quod eſt in ipſa multitudine, putà ordo exercitus: aliud autem eſt, quod eſt ſeparatum à multitudine, ſicut bonum ducis: & hoc melius eſt, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur.* Gratia autem *gratis data* ordinatur ad bonum commune Eccleſiæ, quod eſt ordo Eccleſiaſticus: ſed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune ſeparatum, quod eſt ipſe Deus. Et ideo gratia *gratum faciens* eſt nobilior.

Ad secundum dicendum, quòd ſi gratia *gratis data* poſſet hoc agere in altero quod homo per gratiam *gratum facientem* conſequitur, ſequeretur quod gratia *gratis data* eſſet nobilior. Sicut excellentior eſt claritas ſolis illuminantis, quàm corporis illuminati. Sed per gratiam *gratis datam* homo non poteſt cauſare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipſe habet per gratiam *gratum facientem*: ſed cauſat quaſdam diſpoſitiones ad hoc: Et ideo non oportet, quod gratia *gratis data* ſit excellentior, ſicut nec in igne, calor manifeſtativus ſpeciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, eſt nobilior, quam forma ſubſtantialis ipſius.

Ad tertium dicendum, quòd *ſentire* ordinatur ad *ratiocinari* ſicut ad finem, & ideo *ratiocinari* eſt nobilius. Hìc autem eſt è converſo, quia id quod eſt proprium, ordinatur ad id quod eſt commune, ſicut ad finem. Unde non eſt ſimile.

QVÆSTIO CXII.

De cauſa gratiæ, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cauſa gratiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum ſolus Deus ſit cauſa efficiens gratiæ.

¶ Secundò, utrum requiratur aliqua diſpoſitio ad gratiam ex parte recipientis ipſam per actum liberi arbitrii.

¶ Tertiò, utrum talis diſpoſitio poſſit eſſe neceſſitas ad gratiã.

¶ Quartò, utrum gratia ſit æqualis in omnibus.

¶ Quintò, utrum aliquis poſſit ſcire ſe habere gratiam.

Articulus primus.

Utrum ſolus Deus ſit cauſa gratiæ.

Suprà q. 109. art. 7. cor. & 3. qu. 62. art. 1. cor. & ad 1. & 1. diſt. 16. art 4. & 4. diſt. 14. qu. 2. art. 2. & ver. q. 27. art. 3. & Epheſ. 2. lect. 3. cor. 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd non ſolus Deus ſit cauſa gratiæ. Dicitur enim Joan. 1. *Gratia & veritas per Jeſum Chriſtum facta eſt.* Sed in nomine Jeſu Chriſti intelligitur non ſolum natura divina aſſumens, ſed etiam natura creata aſſumpta. Ergo aliqua creatura poteſt eſſe cauſa gratiæ.

¶ 2. Præterea, Illa differentia ponitur inter ſacramenta novæ legis & veteris, quod ſacramenta novæ legis cauſant gratiam, quam ſacramenta veteris legis ſolum ſignificant. Sed ſacramenta novæ legis ſunt quædam viſibilia elementa: Ergo non ſolus Deus eſt cauſa gratiæ.

¶ 3. Præterea, Secundum Dion. in lib. cœl. hier. Angeli purgant, & illuminant & perficiunt, & Angelos inferiores, & etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur & perficitur per gratiam. Ergo non ſolus Deus eſt cauſa gratiæ.

Sed contra eſt, quod in Pſal. 83. dicitur, *gratiam & gloriam dabit Dominus.*

Concluſio.

Cùm gratia omnem naturæ creatæ facultatẽ excedat, eo quòd nihil aliud ſit quam participatio quædam divinæ naturæ, quæ omnem aliam naturam excedit, à nullo niſi à Deo cauſari poteſt.

Reſpondeo dicendum, quòd *nulla res poteſt agere ultra ſuam ſpeciem*: quia ſemper oportet quod cauſa potior ſit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cùm nihil aliud ſit quàm quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam: & ideo impoſſibile eſt, quòd aliqua creatura gratiam cauſet. Sic enim neceſſe eſt, quòd ſolus Deus deificet, communicando conſortium divinæ naturæ per quandam ſimilitudinis participationem: ſicut impoſſibile eſt quod aliquid igniat niſi ſolus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quòd humanitas Chriſti eſt ſicut *quoddam organum divinitatis ejus*, ut Dam. dicit in 3.* lib. Inſtrumentum autem non agit actione agentis principalis propria virtute, ſed virtute principalis agentis; & ideo humanitas Chriſti non cauſat gratiam propria virtute, ſed virtute divinitatis adjunctæ ex qua actiones humanitatis Chriſti ſunt ſalutares. *l. 3. c. 1*

Ad secundum dicendum, quòd ſicut in ipſa perſona Chriſti humanitas cauſat ſalutem noſtram per gratiam virtute divina principaliter operante: ita etiã in ſacramentis novæ legis; quæ derivantur à Chriſto, cauſatur gratia, inſtrumentaliter quidem per ipſa ſacramenta, ſed principaliter per virtutem Spiritus ſancti in ſacramentis operantis, ſecundũ illud Joan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu ſancto*, &c.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus purgat, illuminat, & perficit Angelum, vel hominem, per modum inſtructionis cujuſdam, non autem juſtificando per gratiam. Unde † Dion. dicit 7. cap. de div. nom. quod hujuſmodi *purgatio, illuminatio, & perfectio nihil eſt aliud quam divinæ ſcientiæ aſſumptio.*

† Cap. cæl. hier. à med. habetur etiam cap. 7. div. nom.

Articulus II.

Utrum requiratur aliqua præparatio & diſpoſitio ad gratiam ex parte hominis.

Infrà q. 113. art. cor. & cor. & 2. qu. 2 art. 10. ad 1. & 4. diſt. 1. q. 1. art. 1. q. 1. & art. 3. q. 1. & Pſalm. col. 5. & Heb. 11 lect. 3. col. 2.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non requiratur aliqua præparatio ſive diſpoſitio ad gratiã ex parte hominis. Quia ut Apoſt. dicit Rom. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*: Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non eſt niſi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

¶ 2. Præterea, Ille qui in peccato progreditur, non ſe præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data eſt gratia, ſicut patet de Paulo, qui gratiam conſecutus eſt dum eſſet *ſpirans minarum, & cædis in diſcipulos Domini*, ut dicitur Act. 9. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

¶ 3. Præterea, Agens infinitæ virtutis non requirit diſpoſitionem in materia, cùm nec ipſam materiam requirat, ſicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura* ad Galat. ult. Sed ſolus Deus qui eſt infinitæ virtutis, gratiam cauſat, ut * dictum eſt (art. 1.) Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam conſequendam. ** art. præced.*

Sed contra eſt, quòd dicitur Amos 4. *Præparare in occurſum Dei tui Iſraël*, & 1. Reg. 7. dicitur, *Præparate corda veſtra Domino.*

Concluſio.

Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ eſt, aliqua ex parte hominis præparatio neceſſaria eſt (ſic enim forma quædam eſt, quæ non niſi in materia diſpoſita eſſe poteſt.) Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat. Sic enim quæcunque præparatio in homine eſſe poteſt, eſt ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 109.) † gratia dicitur dupliciter. Quandoq; quidem ipſum habituale donum Dei: quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma poteſt eſſe niſi in materia diſpoſita. Sed ſi loquamur de gratia ſecundum quod ſignificat auxilium Dei moventis ad bonũ, ſic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quaſi præveniens divinum auxilium: ſed potius quæcunque præparatio in homine eſſe poteſt, eſt ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et ſecundum hoc ipſe bonus motus lib. arb. quo quis præparatur ad donum gratiæ ſuſcipiendum, eſt actus lib. arb. moti à Deo, & quantum ad hoc dicitur homo ſe præparare, ſecundum illud Proverb. 16. *Hominis eſt præparare animum.* Et eſt principaliter à Deo movente liberum arbitr. Et ſecundum hoc dicitur *à Deo voluntas hominis præparari, & à Domino greſſus hominis dirigi.*

† q. 109. art. 2. & 111. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd præparatio hominis ad gratiam habendam, quædam eſt ſimul cum ipſa infuſione gratiæ. Et talis operatio eſt quidem meritoria, ſed non gratiæ, quæ jam habetur, ſed gloriæ quæ nondum habetur. Eſt autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen eſt à Deo movente. Sed iſta non ſufficit ad meritum, nondum homine per gratiam juſtificato, quia nullum meritum poteſt eſſe niſi ex gratia, ut † infrà dicetur (qu. 114.) *† qu. 114. art. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm homo ad gratiam ſe præparare non poſſit, niſi Deo eũ præveniente, & movente ad bonum, non refert utrum ſubito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat, dicitur enim Eccleſiaſt. 11. *Facile eſt in oculis Dei ſubito honeſtare pauperem.* Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: & talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque ſtatim perfectè movet ipſum ad bonum, & ſubito gratiam homo accipit, ſecundum illud Joan. 6. *Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me.* Et ita contingit Paulo, quia ſubito cùm eſſet in progreſſu peccati, perfectè motum eſt cor ejus à Deo, audiendo, & addiſcendo, & veniendo, & ideo ſubito eſt gratiam conſecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non

Digitized by Google

non exigit materiam vel diſpoſitionem materiæ, quaſi præſuppoſitam ex alterius cauſæ actione, ſed tamen oportet quod, ſecundum conditionem rei cauſandæ, in ipſa re cauſet & materiam & diſpoſitionem debitam ad formam. Et ſimiliter ad hoc quòd Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipſe non faciat.

ARTICULUS III.

Utrum neceſſariò detur gratia ſe præparanti ad gratiam, vel facienti quod in ſe eſt.

q. 62. 7. q. 1. art. 2. q. 3. per tot. & q. 2. art. 5. e. 1. e. & d. 20. art. 1. q. 1. d. * Anſel. cap. 3. AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ex neceſſitate detur gratia ſe præparanti ad gratiam, vel facienti quod in ſe eſt. Quia ſuper illud Rom. 5. *Iuſtificati ex fide pacem habeamus*, &c. dicit gloſſ. *Deus recipit eum qui ad ſe confugit, aliter eſſet in eo iniquitas.* Sed impoſſibile eſt in Deo iniquitatem eſſe: ergo eſt impoſſibile, quòd Deus non recipiat eum qui ad ſe confugit. Ex neceſſitate igitur gratiam aſſequitur.

¶ 2. Præterea, Anſel. dicit in lib. de caſu diaboli (cap. 3.) * quòd *iſta eſt cauſa quare Deus non concedit diabolo gratiam: quia ipſe non voluit accipere, nec paratus fuit.* Sed remota cauſa neceſſe eſt removeri effectum. Ergo ſi aliquis velit accipere gratiam, neceſſe eſt, quod ei detur.

c. 4. in princip. illius. ¶ 3. Præterea, *Bonum eſt communicativum ſui*, ut patet per Dion. in 4. cap. de div. nom. † Sed bonum gratiæ eſt melius quam bonum naturæ. Cùm igitur forma naturalis ex neceſſitate adveniat materiæ diſpoſitæ, videtur quod multò magis gratia ex neceſſitate detur præparanti ſe ad gratiam.

SED CONTRA eſt, quòd homo comparatur ad Deum, ſicut lutum ad figulum, ſecundum illud Hier. 18. *Sicut lutum in manu figuli, ſic vos in manu mea.* Sed lutum non ex neceſſitate accipit formam à figulo quantumcunque ſit præparatum. Ergo homo non recipit ex neceſſitate gratiam à Deo, quantumcunque ſe præparet.

CONCLUSIO.

Hominis quod in ſe eſt facientis præparationem ad gratiam, infuſio gratiæ neceſſario ſeu infallibiliter ſequitur, prout ipſa præparatio à movente Deo eſt, cujus intentio deficere non poteſt: non autem prout eſt actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.

* art. 3. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * præparatio hominis ad gratiam eſt à Deo ſicut à movente: à libero autem arbitrio, ſicut à moto.

¶ Poteſt igitur præparatio dupliciter conſiderari. Uno quidem modo, ſecundum quod eſt à libero arbitrio, & ſecundum hoc nullam neceſſitatem habet ad gratiæ conſequutionem: quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum quod eſt à Deo movente, & tunc habet neceſſitatem ad id, ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, ſed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non poteſt, ſecundum quod Auguſtin dicit in lib. de prædeſtinatione ſanctorum, quòd *per beneficia Dei certiſſimè liberantur quicunque liberantur.* Unde ſi ex intentione Dei moventis eſt quod homo cujus cor movet, gratiam conſequatur, infallibiliter ipſam conſequetur: ſecundum illud Joan. 6. *Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gloſſ. illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati, quem ſi non reciperet, eſſet contra juſtitiam quam ipſe ſtatuit. Vel ſi referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur ſecundum quod ipſum confugium hominis ad Deum eſt per motionem divinam, quam juſtum eſt non deficere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd defectus gratiæ prima cauſa eſt ex nobis: ſed collationis gratiæ prima cauſa eſt à Deo, ſecundum illud Oſeæ 13. *Perditio tua ex te Iſraël, tantummodo in me auxilium tuum.*

AD TERTIUM dicendum, quod etiam in rebus naturalibus diſpoſitio materiæ non ex neceſſitate conſequitur formam, niſi per virtutem agentis, qui diſpoſitionem cauſat.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia ſit major in uno quàm in alio.

Supra q. 66. art. 1. ult. & 1. q. 4. ult. & † q. 110. art. 1. q. 110. art. 4. ad 3. AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd gratia non ſit major in uno, quàm in alio, gratia enim cauſatur in nobis ex dilectione divina, ut * dictum eſt (q. 110. art. 1.) Sed Sap. 6. dicitur, *Puſillum & magnum ipſe fecit, & æqualiter eſt illi cura de omnibus*: ergo omnes æqualiter gratiam ab eo conſequuntur.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in ſummo dicuntur, non recipiunt *magis & minus*. Sed gratia in ſummo dicitur: quia conjungit ultimo fini: Ergo non recipit *magis & minus*: non eſt ergo major in uno quam in alio.

¶ 3. Præterea gratia eſt vita animæ, ut † ſuprà dictum eſt (q. 110. art. 1.) Sed *vivere* non dicitur ſecundum magis & minus, ergo etiam neque gratia.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur ad Epheſ. 4. *Unicuique data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti.* Quod autem menſuratè datur, non omnibus æqualiter datur: ergo non omnes æqualem gratiam habent.

CONCLUSIO.

Gratia gratum faciens major in uno quàm in alio eſt, non ex parte finis (quælibet enim gratia unit cor immediatè ultimo fini) ſed ex parte ſubjecti magis diſpoſiti, quia ſcilicet pleniorem maioremque gratiam accipit homo magis præparatus.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (q. 52. art. 1. & 2.) * habitus duplicem magnitudinem habere poteſt. * q. 52. art. 1. & 2. Unam ex parte finis vel objecti, ſecundum quod dicitur una virtus alia nobilior, in quantum ad majus bonum ordinatur. Aliam verò ex parte ſubjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem: ſecundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non poteſt eſſe major & minor, quia gratia ſecundum ſui rationem conjungit hominem ſummo bono, quod eſt Deus. Sed ex parte ſubjecti, gratia poteſt ſuſcipere magis vel minus, prout ſcilicet unus perfectius illuſtratur à lumine gratiæ quàm alius. Cujus diverſitatis ratio quidem eſt aliqua ex parte præparantis ſe ad gratiam, qui enim magis ſe ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non poteſt accipi prima ratio hujus diverſitatis, quia præparatio ad gratiam non eſt hominis, niſi inquantum liberum arbitrium ejus præparatur à Deo. Unde prima cauſa hujus diverſitatis accipienda eſt ex parte ipſius Dei, qui diverſimodè ſuæ gratiæ dona diſpenſat ad hoc quod ex diverſis gradibus pulchritudo & perfectio Eccleſiæ conſurgat, ſicut etiam diverſos gradus rerum inſtituit, ut eſſet univerſum perfectum. Unde Apoſt. ad Epheſ. 4. poſtquam dixerat, *Unicuique data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti*, enumeratis diverſis gratiis, ſubjungit. *Ad conſummationem ſanctorum, in ædificationem corporis Chriſti.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cura divina dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo, quantum ad ipſum divinum actum, qui eſt ſimplex & uniformis. Et ſecundum hoc æqualiter ſe habet ejus cura ad omnes, quia ſcilicet uno actu ſimplici & majora & minora diſpenſat. Alio modo poteſt conſiderari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt. Et ſecundum hoc invenitur inæqualitas; inquantum ſcilicet Deus ſua cura quibuſdam majora, quibuſdam minora providet dona.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum primum modum magnitudinis gratiæ: non enim poteſt gratia ſecundum hoc maior eſſe, quòd ad maius bonum ordinet: ſed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Poteſt enim eſſe diverſitas intenſionis & remiſſionis ſecundum participationem ſubjecti, & in ipſa gratia, & in finali gloria.

AD TERTIUM dicendum, quòd vita naturalis pertinet ad ſubſtantiam hominis, & ideo non recipit magis & minus. Sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, & ideo tam poteſt homo *magis* vel *minus* habere.

ARTICULUS V.

Utrum homo poſſit ſcire ſe habere gratiam.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd homo poſſit ſcire ſe habere gratiam. Gratia enim eſt in anima per ſui eſſentiam. Sed certiſſima cognitio animæ eſt eorum quæ ſunt in anima per ſui eſſentiam, ut patet per Aug. * 12. ſuper Gen. ad litteram. Ergo gratia certiſſimè poteſt cognoſci ab eo qui gratiam habet. 1. diſt. 16. q. 1. ad 6. & 4. diſt. 21. q. 2. a. 2. cor. * lib. 12. ſuper Geneſ. in cap. 25. habetur tom. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut ſcientia eſt donum Dei, ita & gratia. Sed qui à Deo ſcientiam accipit, ſcit ſe ſcientiam habere, ſecundum illud Sap. 7. *Dominus dedit mihi horum quæ ſunt, veram ſcientiam*: Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, ſcit ſe gratiam habere.

¶ 3. Præterea, Lumen eſt magis cognoſcibile quàm tenebra, quia ſecundum Apoſtolum ad Eph. 5. *omne quod manifeſtatur, lumen eſt.* Sed peccatum quod eſt ſpiritualis tenebra, per certitudinem poteſt ſciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ eſt ſpirituale lumen.

¶ 4. Præterea, Apoſt. dicit 1. ad Cor. 2. *Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus, ſed Spiritum qui à Deo eſt, ut ſciamus quæ à Deo donata ſunt nobis.* Sed gratia eſt primum donum Dei: Ergo homo qui accipit gratiam per Spiritum ſanctum, per eundem Spiritum, ſcit gratiam eſſe ſibi datam.

¶ 5. Præterea, Gen. 22. ex perſona Domini dicitur ad Abraham, *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, id eſt, *cognoſcere te feci*. Loquitur autem ibi de timore caſto, qui non eſt ſine gratia: Ergo homo poteſt cognoſcere ſe habere gratiam.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Eccl. 9. quod *nemò ſcit utrum ſit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus poteſt ſcire utrum habeat gratiam *gratum facientem.*

CONCLUSIO.

Tametſi ſignis & conjecturis (inquantum ſcilicet homo nullius ſibi conſcius peccati mortalis percipit ſe delectari in Deo & contemnere res mundanas) ſcire aliquo modo quis poſſit ſe habere gratiam, tamen id certò, niſi ei reveletur, ſcire non poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd tripliciter aliquid cognoſci poteſt. Uno modo per revelationem. Et hoc modo poteſt aliquis ſcire ſe habere gratiam, revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex ſpeciali privilegio, ut ſecuritatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, & confidentius & fortius magnifica opera proſequantur, & mala præſentis vitæ ſuſtineant, ſicut Paulo dictum eſt 2. ad Cor. 12. *Sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoſcit aliquid per ſeipſum, & hoc certitudinaliter. Et ſic nullus poteſt ſcire ſe habere gratiam, certitudo enim non poteſt haberi de aliquo, niſi poſſit diiudicari per proprium principium, ſic enim certitudo habetur de concluſionibus demonſtrativis per indemonſtrabilia univerſalia principia: Nullus autem

Digitized by Google

autem poſſet ſcire ſe habere ſcientiam alicujus concluſionis, ſi principium ignotaret. Principium autem gratiæ & objectum ejus, eſt ipſe Deus, qui propter ſui excellentiam eſt nobis ignotus, ſecundum illud Job. 36. *Ecce Deus magnus vincens ſcientiam noſtram*, & ideo eius præſentia in nobis & abſentia per certitudinem cognoſci non poteſt, ſecundum illud Job. 9. *Si venerit ad me, non videbo eum: ſi autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non poteſt per certitudinem dijudicare, utrum ipſe habeat gratiam, ſecundum illud 1. ad Cor. 4. *Sed neque meipſum iudico: qui autem iudicat me, Dominus eſt.* Tertio modo cognoſcitur aliquid conjecturaliter per aliqua ſigna. Et hoc modo aliquis cognoſcere poteſt ſe habere gratiam, inquantum ſcilicet percipit ſe delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & inquantum homo non eſt conſcius ſibi alcujus peccati mortalis. Secundum quem modum poteſt intelligi quod habetur Apocal. 2. *Vincenti dabo manna abſconditum, quod nemo novit, niſi qui accipit*, quia ſcilicet ille qui accipit * per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Iſta tamen cognitio imperfecta eſt. Unde Apoſt. dicit 1. Cor. 4. *Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum*: quia ut dicitur in Pſalm. 18. *Delicta quis intelligit? ab occultis*, &c. [* Id eſt accipit gratiam.]

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ ſunt per eſſentiam ſui in anima, cognoſcuntur experimentali cognitione; inquantum homo experitur per actus principia intrinſeca, ſicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione ſcientiæ eſt quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet ſcientiam. Et ſimiliter de ratione fidei eſt, quòd homo ſit certus de his quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona exiſtunt. Et ideo quicumque habet ſcientiam vel fidem, certus eſt ſe habere. Non eſt autem ſimilis ratio de gratia & charitate, & aliis hujuſmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum habet pro principio & pro objecto bonum commutabile, quod nobis eſt notum. Objectum autem vel finis gratiæ eſt nobis ignotum propter ſui luminis immenſitatem, ſecundum illud 1. ad Tim. ult. *Lucem habitat inacceſſibilem.*

Ad quartum dicendum, quòd Apoſt. ibi loquitur de donis gloriæ, quæ ſunt nobis data in ſpe, quæ certiſſimè cognoſcimus per fidem, licet non cognoſcamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos poſſumus ea promereri. Vel poteſt dici, quòd loquitur de notitia privilegiata, quæ eſt per revelationem. Unde ſubdit; *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum ſanctum.*

Ad quintum dicendum, quòd illud verbum Abrahæ dictum poteſt referri ad notitiam experimentalem, quæ eſt per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat, Abraham cognoſcere potuit experimentaliter ſe Dei timorem habere. ¶ Vel poteſt hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus gratiæ. Et primò de juſtificatione impii, quæ eſt effectus gratiæ operantis. Secundò, de merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis.

¶ Circa primum quæruntur decem.

¶ Primò, quid ſit juſtificatio impii.
¶ Secundò, utrum ad eam requiratur gratiæ infuſio.
¶ Tertiò, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.
¶ Quartò, utrum ad juſtificationem impii requiratur motus fidei.
¶ Quintò, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.
¶ Sextò, utrum præmiſſis ſit connumeranda remiſſio peccatorum.
¶ Septimò, utrum in juſtificatione impii ſit ordo temporis, aut ſit ſubita.
¶ Octavò, de naturali ordine eorum quæ ad juſtificationem concurrunt.
¶ Nonò, utrum iuſtificatio impii ſit maximum opus Dei.
¶ Decimò, utrum iuſtificatio impii ſit miraculoſa.

Articulus Primus.

Utrum iuſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum.

[Infr. a. 6. ad 1. & 4. d. 17. q. 1. a. 1. q. 1. & ve. q. 28. art. 1.] Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd iuſtificatio impii non ſit remiſſio peccatorum. Peccatum enim non ſolum iuſtitiæ opponitur, ſed omnibus virtutibus, ut ex ſupràdictis * patet (q. 71. art. 1.) Sed iuſtificatio ſignificat motum quendam ad iuſtitiam. Non ergo omnis peccati remiſſio eſt iuſtificatio, cum omnis motus ſit de contrario in contrarium. [* qu. 71. art. 2.]

¶ 2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod eſt potiſſimum in ipſo, ut dicitur in 2. † de anima (text. 49.) Sed remiſſio peccatorum præcipuè fit per fidem ſecundum illud Act. 15. *Fide purificans corda eorum*, & per charitatem, ſecundum illud Prov. 10. *Univerſa delicta operit charitas.* Magis ergo remiſſio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quàm à iuſtitia. [† lib. 2. text. 9. tom. 2.]

¶ Præterea, Remiſſio peccatorum idem eſſe videtur quod vocatio, vocatur enim qui diſtat. Diſtat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio iuſtificationem præcedit ſecundum illud Rom. 8. *Quos vocavit, hos & iuſtificavit.* Ergo iuſtificatio non eſt remiſſio peccatorum.

Sed contra eſt, quòd Rom. 8. ſuper illud, *Quos vocavit, hos & iuſtificavit*, dicit gloſſ. * *remiſſione peccatorum.* Ergo remiſſio peccatorum eſt iuſtificatio. [* Gloſſa interlin. ibid.]

Concluſio.

Ea iuſtificatio quæ fit per modum ſimplicis mutationis, non eſt remiſſio peccatorum, ſed ſolum iuſtitiæ acquiſitio: Quæ verò dicitur impii iuſtificatio (de qua hic ſolum ſermo eſt) cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, eſt remiſſio peccatorum cum acquiſitione iuſtitiæ.

Respondeo dicendum, quòd iuſtificatio paſſivè accepta importat motum ad iuſtitiam, ſicut & calefactio motum ad calorem. Cùm autem iuſtitia de ſui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi poteſt. Uno modo ſecundum quod importat ordinem rectum in ipſo actu hominis. Et ſecundum hoc iuſtitia ponitur virtus quædam, ſive ſit particularis iuſtitia, quæ ordinat actum hominis ſecundum rectitudinem in comparatione ad alium ſingularem hominem: ſive ſit iuſtitia legalis, quæ ordinat ſecundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in 5. * Ethic. Alio modo dicitur iuſtitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipſa interiori diſpoſitione hominis, prout ſcilicet ſupremum hominis ſubditur Deo, & inferiores vires animæ ſubduntur ſupremæ, ſcilicet rationi. Et hanc etiam diſpoſitionem vocat Philoſ. in 5. Eth. † iuſtitiam metaphoricè dictam. Hæc autem iuſtitia in homine poteſt fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum ſimplicis generationis, qui eſt ex privatione ad formam. Et hoc modo, iuſtificatio poſſet competere etiam ei qui non eſſet in peccato, dum hujuſmodi iuſtitiam à Deo acciperet, ſicut Adam dicitur accepiſſe originalem iuſtitiam. Alio modo poteſt fieri huiuſmodi iuſtitia in homine ſecundum rationem motus, qui eſt de contrario in contrarium, & ſecundum hoc iuſtificatio importat tranſmutationem quandam de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic, de iuſtificatione impii, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. 4. *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iuſtificat impium*, &c. Et quia motus denominatur magis à termino *ad quem*, quam à termino *à quo*, ideo huiuſmodi tranſmutatio, qua aliquis tranſmutatur à ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum juſtitiæ per remiſſionem peccati, ſortitur nomen à termino *ad quem*, & vocatur *iuſtificatio impii.* [* lib. 5. Ethic. c. 1. tom. 5.] [† lib. 5. Ethic. cap. ult. tom. 5.]

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum ſecundum quod importat quandam inordinationem mentis non ſubditæ Deo, *iniuſtitia* poteſt dici prædictæ iuſtitiæ contraria, ſecundum illud 1. Joan. 3. *Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum eſt iniquitas.* Et ſecundum hoc remotio cuiuſlibet peccati dicitur *iuſtificatio.*

Ad secundum dicendum, quòd fides & charitas dicunt ordinem ſpecialem mentis humanæ ad Deum ſecundum intellectum vel affectum: ſed iuſtitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiuſmodi tranſmutatio à iuſtitia quam à charitate vel fide.

Ad tertium dicendum, quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis & excitantis mentem ad deſerendum peccatum. Quæ quidem motio Dei non eſt ipſa remiſſio peccati ſed cauſa eius.

Articulus II.

Utrum ad remiſſionem culpæ, quæ eſt iuſtificatio impii, requiratur gratiæ infuſio.

[4. d. 17. q. 1. ar. 2. qu. 1. & ver. q. 28. ar. 2.] Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd ad remiſſionem culpæ, quæ eſt iuſtificatio impii, non requiratur gratiæ infuſio. Poteſt enim aliquis removeri ab uno contrario ſine hoc quòd perducatur ad alterum, ſi contraria ſint mediata? Sed ſtatus culpæ & ſtatus gratiæ ſunt contraria mediata: eſt enim medius ſtatus innocentiæ in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo poteſt alicui remitti culpa ſine hoc quod perducatur ad gratiam.

¶ 2. Præterea, Remiſſio culpæ conſiſtit in reputatione divina ſecundum illud Pſalm. 31. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*: Sed infuſio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut * ſuprà habitum eſt (q. 110. art. 1.) Ergo infuſio gratiæ non requiritur ad remiſſionem culpæ. [* q. 110. a. 1. arg. 3.]

¶ 3. Præterea, Nullus ſubiicitur ſimul duobus contrariis. Sed quædam peccata ſunt contraria, ſicut prodigalitas & illiberalitas: Ergo qui ſubiicitur peccato prodigalitatis, non ſimul ſubiicitur peccato illiberalitatis. Poteſt tamen contingere, quod prius ei ſubiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur à peccato illiberalitatis. Et ſic remittitur aliquod peccatum ſine gratia.

Sed contra eſt, quod dicitur Rom. 3. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.*

Concluſio.

Cùm juſtitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo naſcitur, reatus pœnæ abſque gratia tolli queat: ad culpæ quoque hominis, qualis modo naſcitur, remiſſionem, gratiæ infuſionem requiri manifeſtum eſt.

Respondeo dicendum, quòd homo peccando Deum offendit, ſicut ex * ſuprà dictis patet. Offenſa autem non remittitur alicui niſi per hoc quod animus offenſi pacatur offendenti: Et ideo ſecundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quòd Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax conſiſtit in dilectione [* qu. 71. art. 6. & 72. & 71.]

qua

qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei quantum eſt ex parte actus divini, eſt æterna & immutabilis, ſed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout ſcilicet ab ipſo quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, eſt gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non poſſet intelligi remiſſio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offenſa, quàm ad hoc quod ſimpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Poteſt enim apud homines contingere, quòd unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat: ſed ſi eum offendat, quod ei dimittat offenſam, hoc non poteſt contingere abſque ſpeciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ: & ideo licèt homo antequam peccet, potuerit eſſe ſine gratia & ſine culpa, tamen poſt peccatum non poteſt eſſe ſine culpa, niſi gratiam habeat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut dilectio Dei non ſolùm conſiſtit in actu voluntatis divinæ, ſed etiam importat quendam gratiæ effectum (ut ſuprà dictum (+) eſt q. 110. art. 1.) ita etiam & hoc, quod eſt *Deum non imputare peccatum homini*, importat quendam effectum in ipſo cui peccatum non imputatur, quòd enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit. († q. 110. art. 1.)

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut * Aug. dicit in lib. de nuptiis & concupiſcentia (lib. 1. cap. 26.) *Si à peccato deſiſtere hoc eſſet non habere peccatum, ſufficeret, ut hoc moneret Scriptura*, Fili peccaſti, non adjicias iterum: *Hoc autem non ſufficit, ſed additur: Et de priſtinis deprecare, ut tibi remittantur.* Tranſit enim peccatum actu, & remanet reatu, ut * ſuprà dictum eſt (q. 87. art. 6.) Et ideo cum aliquis à peccato unius vitii tranſit in peccatum contrarii vitii, deſinit quidem habere actum præteriti peccati, ſed non deſinit habere reatum. Unde ſimul habet reatum utriuſque peccati, non enim peccata ſunt ſibi contraria ex parte averſionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet. (* lib. 1. c. 15. in fi. tom. 7.) (* q. 87. art. 6.)

ARTICULUS III.

Utrum ad juſtificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ad juſtificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quòd per ſacramentum baptiſmi juſtificantur pueri abſque motu liberi arbitrii, & etiam interdum adulti. Dicit enim * Aug. in 4. Confeſſ. (cap. 4.) quòd cum quidam ſuus amicus laboraret febribus, *jacuit diu ſine ſenſu in ſudore lethali, & dum deſperaretur, baptizatus eſt neſciens, & renatus eſt*, quod fit per gratiam juſtificantem. Sed Deus *potentiam ſuam non alligavit ſacramentis*. Ergo etiam poteſt juſtificare hominem ſine ſacramentis, abſque omni motu liberi arbitrii.

¶ 2. Præterea, In dormiendo homo non habet uſum rationis, ſine quo non poteſt eſſe motus liberi arbitrii: ſed Salomon in dormiendo conſecutus eſt à Deo donum ſapientiæ, ut habetur 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ juſtificantis quandoque datur homini à Deo abſque motu liberi arbitrii.

¶ 3. Præterea, Per eandem cauſam gratia producitur in *eſſe*, & conſervatur. Dicit enim + Aug. 8. ſuper Gen. ad literam, (cap. 10. & cap. 12.) quòd *ita ſe debet homo ad Deum convertere, ut ab illo ſemper fiat juſtus.* Sed abſque motu lib. arb. gratia in homine conſervatur. Ergo abſque motu liberi arbitrii poteſt à principio infundi.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Joan. 6. *Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me.* Sed diſcere non eſt ſine motu lib. arb. addiſcens enim conſentit docenti: Ergo nullus venit ad Deum per gratiam juſtificantem abſque motu liberi arbitrii.

CONCLUSIO.

Cùm impii juſtificatio fiat Deo illum ad juſtitiam movente, cumque Deus ſingula ſecundum propriam cujuſque naturam moveat: ad impii (ſi modo rationis uſum habuerit) juſtificationem, liberi arbitrii motum quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd juſtificatio impii fit Deo movente hominem ad juſtitiam: ipſe enim eſt qui juſtificat impium, ut dicitur Rom. 3. Deus autem movet omnia ſecundum modum uniuſcujuſque, ſicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipſo gravia, & aliter levia, propter diverſam naturam utriuſque. Unde & hominem ad juſtitiam movet ſecundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem ſecundum propriam naturam habet, quod ſit liberi arbitrii: & ideo in eo qui habet uſum liberi arb. non fit motio à Deo ad juſtitiam, abſque motu liberi arb. ſed ita infundit donum gratiæ juſtificantis, quod etiam ſimul cum hoc movet lib. arb. ad donum gratiæ acceptandum, in his qui ſunt hujus motionis capaces.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd pueri non ſunt capaces motus liberi arbitrii, & ideo moventur à Deo ad juſtitiam per ſolam informationem animæ ipſorum. Hoc autem non fit ſine ſacramento, quia ſicut peccatum originale, à quo juſtificantur non propria voluntate ad eos pervenit, ſed per carnalem originem, ita etiam per ſpiritualem regenerationem à Chriſto in eos gratia derivatur. Et eadem ratio eſt de furioſis & amentibus, qui nunquam uſum liberi arbitrii habuerunt. Sed ſi quis aliquando habuit uſum liberi arb. & poſtmodum eo careat, vel per infirmitatem, vel per ſomnum, non conſequitur gratiam juſtificantem per baptiſmum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud ſacramentum, niſi prius habuerit ſacramentum in propoſito: quod ſine uſu lib. arb. non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Aug. renatus fuit: quia & prius & poſtea baptiſmum acceptavit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam Salomon dormiendo non meruit ſapientiam; nec accepit: ſed in ſomno declaratum eſt ei quod propter præcedens deſiderium ei à Deo ſapientia infunderetur. Unde ex ejus perſona dicitur Sap. 7. *Optavi, & datus eſt mihi ſenſus.* Vel poteſt dici, quòd ille ſomnus non fuit naturalis ſed ſomnus Prophetiæ, ſecundum quod dicitur Num. 12. *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum.* In quo caſu aliquis uſum lib. arbitrii, habet. Et tamen ſciendum eſt, quod non eſt eadem ratio de dono ſapientiæ, & de dono gratiæ juſtificantis, nam donum gratiæ juſtificantis præcipuè ordinat hominem ad bonum, quod eſt objectum voluntatis, & ideo ad ipſum movetur homo per motum voluntatis, qui eſt motus lib. arb. ſed ſapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem. Unde abſque completo motu lib. arb. poteſt intellectus dono ſapientiæ illuminari: ſicut etiam videmus, quòd in dormiendo aliqua hominibus revelantur: ſicut dicitur Job. 33. *Quando irruit ſopor ſuper homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos, inſtruit diſciplina.*

AD TERTIUM dicendum, quòd in infuſione gratiæ juſtificantis eſt quædam tranſmutatio animæ humanæ: & ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur ſecundum modum ſuum. Sed conſervatio gratiæ eſt abſque tranſmutatione, unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ ſed ſola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV.

Utrum ad juſtificationem impii requiratur motus fidei.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd ad juſtificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem juſtificatur homo, ita etiam & per quædam alia, ſcilicet per timorem: de quo dicitur Eccleſ. 1. *Timor Domini expellit peccatum: nam qui ſine timore eſt non poterit juſtificari.* Et iterum, per charitatem, ſecundum illud Luc. 7. *Dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm*, & iterum, per humilitatem, ſecundum illud Jac. 4. *Deus ſuperbis reſiſtit, humilibus autem dat gratiam.* Et iterum per miſericordiam, ſecundum illud Proverb. 15. *per miſericordiam & fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad juſtificationem impii quàm motus prædictarum virtutum.

¶ 2. Præterea, Actus fidei non requiritur ad juſtificationem, niſi inquantum per fidem homo cognoſcit Deum: ſed etiam aliis modis poteſt homo Deum cognoſcere, ſcilicet per cognitionem naturalem, & per donum ſapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad juſtificationem impii.

¶ 3. Præterea, Diverſi ſunt articuli fidei: ſi igitur actus fidei requiratur ad juſtificationem impii, videtur quod oporteret hominem quando primo juſtificatur, de omnibus articulis fidei cogitare: ſed hoc videtur inconveniens, cùm talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quòd actus fidei non requiratur ad juſtificationem impii.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Rom. 5. *Juſtificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum.*

CONCLUSIO.

Cùm ad impii juſtificationem, mentis in Deum converſio requiratur, prima autem ejus converſio in Deum fiat per fidem, fidei motum ad impii juſtificationem requiri manifeſtum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt (art. 3.) motus liberi arbitrii requiritur ad juſtificationem impii, ſecundum quod mens hominis movetur à Deo, Deus autem movet animam hominis, convertendo eam ad ſeipſum, ut dicitur in Pſalm. 84. ſecundum aliam literam, *Deus tu convertens vivificabis nos*: & ideo ad juſtificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem converſio in Deum fit per fidem, ſecundum illud ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt.* Et ideo motus fidei requiritur ad juſtificationem impii. (* a. præc.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd motus fidei non eſt perfectus niſi ſit charitate informatus. Unde ſimul in juſtificatione impii cum motu fidei eſt etiam motus charitatis: movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei ſe ſubjiciat, unde etiam concurrit actus timoris filialis, & actus humilitatis. Contingit enim unum & eundem actum liberi arbitrii diverſarum virtutum eſſe, ſecundum quod una imperat, & alia imperatur: prout ſcilicet actus eſt ordinabilis ad diverſos fines. Actus autē miſericordiæ vel operatur circa peccatum per modum ſatiſfactionis: & ſic ſequitur juſtificationem, vel per modum præparationis, inquantum miſericordes miſericordiam conſequuntur, & ſic etiam poteſt præcedere juſtificationem, vel etiam ad juſtificationem concurrere ſimul cum prædictis virtutibus, ſecundum quod miſericordia includitur in dilectione proximi.

Digitized by Google

AD SECUNDUM dicendum, quòd per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum eſt objectum beatitudinis & juſtificationis cauſa. Unde talis cognitio non ſufficit ad juſtificationem. Donum autem ſapientiæ præſupponit cognitionem fidei: ut ex ſupradictis * patet. (qu.68. art.2. & art.4. ad 3.)

* qu. 68. art. 2. & a. 4. ad 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut Apoſt. dicit ad Rom.4. *Credenti in eum qui juſtificat impium, reputabitur fides ejus ad juſtitiam ſecundum propoſitum gratiæ Dei.* Ex quo patet, quod in juſtificatione impii requiritur actus fidei, quantum ad hoc, quod homo credat Deum eſſe juſtificatorem hominum per myſterium Chriſti.

ARTICULUS V.

Utrum ad juſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij in peccatum.

Infr. a. 7. ad 1 & 2. & qu. 88. art. 2. cor. & 4. d. 17. q. 1. a. 3. q. 4. Et 4. contra c. 158. Et verit. q. 28. a. 3.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ad juſtificationem impii nō requiratur motus liberi arbitrii in peccatū. Sola enim charitas ſufficit ad deletionem peccati: ſecundum illud Proverb.10. *Univerſa delicta operit charitas:* ſed charitatis objectum non eſt peccatum. Ergo non requiritur ad juſtificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

¶ 2. Præterea, Qui in anteriora tendit, ad poſteriora reſpicere non debet: ſecundum illud Apoſt. ad Philip.3. *Quæ quidem retro ſunt obliviſcens, ad ea verò quæ ſunt priora, extendens meipſum, ad deſtinatum perſequor bravium ſupernæ vocationis.* Sed tendenti in juſtitiam retrorſum ſunt peccata præterita. Ergo eorum debet obliviſci, nec in ea ſe debet extendere per motum liberi arbitrii.

¶ 3. Præterea, In juſtificatione impii non remittitur unum peccatum ſine alio, *impium enim eſt à Deo dimidiam ſperare veniam:* (ex cap. *ſunt plures*, diſtinct.3. de pœnitentia) ſi igitur in juſtificatione impii oportet liber. arbit. moveri contra peccatū, oporteret quod de omnibus peccatis ſuis cogitaret, quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad hujuſmodi cogitationem, tum etiam quia peccatorum quorum eſt homo oblitus, veniam habere non poſſet. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad juſtificationem impii.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſalm.31. *Dixi, confitebor adverſum me injuſtitiam meam Domino, & tu remiſiſti impietatem peccati mei.*

CONCLUSIO.

Cùm juſtificatio impij tranſmutatio quædam ſit de peccato ad juſtitiam, neceſſarius eſt in ejus juſtificatione (ſi rationis uſum habet) liberi arbitrij motus, non ſolum quo per deſiderium & amorem animus ejus ad juſtitiam accedit, verum etiam quo per odium à peccato recedit.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art.1.) * juſtificatio impii eſt quidam motus quo humana mens movetur à Deo à ſtatu peccati in ſtatum juſtitiæ: oportet igitur, quòd humana mens ſe habeat ad utrumque extremorum ſecundum motum liberi arbitrii, ſicut ſe habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifeſtum eſt autem in motu locali corporum, quòd corpus motum recedit à termino *à quo*, & accedit ad terminum *ad quem:* unde oportet quod mens humana, dum juſtificatur per motum liberi arbitrii recedat à peccato, & accedat ad juſtitiam: receſſus autem & acceſſus in motu liberi arbitrii accipitur ſecundum deteſtationem & deſiderium. Dicit enim Auguſt. * ſuper Joan. exponens illud, *Mercenarius autem fugit* (Tract. 46. in Joan.) *Affectiones noſtræ motus animorum ſunt, lætitia animi diffuſio, timor animi fuga eſt: progrederis animo cum appetis, fugis animo cùm metuis.* Oportet igitur quòd in juſtificatione impii ſit motus liberi arbitrii duplex. Unus, quo per deſiderium tendat in Dei juſtitiam: & alius, quo deteſtetur peccatum.

* Art. 1. hujus q.

* Tract. 46. in Joan. non procul à fi. t. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad eandem virtutem pertinet proſequi unum oppoſitorum, & refugere aliud: & ideo ſicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam deteſtari peccata, per quæ anima ſeparatur à Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad poſteriora non debet homo regredi per amorem: ſed quantum ad hoc, debet ea obliviſci ut ad ea non afficiatur, debet tamen eorum recordari per conſiderationem, ut ea deteſtetur, ſic enim ab eis recedit.

AD TERTIUM dicendum, quòd in tempore præcedente juſtificationem, oportet quod homo ſingula peccata quæ commiſit, deteſtetur, quorum memoriam habet, & ex ea conſideratione præcedenti ſubſequitur in anima quidam motus deteſtantis univerſaliter omnia peccata commiſſa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in ſtatu illo eſt ſic diſpoſitus, ut etiam de his quæ non meminit, contereretur, ſi memoriæ adeſſent: & iſte motus concurrit ad juſtificationem.

ARTICULUS VI.

Utrum remiſſio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad juſtificationem impij.

3. q. 86. art. 6. ad 1. & 1. & q. 88. art. 2. cor. & 4. diſt. 17. q. 1. a. 1. q. 5. & 4. cont. c. 71. & ver. q. 28. art. 6. & Joan. 4. & Eph. 5. lect. 5. fin.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd remiſſio peccatorum non debeat connumerari inter ea quæ requiruntur ad juſtificationem impii. Subſtantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, ſicut homo non debet connumerari animæ & corpori. Sed ipſa juſtificatio impii eſt remiſſio peccatorū, ut dictum eſt * [art.1.] Ergo remiſſio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad juſtificationem impii requiruntur.

* Art. 1.

¶ 2. Præterea, Idem eſt gratiæ infuſio, & culpæ remiſſio, ſicut, idem eſt illuminatio, & tenebrarum expulſio: ſed idem non debet connumerari ſibi ipſi. *Unum* enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remiſſio connumerari infuſioni gratiæ.

¶ 3. Præterea, Remiſſio peccatorum conſequitur ad motum liberi arbitrii in Deum & in peccatum, ſicut effectus ad cauſam, per fidem enim & contritionem remittuntur peccata: ſed effectus non debet connumerari ſuæ cauſæ, quia ea quæ connumerantur quaſi ad invicem condiviſa, ſunt ſimul natura. Ergo remiſſio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad juſtificationem impii.

SED CONTRA eſt, quòd in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui eſt potiſſimum in unoquoque: ſed remiſſio peccatorum eſt finis in juſtificatione impii. Dicitur enim Iſai.27. *Iſte eſt omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remiſſio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad juſtificationem impii.

CONCLUSIO.

Cùm inter alia quæ ad motum requiruntur, pertineat ipſius motus conſummatio, rectè peccatorum remiſſio (quæ ſe habet in juſtificatione tanquam ejus conſummatio) iis annumeratur quæ ad impij juſtificationem pertinent.

RESPONDEO dicendum, quòd quatuor enumerantur, quæ requiruntur ad juſtificationem impii, ſcilicet, gratiæ infuſio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, & motus liberi arbitrii in peccatum, & remiſſio culpæ: cujus ratio eſt, quia ſicut dictum † eſt (art.1.) *juſtificatio eſt quidam motus quo anima movetur à Deo à ſtatu culpæ in ſtatum juſtitiæ:* in quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primò quidem, motio ipſius moventis. Secundò, motus mobilis. Tertiò, conſummatio motus, ſive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infuſio: ex parte verò liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipſius, ſecundum receſſum à termino *à quo*, & acceſſum ad terminum *ad quem*. Conſummatio autem ſive perventio ad terminum hujus motus importatur per remiſſionem culpæ. In hoc enim juſtificatio conſummatur.

† Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd juſtificatio impii dicitur eſſe ipſa remiſſio peccatorum ſecundum quod omnis motus accipit ſpeciem à termino: & tamen ad terminum conſequendum multa alia requiruntur, ut ex ſupradictis * patet [art. 5.]

* Art. præced.

AD SECUNDUM dicendum, quòd gratiæ infuſio & remiſſio culpæ dupliciter conſiderari poſſunt. Uno modo, ſecundum ipſam ſubſtantiam actus, & ſic idem ſunt: eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & remittit culpam. Alio modo poſſunt conſiderari ex parte objectorum, & ſic differunt ſecundum differentiam culpæ quæ tollitur, & gratiæ quæ infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio & corruptio differunt, quamvis generatio unius ſit corruptio alterius.

AD TERTIUM dicendum, quòd iſta non eſt connumeratio ſecundum diviſionem generis in ſpecies, in qua oportet quod connumerata ſint ſimul: ſed ſecundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus. In qua quidem enumeratione aliquid poteſt eſſe prius & aliquid poſterius. In qua principiorum & partium rei compoſitæ poteſt eſſe aliquid alio prius.

ARTICULUS VII.

Utrum juſtificatio impij fiat in inſtanti vel ſucceſſivè.

Inf. a. 8. co. & 4. d. 17. q. 1. a. 5. q. 1. ad 1. & a. 5. q. 3. & verit. q. 28. a. 2. & q. 28. a. 9. & 16. ar. 9.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quod juſtificatio impii non fiat in inſtanti, ſed ſucceſſivè, quia ut dictum * eſt. Ad juſtificationem impii requiritur motus liberi arbitrii, actus autem liberi arbitrii eſt eligere, qui præexigit deliberationem conſilii, ut dictum † eſt [qu.13. art.1.] Cum igitur deliberatio diſcurſum quendā importet, qui ſucceſſionem quandam habet, videtur quòd juſtificatio impii ſit ſucceſſiva.

* Art. 3. † qu. 13. ad 1.

¶ 2. Præterea, Motus liberi arbitrii non eſt abſque actuali conſideratione: ſed *impoſſibile eſt ſimul multa intelligere in actu*, ut in primo dictum * eſt [qu.55. art.4.] Cum igitur ad juſtificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diverſa, ſcilicet in Deum & in peccatum, videtur quòd juſtificatio impii non poſſit eſſe in inſtanti.

* 1. part. q. 55. a. 4.

¶ 3. Præterea, Forma quæ ſuſcipit *magis & minus*, ſucceſſivè recipitur in ſubjecto, ſicut patet de albedine & nigredine: ſed gratia ſuſcipit *magis & minus*, ut ſuprà dictum † eſt [q.112. art.4.] Ergo non recipitur ſubito in ſubjecto. Cùm igitur ad juſtificationem impii requiratur gratiæ infuſio, videtur quòd juſtificatio impii non poſſit eſſe in inſtanti.

† q. 112. art. 4.

¶ 4. Præterea, Motus liberi arbitrii qui ad juſtificationem impii concurrit, eſt meritorius: & ita oportet quod procedat à gratia, ſine qua nullum eſt meritum, ut infrà * dicetur (q.114. art.2.) ſed prius eſt *aliquid conſequi formam, quàm ſecundum formam operari.* Ergo prius infunditur gratia, & poſtea liberum arbitrium movetur in Deum, & in deteſtationem peccati. Non ergo juſtificatio eſt tota ſimul.

* q. 114. art. 2.

¶ 5. Præterea, Si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod inſtans, in quo primo animæ inſit, ſimiliter ſi culpa remittitur, oportet ultimum inſtans dare in quo homo culpæ ſubja-

Digitized by Google

ſubjaceat; Sed non poteſt eſſe idem inſtans, quia ſic oppoſita ſimul ineſſent eidem. Ergo oportet eſſe duo inſtantia ſibi ſuccedentia, inter quæ ſecundum Philoſophum * in 6. Phyſic. (text. 2.) oportet eſſe tempus medium. Non ergo juſtificatio fit tota ſimul, ſed ſucceſſivè.

* lib. 6. Phyſic. text. 2. tom. 1.

Sed contra eſt, quòd juſtificatio impii fit per gratiam Spiritus ſancti juſtificantis: ſed Spiritus ſanctus ſubitò advenit mentibus hominum, ſecundum illud Act. 2. *Factus eſt repente de cœlo ſonus tanquam advenientis ſpiritus vehementis:* ubi dicit gloſſ. † quod *neſcit tarda molimina Spiritus ſancti gratia*: Ergo juſtificatio impii non eſt ſucceſſiva, ſed inſtantanea.

† Ex gl. Amb. in illud Luce c. 1. Abiit in montana cum feſtinatione, tom 5.

Conclusio.

Cùm à Deo (cui reſiſtere nihil poteſt) impÿ juſtificatio fiat: ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti reſiſtit: ipſam impÿ juſtificationem (pro infuſione gratiæ, quæ in inſtanti fit, acceptam) in inſtanti fieri certum eſt.

Respondeo dicendum, quòd tota juſtificatio impii originaliter conſiſtit in gratiæ infuſione. Per eam enim & liberum arbitrium movetur & culpa remittitur: gratiæ autem infuſio fit in inſtanti abſque ſucceſſione. Cujus ratio eſt, quia quòd aliqua forma non ſubbito imprimatur ſubjecto, contingit ex hoc quòd ſubjectum non eſt diſpoſitum, & agens indiget tempore ad hoc quòd ſubjectum diſponat: & ideo videmus quod ſtatim cum materia eſt diſpoſita per alterationem præcedentem, forma ſubſtantialis acquiritur materiæ. Et eadem ratione, qua diaphanum eſt ſecundum ſe diſpoſitum ad lumen recipiendum, ſubito illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum eſt * autem ſuprà (q. 112. art. 2.) quòd Deus, ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam diſpoſitionem niſi quam ipſe facit. Facit autem hujuſmodi diſpoſitionem ſufficientem ad ſuſceptionem gratiæ, quandoque quidem ſubito, quandoque autem paulatim & ſucceſſivè, ut ſuprà dictum † eſt [qu. 112. art. 2. ad 2.] Quòd enim agens naturale non ſubitò poſſit diſponere materiam, contingit ex hoc: quod eſt aliqua proportio ejus quod in materia reſiſtit, ad virtutem agentis, & propter hoc videmus, quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius diſponitur. Cùm igitur virtus divina ſit infinita, poteſt quamcunque materiam creatam ſubito diſponere ad formam, & multò magis liberum arbitrium hominis, cujus motus poteſt eſſe inſtantaneus ſecundum naturam ſuam. Sic igitur juſtificatio impii fit a Deo in inſtanti.

* q. 112. art. 2.

† q. 112. a. 2. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus liberi arbitrii qui concurrit ad juſtificationem impii eſt conſenſus ad deteſtandum peccatum & ad accedendum ad Deum, qui quidem conſenſus ſubito fit. Contingit autem quandoque quòd præcedit aliqua deliberatio quæ non eſt de ſubſtantia juſtificationis, ſed via in juſtificationem: ſicut motus localis eſt via ad illuminationem, & alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut in primò dictum * eſt [qu. 85. art. 4.] nihil prohibet duo ſimul intelligere actu, ſecundum quod ſunt quodammodo unum. Sicut ſimul intelligimus ſubjectum & prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius; & per eundem motum liberum arbitrium poteſt in duo ſimul moveri, ſecundum quod unum ordinatur in aliud: motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim deteſtatur peccatum, quia eſt contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in juſtificatione impii ſimul deteſtatur peccatum, & convertit ſe ad Deum: ſicut etiam corpus ſimul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

* 1. part. q. 85. a. 4.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt ratio quare forma ſubitò in materia non recipiatur, quia magis & minus poteſt ineſſe, ſic enim lumen non ſubitò reciperetur in aëre qui poteſt magis & minus illuminari, ſed ratio eſt accipienda ex parte diſpoſitionis materiæ vel ſubjecti, ut dictum † eſt.

† In corp.

Ad quartum dicendum, quòd in eodem inſtanti in quo forma acquiritur incipit res operari ſecundum formam, ſicut ignis ſtatim cum eſt generatus, movetur ſurſum, & ſi motus ejus eſſet inſtantaneus, in eodem inſtanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii qui eſt velle, non eſt ſucceſſivus: ſed inſtantaneus, & ideo non oportet quòd juſtificatio impii ſit ſucceſſiva.

Ad quintum dicendum, quòd ſucceſſio duorum oppoſitorum in eodem ſubjecto, aliter eſt conſideranda in his quæ ſubjacent tempori, & aliter in his quæ ſunt ſupra tempus. In his enim quæ ſubjacent tempori, non eſt dare ultimum inſtans in quo forma prior ſubjecto ineſt. Eſt autem dare ultimum tempus & primum inſtans in quo forma ſubſequens ineſt materiæ vel ſubjecto. Cujus ratio eſt, quia in tempore non poteſt accipi ante unum inſtans aliud inſtans præcedens immediatè, eo quòd inſtantia non conſequenter ſe habeant in tempore, ſicut nec puncta in linea, ut probatur in 6. * Phyſ. (text. 1. uſque ad 10.) ſed tempus terminatur ad inſtans, & ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, ſubeſt formæ oppoſitæ, & in ultimo inſtanti illius temporis, quod eſt primum inſtans ſequentis temporis, habet formam quæ eſt terminus motus. Sed in his quæ ſunt ſupra tempus aliter ſe habet: ſi qua enim ſucceſſio ſit ibi affectuum, vel intellectualium conceptionum (putà in Angelis) talis ſucceſſio non menſuratur tempore continuo, ſed tempore diſcreto, ſicut & ipſa quæ menſurantur non ſunt continua, ut in primo habitum † eſt (qu. 53. art. 2. & 3.) Unde in talibus eſt dandum ultimum inſtans, in quo primum fuit: & primum inſtans in quo eſt id quod ſequitur. Nec oportet eſſe tempus medium: quia non eſt ibi continuitas temporis quæ ad hoc requirebatur. Mens autem humana quæ juſtificatur, ſecundum ſe quidem eſt ſuprà tempus, ſed per accidens ſubditur tempori, inquantum ſcilicet intelligit cum continuo, & tempore ſecundum phantaſmata, in quibus ſpecies intelligibiles conſiderat, ut in primo dictum * eſt (q. 53. art. 1. & 2.) Et ideo judicandum eſt ſecundum hoc de ejus mutatione ſecundum conditionem motuum temporalium, ut ſcilicet dicamus quòd non eſt dare ultimum inſtans in quo culpa infuit, ſed ultimum tempus. Eſt autem dare primum inſtans in quo gratia ineſt; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

* lib. 6. Phyſ. à princ. uſq. ad dec. textum, tom. 2.

† 1. part. q. 53. a. 2. & 3.

* 1. part. q. 53. a. 1. & 2.

Articulus VIII.

Utrum gratiæ infuſio ſit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad juſtificationem impÿ.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd gratiæ infuſio non ſit prima ordine naturæ, inter ea quæ requiruntur ad juſtificationē impii. Prius enim eſt recedere à malo, quàm accedere ad bonum, ſecundum illud Pſalm. 30. *Declina à malo, & fac bonum.* Sed remiſſio culpæ pertinet ad receſſum à malo: infuſio autem gratiæ pertinet ad proſecutionem boni. Ergo naturaliter prius eſt remiſſio culpæ quàm infuſio gratiæ.

4 diſt. 17. q. 1. a. 4. q. 1. & q. 1. a. 5. q. 1. ad 2. & ver. q. 28. art. 7.

¶ 2. Præterea, Diſpoſitio præcedit naturaliter formam ad quam diſponit: ſed motus liberi arbitrii eſt quædam diſpoſitio ad ſuſceptionem gratiæ: Ergo naturaliter præcedit infuſionem gratiæ.

¶ 3. Præterea, peccatum impedit animam ne liberè tendat in Deum: ſed prius eſt removere id quod prohibet motum, quàm motus ſequatur. Ergo prius eſt naturaliter remiſſio culpæ, & motus liberi arbitrii in peccatum, quàm motus liberi arbitrii in Deum, & quàm infuſio gratiæ.

Sed contra, Cauſa eſt prior naturaliter ſuo effectu: ſed gratiæ infuſio cauſa eſt omnium aliorum, quæ requiruntur ad juſtificationem impii, ut ſuprà dictum † eſt (art. 7.) Ergo eſt naturaliter prior.

† a. præc.

Conclusio.

Cùm ipſius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam verò ſpectet infuſio gratiæ; rectè hæc, inter ea quæ ad impÿ juſtificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.

Respondeo dicendum, quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad juſtificationem impii, tempore quidem ſunt ſimul, quia juſtificatio impii non eſt ſucceſſiva, ut dictum * eſt (art. 7.) ſed ordine naturæ unum eorum eſt prius altero, & inter ea naturali ordine primum eſt gratiæ infuſio, ſecundum, motus liberi arbitrii in Deum, tertium eſt motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero eſt remiſſio culpæ. Cujus ratio eſt, quia in quolibet motu naturaliter primum eſt motio ipſius moventis, ſecundum autem eſt diſpoſitio materiæ, ſive motus ipſius mobilis, ultimum verò eſt finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipſa igitur Dei moventis motio eſt gratiæ infuſio, ut dictum † eſt ſupra (art. 6.) motus autem vel diſpoſitio mobilis eſt duplex motus liberi arbitrii, terminus autem vel finis motus eſt remiſſio culpæ: ut ex ſupradictis * patet (art. 6.) Et ideo naturali ordine primum in juſtificatione impii eſt gratiæ infuſio: ſecundum eſt motus liberi arbitrii in Deum: tertium verò eſt motus liberi arbitrii in peccatum; Propter hoc enim ille qui juſtificatur, deteſtatur peccatum, quia eſt contra Deum: unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cùm ſit cauſa & ratio ejus: quantum verò ad ultimum eſt remiſſio culpæ, ad quam tota iſta tranſmutatio ordinatur ſicut ad finem, ut dictum eſt (art. 1. & 2.) †

* a. præc.

† Art. 6. hujus q.

* Ibid.

† Art. 1. & 6. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd receſſus à termino & acceſſus ad terminum dupliciter conſiderari poſſunt. Uno modo, ex parte mobilis, & ſic naturaliter receſſus à termino præcedit acceſſum ad terminum: prius enim eſt in ſubjecto mobili oppoſitum quod abjicitur, & poſtmodum eſt id quod per motum aſſequitur mobile: Sed ex parte agentis eſt econverſò: agens enim, per formam quæ in eo præexiſtit, agit ad removendum contrarium: ſicut ſol per ſuam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte ſolis prius eſt illuminare, quàm tenebras removere: ex parte autem aëris illuminandi prius eſt purgari à tenebris, quàm conſequi lumen ordine naturæ, licet utrumque ſit ſimul tempore. Et quia infuſio gratiæ & remiſſio culpæ dicuntur ex parte Dei juſtificantis, ideo ordine naturæ prior eſt gratiæ infuſio, quàm culpæ remiſſio. Sed ſi ſumantur ea quæ ſunt ex parte hominis juſtificati, eſt econverſò: nam prius eſt ordine naturæ liberatio à culpa, quàm conſequutio gratiæ juſtificantis. Vel poteſt dici, quòd termini juſtificationis ſunt culpa ſicut *à quo*, & juſtitia ſicut *ad quem*: gratia verò eſt cauſa remiſſionis culpæ & adeptionis juſtitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd diſpoſitio ſubjecti præcedit ſuſceptionem formæ ordine naturæ, ſequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipſum ſubjectum diſponitur, & ideo motus lib. arb. naturæ ordine præcedit conſecutionem gratiæ, ſequitur autem gratiæ infuſionem.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut † Philoſoph. dicit in 2. Phyſic. (text. 89.) *in motibus animi, omnino præcedit motus in principium ſpeculationis, vel in finem actionis*: ſed in exterioribus motibus, remotio impedimenti præcedit aſſecutionem finis: & quia motus lib. arb. eſt motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum ſicut in finem, quàm ad removendum impedimentum peccati.

† l. 2. tex. 89. to. 2.

Digitized by Google

Articulus IX.

Vtrum juſtificatio impij ſit maximum opus Dei.

3. qu. 43. a. 4. ad 3. & 4. di. 17. qu. 1. a. 5. q. 1. ad 1. & di. 6. q. 2. a. 1. q. 3. ad 2. & Ioan. 14. lect. 4. co. 1.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd juſtificatio impii non ſit maximum opus Dei. Per juſtificationem enim impii conſequitur aliquis gratiam viæ: ſed per glorificationem conſequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major eſt. Ergo glorificatio Angelorum vel hominum eſt majus opus, quàm juſtificatio impii.

* l. 1. eth. c. 2. in fin. com. 5.

¶ 2. Præterea, Juſtificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis: ſed *bonum univerſi eſt majus, quàm bonum unius hominis*, ut patet in 1. * Ethic. Ergo majus opus eſt creatio cœli & terræ, quàm juſtificatio impii.

¶ 3. Præterea, Majus eſt ex nihilo aliquid facere, & ubi nihil cooperatur agenti, quàm ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis: ſed in opere creationis ex nihilo fit aliquid unde nihil poteſt cooperari agenti: ſed in juſtificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id eſt, ex impio juſtum, & eſt ibi aliqua cooperatio ex parte hominis: quia eſt ibi motus lib. arbitrii, ut † dictum eſt (art. 3.) Ergo juſtificatio impii non eſt maximum opus Dei.

† Art. 3. hujus q.

SED CONTRA eſt, quod in Pſalm. 144. dicitur, *Miſerationes ejus ſuper omnia opera ejus:* Et in collecta dicitur: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè & miſerando manifeſtas:* * Et Auguſt. dicit exponens illud Joann. 14. *Majora horum faciet*, quòd *majus opus eſt, ut ex impio juſtus fiat, quam creare cœlum & terram.*

* Tract. 72 poſt medium.

Conclusio.

Quatenus impii juſtificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod eſt maximum bonum, eatenus ipſum queque juſtificationis opus maximum eſſe certum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd opus aliquod poteſt dici *magnum* dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi, & ſic maximum opus eſt creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo poteſt dici opus *magnum*, propter magnitudinem ejus quod fit, & ſecundum hoc majus opus eſt juſtificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quàm creatio cœli & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo † Auguſtinus cùm dixiſſet, quòd *majus eſt, quod ex impio fiat juſtus, quàm creare cœlum & terram*, ſubjungit: *Cœlum enim & terra tranſibit, prædeſtinatorum autem ſalus & juſtificatio permanebit.* Sed ſciendum eſt, quod aliquid *magnum* dicitur dupliciter. Uno modo ſecundum quantitatem abſolutam, & hoc modo donum gloriæ eſt majus, quàm donum gratiæ juſtificantis impium: & ſecundum hoc glorificatio juſtorum eſt majus opus, quàm juſtificatio impii. Alio modo dicitur aliquid *magnum* quantitate proportionis: ſicut dicitur mons *parvus*, & milium *magnum*, & hoc modo donum gratiæ impium juſtificantis eſt majus quàm donum gloriæ beatificantis juſtum: quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna quam donum gloriæ dignitatem juſti, qui ex hoc ipſo quod eſt juſtificatus, eſt dignus gloria. Et ideo Auguſt. dicit ibidem: *Iudicet qui poteſt utrum majus ſit juſtos Angelos creare, quàm impios juſtificare, certè ſi æqualis eſt utrumque potentiæ, hoc majoris eſt miſericordiæ.* Et per hoc patet reſponſio AD PRIMUM.

† Tract. 72. in Ioan. à med. illius. t. 9.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum univerſi eſt majus quam bonum particulare unius, ſi accipiatur utrumque in eodem genere: ſed bonum gratiæ unius majus eſt, quam bonum naturæ totius univerſi.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte modi agendi, ſecundum quem creatio eſt maximum opus Dei.

Articulus X.

Vtrum juſtificatio impii ſit miraculoſa.

Infrà qu. 105. a. 7. ad 1. & 3. qu. 44. art. 1. ad 1 & 3. & 2. diſt. 26. qu. 1. art. 3. ad 2. & 4. d. 17. qu. 1. ar. 5. q. 1. & pa. qu. 6. ar. 2. ad 6.

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quod juſtificatio impii ſit opus miraculoſum. Opera enim miraculoſa ſunt majora non miraculoſis. Sed juſtificatio impii eſt majus opus, quàm alia opera miraculoſa, ut patet per Auguſt. in auctoritate adducta *. Ergo juſtificatio impii eſt opus miraculoſum.

* ar. præ. in arg. Sed cont.

¶ 2. Præterea, Motus voluntatis ita eſt in anima ſicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus: ſed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, eſt opus miraculoſum. Sicut cùm illuminat cæcum vel ſuſcitat mortuum, voluntas autem impii tendit in malum. Cùm igitur Deus juſtificando hominem moveat eum in bonum, videtur quòd juſtificatio impii ſit miraculoſa.

¶ 3. Præterea, Sicut ſapientia eſt donum Dei, ita & juſtitia: ſed miraculoſum eſt, quòd aliquis ſubitò ſine ſtudio ſapientiam aſſequatur à Deo. Ergo miraculoſum eſt, quòd aliquis impius juſtificetur à Deo.

SED CONTRA, Opera miraculoſa ſunt ſupra potentiā naturalem, ſed juſtificatio impii non eſt ſupra potentiā naturalem. Dicit enim † Aug. in lib. de prædeſt. Sanctorum (cap. 5.) quod *poſſe habere fidem, ſicut poſſe habere charitatem, naturæ eſt hominum: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratia eſt fidelium.* Ergo juſtificatio impii non eſt miraculoſa.

† c. 5. non procul à fin. to. 7.

Conclusio.

Opus juſtificationis prout à ſolo Deo fieri poteſt atque interdum præter communem naturæ curſum fit, dum ſcilicet ſic hominem gratia prævenit, ut ſtatim quandam perfectionem juſtitiæ aſſequatur, miraculoſum *dici poteſt.*

RESPONDEO dicendum, quòd in operibus miraculoſis tria conſueverunt inveniri, quorum unum eſt ex parte potentiæ agentis, quia ſola divina virtute fieri poſſunt, & ideo ſunt ſimpliciter mira, quaſi habentia cauſam occultam, ut in primo † dictum eſt (q. 106. art. 7. & 8. & q. 110. art. 4.) Et ſecundum hoc, tam juſtificatio impii, quàm creatio mundi, & univerſaliter omne opus quod à ſolo Deo fieri poteſt, *miraculoſum* dici poteſt. Secundò in quibuſdam miraculoſis operibus invenitur quòd forma inducta eſt ſupra naturalem potentiam talis materiæ: ſicut in ſuſcitatione mortui, vita eſt ſupra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, juſtificatio impii non eſt miraculoſa, quia naturaliter anima eſt gratiæ capax, eo enim ipſo quod facta eſt ad imaginem Dei, capax eſt Dei per gratiam, ut * Aug. dicit. Tertio modo in operibus miraculoſis invenitur aliquid præter ſolitum & conſuetum ordinem cauſandi effectum: ſicut cum aliquis infirmus ſanitatem perfectam aſſequitur ſubitò præter ſolitum curſum ſanationis quæ fit à natura vel arte. Et quantum ad hoc, juſtificatio impii quandoque eſt miraculoſa, & quandoque non. Eſt enim iſte communis & conſuetus curſus juſtificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem converſione imperfecta, & poſtmodum ad perfectam deveniat, quia *charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, ſicut † Aug. dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut ſtatim quandam perfectionem juſtitiæ aſſequatur (ſicut fuit in converſione Pauli) adhibita etiam exterius miraculoſa proſtratione. Et ideo converſio Pauli tanquam miraculoſa in Eccleſia commemoratur celebriter.

† 1. p. q. 105. a. 7. & 1. 6. qu. 110. art. 4.

* Loco citato in arg. Sed contra.

† Tract. 5. in epi. 10. ante medium tom. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quædam miraculoſa opera, etſi ſint minora quàm juſtificatio impii quantum ad bonum quod fit, ſunt tamen præter conſuetum ordinem talium effectuum, & ideo plus habent de ratione miraculi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non quandocunque res naturalis movetur contra ſuam inclinationem, eſt opus miraculoſum (alioquin miraculoſum eſſet, quod aqua calefieret, vel quod lapis ſurſum projiceretur) ſed quando hoc fit præter ordinem propriæ cauſæ quæ nata eſt facere hoc: Iuſtificare autem impium nulla alia cauſa poteſt niſi Deus, ſicut nec aquam calefacere niſi ignis. Et ideo juſtificatio impii à Deo, quantum ad hoc non eſt miraculoſa.

AD TERTIUM dicendum, quod ſapientiam & ſcientiam homo natus eſt acquirere à Deo per proprium ingenium & ſtudium, & ideo quando præter hunc modum homo ſapiens vel ſciens efficitur, eſt miraculoſum, ſed gratiam juſtificantem non eſt homo natus acquirere per ſuam operationem, ſed Deo operante: Unde non eſt ſimile.

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis,

Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, utrum homo poſſit aliquid mereri à Deo.

¶ Secundò, utrum aliquis ſine gratia poſſit mereri vitam æternam.

¶ Tertiò, utrum aliquis per gratiam poſſit mereri vitam æternam ex condigno.

¶ Quartò, utrum gratia ſit principium merendi, mediante charitate principaliter.

¶ Quintò, utrum homo poſſit ſibi mereri primam gratiam.

¶ Sextò, utrum poſſit eam mereri alii.

¶ Septimò, utrum poſſit ſibi aliquis mereri reparationem poſt lapſum.

¶ Octavo, utrum poſſit ſibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

¶ Nonò, utrum poſſit ſibi mereri finalem perſeverantiam.

¶ Decimò, utrum bona temporalia cadant ſub merito.

Articulus Primus.

Vtrum homo poſſit aliquid mereri à Deo.

Sup. q. 21. a. 4. & 1. d. 7. a. 2. & 1. & 38. & c. & Heb. 6 lect. 3. co 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd homo non poſſit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet: ſed per omnia bona quæ facimus, non poſſumus ſufficienter recompenſare Deo quod debemus, quin ſemper amplius debeamus: ut etiam * Philoſ. dicit in 8. Eth. (cap. ult.) Unde & Luc. 17. dicitur, *Cum omnia quæ præcepta ſunt feceritis, dicite, ſervi inutiles ſumus, quod debuimus facere fecimus.* Ergo homo non poteſt aliquid mereri à Deo.

* l. 8. c. ult. poſt medium tom. 5.

¶ 2. Præterea, Ex eo quod aliquis ſibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit: ſed homo bene operando ſibi proficit vel alteri homini, non autem Deo. Dicitur enim Iob. 35. *Si juſtè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet*, Ergo homo non poteſt aliquid à Deo mereri.

¶ 3. Præterea, Quicunque apud aliquem aliquid meretur, conſtituit eum ſibi debitorem, debitum enim eſt, ut aliquis merenti mercedem rependat: ſed Deus nulli eſt debitor, unde dicitur Roman. 10. *Quis prior dedit ei, & retribuetur ei*; Ergo nullus à Deo poteſt aliquid mereri.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Jerem. 31. *Eſt merces operi tuo*, ſed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo poſſit à Deo mereri.

CONCLU

CONCLUSIO.

Poteſt homo apud Deum aliquid mereri non quidem ſecundum abſolutam juſtitiæ rationem, ſed ſecundum divinæ ordinationis quandam præſuppoſitionem: prout ſcilicet id tanquam mercedem conſequitur homo per ſuam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

RESPONDEO dicendum, quòd *meritum* & *merces* ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompenſatur pro retributione operis vel laboris, quaſi quoddam pretium ipſius. Unde ſicut reddere juſtum pretium pro re accepta ab aliquo, eſt actus juſtitiæ: ita etiam recompenſare mercedem operis vel laboris, eſt actus juſtitiæ: Juſtitia autem *æqualitas quædam* eſt, ut patet per * Philoſoph. in 5. Ethic. (cap. 4. ſive 5.) & ideo ſimpliciter eſt juſtitia inter eos, quorum eſt ſimpliciter æqualitas: eorum vero quorum non eſt ſimpliciter æqualitas, non eſt ſimpliciter juſtitia, ſed quidam juſtitiæ modus poteſt eſſe: ſicut dicitur quoddam *jus paternum* ſive *dominativum*, ut in eodem lib. † Philoſophus dicit (cap. 11. ſive 10.) Et propter hoc in his in quibus eſt ſimpliciter *juſtum*, eſt etiam ſimpliciter ratio *meriti* & *mercedis*: in quibus autem eſt ſecundum quid *juſtum* & non ſimpliciter, eſt ratio *meriti*, ſed ſecundum quid; inquantum ſalvatur ibi juſtitiæ ratio. Sic enim & filius meretur aliquid à patre, & ſervus à Domino. Manifeſtum eſt autem, quod inter Deum & hominem eſt maxima inæqualitas (in infinitum enim diſtant) & totum quod eſt hominis bonum, eſt à Deo: unde non poteſt hominis ad Deum eſſe juſtitia ſecundum abſolutam qualitatem, ſed ſecundum proportionem quandam: inquantum ſcilicet uterque operatur ſecundum modum ſuum. Modus autem & menſura humanæ virtutis hominis eſt à Deo. & ideo meritum hominis apud Deum eſſe non poteſt, niſi ſecundum præſuppoſitionem divinæ ordinationis: ita ſcilicet ut id homo conſequatur à Deo per operationem, quaſi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc conſequuntur per proprios motus & operationes, ad quod à Deo ſunt ordinatæ: differenter tamen, quia creatura rationalis ſeipſam movet ad agendum per lib. arbitr. Unde ſua actio habet rationem meriti: quod non eſt in aliis creaturis.

* *L. 5. ub. ſupra, ſive 4. cap. 5.*
† *L. 5. ub. ſ. c. 11. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur: alioquin actus juſtitiæ quo quis reddit debitum, non eſſet meritorius.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus ex bonis noſtris non quærit utilitatem, ſed gloriam, id eſt, manifeſtationem ſuæ bonitatis: quod etiam ex ſuis operibus quærit. Et hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accreſcit, ſed nobis: & ideo, meremur aliquid à Deo non quaſi ex noſtris operibus aliquid ei accreſcat, ſed inquantum propter ejus gloriam operamur.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia actio noſtra non habet rationem meriti niſi ex præſuppoſitione divinæ ordinationis, non ſequitur quod Deus efficiatur ſimpliciter debitor nobis, ſed ſibi ipſi, inquantum debitum eſt ut ſua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis ſine gratia poſſit mereri vitam æternam.

Supra q. 109. a. 5. & hoc iſt. idem.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis ſine gratia poſſit mereri vitā æternam. Illud enim homo à Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, ſicut dictum eſt (art. 1.) * Sed homo ſecundum ſuam naturam ordinatur ad beatitudinem ſicut ad finem, unde etiam naturaliter appetit eſſe beatus. Ergo homo per ſua naturalia abſque gratia mereri poteſt beatitudinem, quæ eſt vita æterná.

* *Art. 2. cujus q.*

¶ 2. Præterea, Idem opus quanto eſt minus debitum, tanto eſt magis meritorium: ſed minus debitum eſt bonum quod fit ab eo, qui minoribus beneficiis eſt præventus. Cum igitur ille qui habet ſolum bona naturalia, minora beneficia ſit conſecutus à Deo, quàm ille qui cum naturalibus habet gratuita: videtur quod ejus opera ſunt apud Deum magis meritoria; & ita ſi ille qui habet gratiam poteſt mereri aliquo modo vitam æternam, multò magis ille qui non habet.

¶ 3. Præterea, Miſericordia & liberalitas Dei, in infinitum excedit miſericordiam & liberalitatem humanam, ſed unus homo poteſt apud alium mereri, etiamſi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quòd multo magis homo abſque gratia vitam æternam poſſit à Deo mereri.

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna.*

CONCLUSIO.

Cùm vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non poteſt homo neque in ſtatu naturæ integræ, neque in ſtatu naturæ corruptæ ipſam abſque gratia, & divina reconciliatione à Deo promereri.

RESPONDEO dicendum, quòd hominis ſine gratia duplex ſtatus conſiderari poteſt, ſicut * ſuprà dictum eſt. Unus quidem, naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum: Alius autem, naturæ corruptæ, ſicut eſt in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum ſtatum, ſic una ratione non poteſt homo mereri abſque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia ſcilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina: Actus autem cujuſcumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ eſt principium actus, hoc enim eſt ex inſtitutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra ſuam virtutem. Vita autem æterna eſt quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, quia etiam excedit cognitionem & deſiderium ejus, ſecundum illud 1. Corinthior. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit.* Et inde eſt quod nulla natura creata eſt ſufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, niſi ſuperaddatur aliquod ſupernaturale donum, quod gratia dicitur. Si verò loquamur de homine ſub peccato exiſtente, additur cum hoc ſecunda ratio, propter impedimentum peccati. Cùm enim peccatum ſit quædam Dei offenſa excludens à vita æterna (ut patet per † ſupra dicta) nullus in ſtatu peccati exiſtens poteſt vitam æternam mereri, niſi prius Deo reconcilietur dimiſſo peccato, quod fit per gratiam: peccatori enim non debetur vita, ſed mors, ſecundum illud Rom. 6. *Stipendium peccati mors.*

* *q. 109. ar. 2.*
† *qu. 71. art. 6. & qu. 72. & 87. & qu. 113. a. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ conſequendum, non propria virtute, ſed per auxilium gratiæ. Et hoc modo ejus actus poteſt eſſe meritorius vitæ æternæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd homo ſine gratia non poteſt habere æquale opus operi quod ex gratia procedit, quia quanto eſt perfectius principium actionis, tanto eſt perfectior actio. Sequeretur autem ratio, ſuppoſita æqualitate operationis utrobique.

AD TERTIUM dicendum, quòd quantum ad primam rationem inductam diſſimiliter ſe habet in Deo & in homine, nam homo omnem virtutem bene faciendi habet à Deo, non autem ab homine: & ideo à Deo non poteſt homo aliquid mereri niſi per donum ejus, quod Apoſtolus ſignanter exprimit, dicens: *Quis prior dedit ei, & retribuetur illi;* Sed ab homine poteſt quis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo. Sed quantum ad ſecundam rationem ſumptam ex impedimento peccati, ſimile eſt de homine & de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non poteſt quem offendit, niſi prius ei ſatisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in gratia conſtitutus poſſit mereri vitam æternam ex condigno.

AD TERTIUM ſic proceditur, Videtur quòd homo in gratia conſtitutus non poſſit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apoſt. ad Roman. 8. *Non ſunt condignæ paſſiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maximè videntur eſſe meritoriæ Sanctorum paſſiones. Ergo nulla opera hominum ſunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

3. qu. 48. ar. 1. cor. & 2. & d. 20. art. 3. & art. 5. cor. & 3. diſt. 6. d. 3 a. 1. ad 1. & 5. & Ro. 4. co. 6. fin & co. 8. lect. 4. in fin.

¶ 2. Præterea, Super illud Rom. 6. *Gratia Dei, vita æterna,* dicit * gloſſ. *Poſſet rectè dicere,* Stipendium juſtitiæ vita æterna: *ſed maluit dicere,* Gratia Dei, vita æterna, *ut intelligeremus, Deum ad æternam vitam pro ſua miſeratione nos perducere, non meritis noſtris.* Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miſeratione ſed ex merito accipit. Ergo videtur quòd homo non poſſit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

* *Eſt Aug. in l. de gra. & lib. arb. ca 6. ant. med. tom. 7.*

¶ 3. Præterea, Illud meritum videtur eſſe condignum, quod æquatur mercedi: Sed nullus actus præſentis vitæ poteſt æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem & deſiderium noſtrum excedit, excedit etiam charitatem vel dilectionem vitæ, ſicut & excedit naturam. Ergo homo non poteſt per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

SED CONTRA eſt, Quod redditur ſecundum juſtum judicium, videtur eſſe merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo ſecundum judicium juſtitiæ, ſecundum illud 2. ad Tim. 4. *in reliquo repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die juſtus judex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

CONCLUSIO.

Opus hominis juſti, ut ab inhabitantis Spiritus ſancti (cujus infinita eſt dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium eſt ex condigno: Non autem de condigno meretur, ut à libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem: licet congruum ſit ut homini ſecundum ſuam virtutem operanti, Deus ſecundum virtutis ſuæ excellentiam recompenſet.

RESPONDEO dicendum, quòd opus meritorium hominis dupliciter conſiderari poteſt.

Uno modo, ſecundum quòd procedit ex libero arbitrio. Alio modo ſecundum quod procedit ex gratia Spiritus ſancti. Si conſideretur ſecundum ſubſtantiam operis, & ſecundum quod procedit ex lib. arbitr. ſic non poteſt ibi eſſe condignitas propter maximam inæqualitatem, ſed eſt ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti ſecundum ſuam virtutem, Deus recompenſet ſecundum excellentiam ſuæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, ſecundum quod procedit ex gratia Spiritus ſancti, ſic eſt meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur ſecundum virtutem Spiritus ſancti moventis nos in vitam æternam, ſecundum illud Ioann. 4. *Fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis ſecundum dignitatem gratiæ, per quam homo conſors factus divinæ naturæ, adoptatur in Filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipſo jure adoptionis, ſecundum illud Rom. 8. *Si filii, & hæredes.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apoſtolus loquitur de paſſionibus Sanctorum ſecundum eorum ſubſtantiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verbum illius gloſſ. intelli

Digitized by Google

intelligendum eſt quantum ad primam cauſam perveniendi ad vitam æternam, quæ eſt miſeratio Dei: meritum autem noſtrum eſt cauſa ſubſequens.

Ad tertium dicendum, quòd gratia Spiritus ſancti, quam in præſenti habemus, etſi non ſit æqualis gloriæ in actu, eſt tamen æqualis in virtute: ſicut ſemen arboris, in quo eſt virtus ad totam arborem. Et ſimiliter per gratiam inhabitat hominem Spiritus ſanctus, qui eſt ſufficiens cauſa vitæ æternæ, unde & dicitur eſſe *pignus hæreditatis noſtræ* 2. ad Corinth. 1. (ut & Eph. 1.)

Articulus IV.

Vtrum gratia ſit principium meriti principalius per charitatem quàm per alias virtutes.

2. 2. qu. 182. ar. 2. co. & 3. d. 30. ar. 5. Et 4. diſt 20. ar. 2. q. 3. & d. 49. q. 1. ar. 4. qu. 4. Et po. qu. 6. ar. 9. cor. Et Ro. 8. l. 5. p inc. & Hebr. 6. Lect. 3. co. 2. pr.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd gratia non ſit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur ſecundum illud Matth. 20. *Voca operarios, & redde illis mercedem ſuam.* Sed quælibet virtus eſt principium alicujus operis; eſt enim virtus habitus operativus ut ſupra habitum eſt (qu. 55. art. 49.)* Ergo quælibet virtus eſt æqualiter principium merendi.

* qu. 55. art. 2.

† Aug. in Serm. 9. a med. Et Serm. 48. de tempore, parum ante fin. tom. 10.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 3. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum proprium laborem.* Sed charitas magis diminuit laborem quam augeat: quia, ſicut Auguſtinus † dicit in lib. de verbis Domini (ſerm. 9.) *omnia ſæva & immania facilia & propè nulla facit amor.* Ergo charitas non eſt principalius principium merendi, quàm alia virtus.

¶ 3. Præterea, Illa virtus videtur principalius eſſe principium merendi, cujus actus ſunt maximè meritorii. Sed maximè meritorii videntur eſſe actus fidei & patientiæ, ſive fortitudinis, ſicut patet in martyribus, qui pro fide patienter, & fortiter uſque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius ſunt principium merendi, quam charitas.

Sed contra eſt, quòd Dominus Ioann. 14. dicit. *Si quis diligit me, diligetur à patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei meipſum.* Sed in manifeſta Dei cognitione conſiſtit vita æterna, ſecundum illud Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum & vivum.* Ergo meritum æternæ maximè reſidet penes charitatem.

Concluſio.

Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maximè fit voluntarium, & præcipuè ad beatitudinem ordinatur) quàm per alias virtutes, operis meritorij principium exiſtit.

† Art. 1. hujus q.

Reſpondeo dicendum (art. 1.) † quòd ſicut ex dictis accipi poteſt, humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primò quidem & principaliter ex divina ordinatione, ſecundum quod actus dicitur eſſe meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo verò ex parte liberi arbitrii: inquantum ſcilicet homo habet præ ceteris creaturis, ut per ſe agat voluntariè agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem conſiſtit. Primo enim conſiderandum eſt quòd vita æterna in Dei fruitione conſiſtit: motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni eſt proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, ſecundum quod aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem: ad alias autem virtutes ſecundario, ſecundum quod earum actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifeſtum eſt, quod id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus: unde etiam ſecundum quod ad rationem meriti requiritur quod ſit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum: ſemper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea, quæ ſunt ad finem, ut ex ſuperadictis patet (q. 9. art. 1.) *

* qu. 9. art. 1.

† In 00. Pent. & eſt 30. in Evang. non procul à principio.

Ad ſecundum dicendum, quod opus aliquod poteſt eſſe laborioſum & difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis, & ſic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & ſic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima: *magna enim operatur ſi eſt,* ut Gregorius dicit in quadam homilia (30. ſuper Evang.) † Alio modo ex defectu ipſius operantis: unicuique enim eſt laborioſum & difficile quod non prompta voluntate facit: & talis labor diminuit meritum, & à charitate tollitur.

3. q. 2. ar. 21. co. Et 2. d. 27. ar. 4. 6. Et 3. d. 19. c. 1. ar. 1. q. 1. co. 2. & 3. cōtra cap. 149. & 150. Et verit. q. 29. a. 6. & 7. cor. Et Ioan. 10. lect. 4. co. 2. Epheſ. 2. lect. 2. cor. 2.

* In præfatione Pſal. 3. qu. 2.

Ad tertium dicendum, quòd fidei actus non eſt meritorius, niſi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam actus patientiæ & fortitudinis non eſt meritorius, niſi aliquis ex charitate hæc operetur: ſecundum illud 1. ad Corinth. 13. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt mereri primam gratiam.*

Articulus V.

Vtrum homo poſſit ſibi mereri primam gratiam.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd homo poſſit ſibi mereri primam gratiam. Quia, ut Auguſt. dicit,* *fides meretur juſtificationem;* juſtificatur autem homo per primam gratiam: ergo homo poteſt mereri ſibi primam gratiam.

¶ 2. Præterea, Deus non dat gratiam niſi dignis: ſed non dicitur aliquis *dignus aliquo bono,* niſi qui ipſum promeruit ex condigno, ergo aliquis ex condigno poteſt mereri primam gratiam.

¶ 3. Præterea, Apud homines aliquis poteſt promereri donum ita acceptum; ſicut qui accepit equum à Domino, meretur ipſum bene utendo eo in ſervitio domini: ſed Deus liberalior eſt, quàm homo; ergo multo magis primam gratiam jam ſuſceptam poteſt homo promereri à Deo per ſubſequentia opera.

Sed contra eſt, quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, ſecundum illud Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam: ſed ſecundum debitum:* ſed illud meretur homo quod imputatur ſibi ſecundum debitum, quaſi merces operum ejus: ergo primam gratiam non poteſt homo mereri.

Concluſio.

Quum neque operibus antecedentibus poſſit ſibi homo primam gratiam mereri (quia ſcilicet cum dono gratiæ nullam habet proportionem) neque operibus conſequentibus, eo quod gratia non ſit eorum finis, ſed principium: nullum hominem primam ſibi gratiam mereri poſſe dici debet.

Reſpondeo dicendum, quòd donum gratiæ conſiderari poteſt dupliciter. Uno modo ſecundum rationem gratuiti doni, & ſic manifeſtum eſt, quod omne meritum repugnat gratiæ: quia ut ad Roman. 11. Apoſtolus dicit. *Si autem gratia, jam non ex operibus.* Alio modo poteſt conſiderari ſecundum naturam ipſius rei, quæ donatur, & ſic etiam non poteſt cadere ſub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in ſtatu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, ſcilicet peccatum. Poſtquam autem jam aliquis, habet gratiam, non poteſt gratia jam habita ſub merito cadere: quia merces eſt terminus operis: gratia vero eſt principium cujuſlibet boni operis in nobis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 103.) * Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifeſtum eſt quod nullus poteſt ſibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Auguſt. † dicit in libris * Retract. (lib. 1. cap. 25.) Ipſe aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei eſſe ex nobis, ſed conſummationem nobis dari ex Deo: quod ipſe ibidem retractat, & ad hunc ſenſum videtur pertinere, quod fides juſtificationem mereatur. Sed ſi ſupponamus ſicut rei veritas habet, quod initium fidei ſit in nobis à Deo, jam etiam ipſe actus fidei conſequitur primam gratiam, & ita non poteſt eſſe meritorius primæ gratiæ: per fidem igitur juſtificatur homo non quaſi homo credendo mereatur juſtificationem, ſed quia dum juſtificatur, credit: eo quod motus fidei requiritur ad juſtificationem impii, ut ſuprà dictum eſt (qu. 113. art. 4.) *

Ad ſecundum dicendum, quòd Deus non dat gratiam niſi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, ſed quia ipſe per gratiam eos facit dignos, qui *ſolus poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine.*

Ad tertium dicendum, quòd omne bonum opus hominis procedit à prima gratia ſicut à principio, non autem procedit à quocunque humano dono. Et ideo non eſt ſimilis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

Articulus VI.

Vtrum homo poſſit alteri mereri primam gratiam.

Ad ſextum ſic proceditur. Videtur quod homo poſſit alteri mereri primam gratiā: quia Matth. 9. ſuper illud: *videns Ieſus fidem illorum,* &c. dicit gloſſ.* *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem ſic valuit aliena, ut intus & extra ſanaret hominē:* ſed interior ſanatio hominis eſt per primam gratiam: ergo homo poteſt alteri mereri primam gratiam.

¶ 2. Præterea, Orationes juſtorum non ſunt vacuæ, ſed efficaces ſecundum illud Iacobi ult. *Multum valet deprecatio juſti aſſidua,* ſed ibidem præmittitur, *Orate pro invicem, ut ſalvemini:* cum igitur ſalus hominis non poſſit eſſe niſi per gratiam, videtur, quod unus homo poſſit alteri mereri primam gratiam.

¶ 3. Præterea, Luc. 16. dicitur, *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula;* ſed nullus recipitur in æterna tabernacula, niſi per gratiam, per quam ſolam aliquis meretur vitam æternam, ut ſuprà dictum eſt †: ergo unus homo poteſt alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra eſt, quòd dicitur Ierem. 15. *Si ſteterit Moyſes & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum:* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus poſſit alteri mereri primam gratiam.

Concluſio.

Cùm ideo ſolum humanis operibus meritum condigni tribuatur quia ex Dei motione & gratia fiunt, quæ ſoli Chriſto tanquam capiti Eccleſiæ ſic data eſt, ut non tantum ſibi, ſed etiam aliis vitam æternam promereri poſſet: ideo ſolus Chriſtus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

Reſpondeo dicendum, quòd ſicut ex ſupradictis patet (art. 3. & 4.)* opus noſtrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis divinæ, & ſic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, ſecundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntariè aliquid

quid facimus; & ex hac parte eſt *meritum congrui*; quia congruum eſt, ut dum homo bene utitur ſua virtute, Deus ſecundum ſuperexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet, quod *merito condigni* nullus poteſt mereri alteri primam gratiam niſi ſolus Chriſtus, quia unuſquiſque noſtrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipſe ad vitam æternam perveniat; & ideo meritum *condigni* ultra hanc motionem non ſe extendit: Sed anima Chriſti mota eſt a Deo per gratiam, non ſolum ut ipſe perveniret ad gloriam vitæ æternæ, ſed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum eſt caput Eccleſiæ & auctor ſalutis humanæ, ſecundum illud ad Hebr. 2. *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem ſalutis*, &c. *Sed merito congrui* poteſt aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia conſtitutus implet Dei voluntatem, congruum eſt ſecundum amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in ſalvatione alterius: licet quandoque poſſit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis ſanctus juſtificationem deſiderat. Et in hoc caſu loquitur auctoritas Ierem. ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides aliorum valet alii ad ſalutem *merito congrui*, non *merito condigni*.

Ad secundum dicendum, quòd impetratio orationis innititur miſericordiæ, meritum autem condigni innititur juſtitiæ: & ideo multa orando impetrat homo ex divina miſericordia, quæ tamen non meretur ſecundum juſtitiam: ſecundum illud Daniel. 9. *neque enim in juſtificationibus noſtris proſternimus preces noſtras ante faciem tuam, ſed in miſerationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum, quòd pauperes eleemoſynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam, orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo: quia per ipſa opera miſericordiæ quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

Articulus VII.

Vtrum homo poſſit ſibi mereri reparationem poſt lapſum.

3. d. 17. q. 4. ar. 3. & Hebr. 6. Lect. 2.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd aliquis poſſit ſibi mereri reparationem poſt lapſum. Illud enim quod juſtè à Deo petitur, homo videtur poſſe mereri: ſed nihil juſtius à Deo petitur, (ut Auguſt. dicit) quam quod reparetur poſt lapſum ſecundum illud Pſal. 70. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me Domine*; Ergo homo poteſt mereri, ut reparetur poſt lapſum.

¶ 2. Præterea, Multò, magis homini proſunt opera ſua, quàm proſint alii: ſed homo poteſt aliquo modo alteri mereri reparationem poſt lapſum, ſicut & primam gratiam: ergo multo magis ſibi mereri poteſt, ut reparetur poſt lapſum.

¶ 3. Præterea, Homo qui aliquando fuit in gratia per bona opera quæ fecit, meruit ſibi vitam æternam, ut ex ſupradictis patet (art. 2. & q. 109. art. 5.)* ſed ad vitam æternam non poteſt quis pervenire niſi reparetur per gratiam: ergo videtur quod ſibi meruit reparationem per gratiam.

* Art. 2. hujus q. & q. 109. art. 5.

Sed contra eſt, quòd dicitur Ezech. 18. *Si averterit ſe juſtus à juſtitia ſua, & fecerit iniquitatem, omnes juſtitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur*: ergo nihil valebunt ei præcedentia merita, ad hoc, quod reſurgat: non ergo aliquis poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum.

Conclusio.

Nullo modo poteſt aliquis ſibi mereri reparationem poſt lapſum, ſed hoc ſola Dei miſeratione obtinere valet.

Respondeo dicendum, quòd nullus poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum, neque *merito condigni*, neque *merito congrui*. Merito quidem *condigni* hoc ſibi mereri non poteſt: quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ: quæ quidem motio interrumpitur per ſequens peccatum, unde omnia beneficia quæ poſtmodum aliquis a Deo conſequitur, quibus reparatur, non cadunt ſub merito: tanquam motione prioris gratiæ uſque ad hæc non ſe extendente. Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne conſequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur: multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod eſt & in eo qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim utrumque in unam perſonam concurrit: & ideo nullo modo aliquis poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum.

Ad primum ergo dicendum, quòd deſiderium, quo quis deſiderat reparationem poſt lapſum, *juſtum* dicitur: & ſimiliter oratio: qua petit ejuſmodi reparationem dicitur juſta, quia tendit ad juſtitiam: non tamen ita quod juſtitiæ innitatur per modum meriti, ſed ſolum miſericordiæ.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis poteſt alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non eſt ibi impedimentum ſaltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis poſt meritum gratiæ à juſtitia recedit.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt quod nullus meretur abſolutè vitam æternam niſi per actum finalis gratiæ, ſed ſolum ſub conditione ſi perſeverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non eſt magis meritorius, ſed minus quàm actus præcedentes, propter ægritudinis oppreſſionem. Unde dicendum, quod quilibet actûs charitatis meretur abſolutè vitam æternam: ſed per peccatum ſequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non ſortiatur effectum: ſicut etiam cauſæ naturales deficiunt a ſuis effectibus propter ſuperveniens impedimentum.

Articulus VIII.

Vtrum homo poſſit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

2. d. 27. art. 5. & 4. d. 2. ar. 2. q. 1. co.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd homo non poſſit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cùm enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces: ſicut de quibuſdam dicitur Matth. 6. *Receperunt mercedem ſuam*; ſi igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ, ſequeretur quod gratia augmentata non poſſet ulterius expectare aliud præmium: quod eſt inconveniens.

¶ 2. Præterea, *Nihil agit ultra ſuam ſpeciem*: ſed principium meriti eſt gratia, vel charitas, ut ex ſupradictis patet (art. 2. & 4.)† ergo nullus poteſt majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

† Art. 2. & 4.

¶ 3. Præterea, Id quod cadit ſub merito, meretur homo per quemlibet actum à gratia vel charitate procedentem: ſicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam: ſi igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat ſub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis: ſed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo conſequitur, niſi impediatur per peccatum ſequens, dicitur enim 2. ad Timoth. 1. *Scio cui credidi: & certus ſum, quia potens eſt depoſitum meum ſervare.* Sic ergo ſequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur: quòd videtur inconveniens; cum quandoque actus meritorii non ſint multum ferventes, ita quod ſufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit ſub merito.

Sed contra eſt, quod Auguſt.* dicit ſuper epiſt. Joan. (Tract. 5. vel epiſt. 106. ut jam ſup. q. 111. art. 10.) quod *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit ſub merito.

* tract. 5. ant. med. tom. 9.

Conclusio.

Quum per idem & ipſum finem & progreſſum ad finem conſequamur. juſtus autem per opera ſua bona, quatenus movente Deo facta ſunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipſum etiam gratiæ & charitatis augmentum mereri dicendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 6. & 7.)† illud cadit ſub merito *condigni*, ad quod motio gratiæ ſe extendit: motio autem alicujus moventis non ſolum ſe extendit ad ultimum terminum motus: ſed etiam ad totum progreſſum in motu: terminus autem motus gratiæ eſt vita æterna: progreſſus autem in hoc motu eſt ſecundum augmentum charitatis vel gratiæ, ſecundum illud Proverb. 4. *Iuſtorum ſemita, quaſi lux ſplendens, procedit & creſcit uſque ad perfectum diem*, qui eſt dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit ſub merito *condigni*.

† Art. 6. & 8. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd præmium eſt terminus meriti. Eſt autem duplex terminus motus, ſcilicet ultimus & medius, qui eſt & principium & terminus, & talis terminus eſt merces augmenti. Merces autem favoris humani eſt ſicut ultimus terminus his qui finem in hoc conſtituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quòd augmentum gratiæ non eſt ſupra virtutem præexiſtentis gratiæ, licet ſit ſupra quantitatem ipſius; ſicut arbor etſi ſit ſupra quantitatem ſeminis, non eſt tamen ſupra virtutem ipſius.

Ad tertium dicendum, quòd quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, ſicut & gratiæ conſummationem quæ eſt vita æterna. Sed ſicut vita æterna non ſtatim redditur, ſed ſuo tempore; ita nec gratia ſtatim augetur, ſed ſuo tempore: cum ſcilicet aliquis ſufficienter fuerit diſpoſitus ad gratiæ augmentum.

Articulus IX.

Vtrum homo poſſit perſeverantiam mereri.

4. d. 45. q. 2. ar. 3. q. 1. cor.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd aliquis poſſit perſeverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, poteſt cadere ſub merito habentis gratiam: ſed perſeverantiam petendo homines à Deo obtinent, alioquin fruſtra peteretur à Deo in petitionibus orationis Dominicæ, ut Auguſt. exponit* in lib. de bono perſeverantiæ (cap. 2. & 17.) Ergo perſeverantia poteſt cadere ſub merito habentis gratiam.

* Cap. 2. & 17. in princip. tom. 7.

¶ 2. Præterea, Magis eſt non poſſe peccare, quàm non peccare: ſed non poſſe peccare cadit ſub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione eſt impeccabilitas. Ergo multo magis poteſt aliquis mereri ut non peccet, quod eſt perſeverare.

¶ 3. Præterea, Magis eſt augmentum gratiæ quam perſeverantia in gratia quam quis habet: ſed homo poteſt mereri augmentum gratiæ, ut ſupra dictum eſt (art. 8.)* ergo multo magis poteſt mereri perſeverantiam in gratia, quam quis habet.

* Artic. præced.

Sed contra eſt, quòd omne quod quis meretur à Deo conſequitur niſi impediatur per peccatum: ſed multi habent opera meritoria, qui non conſequuntur perſeverantiam, nec poteſt dici quod hoc ſit propter impedimentum peccati, quia hoc ipſum quod eſt peccare, opponitur perſeverantiæ: ita

Digitized by Google

ita quod ſi aliquis perſeverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perſeverantia cadit ſub merito.

CONCLUSIO.

Cum perſeverantia viæ non ſit effectus gratiæ, ſed cauſa potius & principium, eo quod ſit quædam conſervatio & continua creatio gratiæ: manifeſtum eſt nos perſeverantiam viæ non mereri, ſed illam ſolum quæ perſeverantia gloriæ dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd cum homo naturaliter habeat liber. arbitr. flexibile ad bonum & ad malum; dupliciter poteſt aliquis perſeverantiam in bono obtinere à Deo; uno quidem modo, per hoc quod liber. arb. determinatur ad bonum per gratiam conſummatam, quod erit in gloria. Alio modo ex parte motionis divinæ quæ hominem inclinat ab bonum uſque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6. 7. & 8.) † illud cadit ſub humano merito, quod comparatur ad motũ lib. arb. directi à Deo movente, ſicut terminus: non autem id quod comparatur ad prædictum motum ſicut principium. Unde patet quod perſeverantia gloriæ, quæ eſt terminus prædicti motus, cadit ſub merito. Perſeverantia autem viæ non cadit ſub merito; quia dependet ſolum ex motione divina, quæ eſt principium omnis meriti. Sed Deus gratis perſeverantiæ bonum largitur, cuicunque illud largitur.

† *Art. 6. 7. & 8.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etiam ea quæ non meremur, orando impetramus: nam & *peccatores Deus audit & peccatorum veniam petentes, quam non merentur*: ut patet per Aug. (Tract. 44. in Ioan.) ſuper illud Ioan. * *Scimus quia peccatores Deus non exaudit*, alioquin fruſtra dixiſſet publicanus, *Deus propitius eſto mihi peccatori*: ut dicitur Luc. 18. Et ſimiliter perſeverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel ſibi, vel alii quamvis ſub merito non cadat.

* *Tract. 44. in Evang. Ioan. poſt med. illius. c. 9.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd perſeverantia quæ erit in gloria comparatur ad motum lib. arbit. meritorium ſicut terminus, non autem perſeverantia viæ ratione prædicta †.

† *In iſto a. & a. 8.*

Et ſimiliter dicendum eſt AD TERTIUM de augmento gratiæ, ut per prædicta patet *.

* *In corp. & ad arg.*

ARTICULUS X.

Vtrum temporalia bona cadant ſub merito.

1. 2. *qu. 121. a. 5. ad 4.*

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quòd temporalia bona cadant ſub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium juſtitiæ, cadit ſub merito: ſed temporalia bona promiſſa ſunt in lege veteri ſicut merces juſtitiæ, ut patet Deut. 28. ergo videtur quod bona temporalia cadant ſub merito.

¶ 2. Præterea, Illud videtur ſub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo ſervitio quod fecit: ſed Deus aliquando recompenſat hominibus pro ſervitio ſibi facto, aliqua bona temporalia: Dicitur enim Exod. 1. *Et quia timuerant obſtetrices Deum, ædificavit illis domos*, ubi gloſſ. Greg. * dicit; quod *benignitatis earum merces potuit in æterna vita tribui: ſed culpa mendacii terrenam recompenſationem accepit*: & Ezech. 26. dicitur. *Rex Babylonis ſervire fecit exercitum ſuum ſervitute magna adverſus Tyrum, & merces non eſt reddita ei*; & poſtea ſubdit, *erit merces exercitui illius, & dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi*: ergo bona temporalia cadunt ſub merito.

* *lib. 18. Moral. c. 2. a med.*

¶ 3. Præterea, Sicut bonum ſe habet ad meritum, ita malum ſe habet ad demeritum: ſed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, ſicut patet de Sodomitis, Geneſ. 19. Ergo & bona temporalia cadunt ſub merito.

SED CONTRA eſt, quòd illa quæ cadunt ſub merito, non ſimiliter ſe habent ad omnes. Sed bona temporalia & mala ſimiliter ſe habent ad bonos & malos; ſecundum illud Eccl. 9. *Vniverſa æquè eveniunt juſto impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas, & ſacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt ſub merito.

CONCLUSIO.

Temporalia bona prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur utilia ſunt ſicut ſimpliciter bona dici poſſunt, ita etiam ſimpliciter ac directè ſub merito cadunt: prout verò ſecundum ſe conſiderantur, ſicuti ſimpliciter hominis non ſunt, ita non ſimpliciter cadunt ſub merito, ſed ſecundum quid.

RESPONDEO dicendum, quòd illud quod ſub merito cadit eſt præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis eſt duplex, unum *ſimpliciter*, aliud *ſecundum quid*. Bonum hominis *ſimpliciter* eſt ultimus finis ejus: ſecundum illud Pſal. 72. *Mihi autem adhærere Deo bonum eſt*, & per conſequens, omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem: & talia ſimpliciter cadunt ſub merito: Bonum autem *ſecundum quid* & non *ſimpliciter* hominis eſt, quod eſt bonum ei ut nunc; vel quod ei eſt *ſecundum quid* bonum, & hujuſmodi non cadunt ſub merito *ſimpliciter*, ſed *ſecundum quid*. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod ſi temporalia bona conſiderentur prout ſunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur in vitam æternam, ſecundum hoc directè & ſimpliciter cadunt ſub merito: ſicut & augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem poſt primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris juſtis de bonis temporalibus, & etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam, & intantum ſunt *ſimpliciter bona* hujuſmodi temporalia. Unde dicitur in Pſal. 33. *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono*, & alibi, *Non vidi juſtum*, &c. Pſal. 36.

Si autem conſiderentur hujuſmodi temporalia bona ſecundum ſe, ſic non ſunt ſimpliciter bona hominis, ſed ſecundum quid; & ita non ſimpliciter cadunt ſub merito, ſed ſecundum quid, inquantum ſcilicet homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus ſuum propoſitum conſequuntur, Deo favente, ut ſicut vita æterna eſt ſimpliciter præmium operum juſtitiæ per relationem ad motionem divinam (ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2. 3. & 6.) * ita temporalia bona in ſe conſiderata habent rationem mercedis, habito reſpectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc proſequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

* *ar. 3. & 6. huj. q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit contra Fauſtum lib. 4. (cap. 2.) † *In illis temporalibus promiſſis figura fuerunt futurorum ſpiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promiſſis vitæ præſentis inhærebat, & illorum non tantum lingua, ſed etiam vita prophetica fuit.*

† *lib. 4. c. 2. in princip. tom. 6.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd illæ retributiones dicuntur eſſe divinitus factæ ſecundum comparationem ad divinam motionem; non autem ſecundum reſpectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad Regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quaſi volens Deo ſervire, ſed potius ut ſibi dominium uſurparet. Similiter etiam obſtetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

AD TERTIUM dicendum, quòd temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad conſecutionem vitæ æternæ, juſtis autem qui per hujuſmodi mala juvantur, non ſunt pœnæ, ſed magis medicinæ, ut ſupra dictum eſt †.

† *qu. 87. a. 7. & 8.*

AD QUARTUM dicendum, quòd omnia æquè eveniunt bonis & malis quantum ad ipſam ſubſtantiam bonorum vel malorum temporalium? ſed non quantum ad finem, quia boni per hujuſmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et hæc de moralibus in communi dicta ſufficiant.

PRIMÆ SECVNDÆ SVMMÆ THEOLOGICÆ D. THOMÆ AQVINATIS, à mendis quamplurimis undique ſcatentibus, recèns ad manuſcripta exemplaria purgatæ

FINIS.

SECVN

Digitized by Google